

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

POSTSECULARIZACIÓN
NUEVOS ESCENARIOS DEL ENCUENTRO ENTRE CULTURAS

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano
de COMIUCAP



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Contenido

Prólogo	
<i>João J. Vila-Chã, S.J.</i>	11

Introducción	
<i>Salomón Lerner Febres</i>	17

I

EL CONCEPTO DE POSTSECULARIZACIÓN

Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización	
<i>José Casanova</i>	25

La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización	
<i>Alessandro Caviglia</i>	35

La postsecularización: experiencia-lenguaje-pensamiento	
<i>Néstor A. Corona</i>	55

Postsecularización y tolerancia	
<i>Miguel Giusti</i>	73

Porosidad e impermeabilidad. La herencia de las subjetividades en la secularización y la modernidad. Impulsos a partir de Charles Taylor	
<i>Hardy Neumann Soto</i>	89

La tensión «secularización»-«postsecularización» y el desafío
del mercado religioso
Ricardo Marcelino Rivas García 103

La nueva Babel
Fidel Tubino Arias-Schreiber 121

II

ÉTICA Y ENCUENTRO ENTRE CULTURAS

La diversidad de formas de *ethos* y el sentido ético de la
«identidad personal» según Scheler
Mariana Chu García 131

Su cuerpo caía como la lluvia. Una aproximación estética
al encuentro entre culturas a partir de la lectura de
El ritual de la serpiente de Aby Warburg
Julio del Valle 141

Filosofía segunda *versus* filosofía primera, con un proemio
sobre la banalización de la universidad
Miguel García-Baró 151

De la responsabilidad al amor éticos como
principios racionales en tiempos de postsecularización
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner 167

Experiencias religiosas: ¿fermento para el diálogo entre culturas?
Reflexiones a partir del encuentro con los pueblos originarios
awajún y wampis
Birgit Weiler 179

III

NUEVOS ESCENARIOS POLÍTICOS DE LA GLOBALIZACIÓN

Representación y democracia ante el reto del populismo
Francisco Cortés Rodas 201

Una parábola sobre la justicia y la felicidad
Franklin Ibáñez Blancas 215

A virtude em Alasdair Macintyre
Diego Genu Klautau 223

De Platón a Pablo: el oikos, la polis y el universalismo <i>Ciro Páez A.</i>	227
Será preciso de novo falar de humanismo? <i>Marcelo Perine</i>	239
¿Socialismo liberal? Reflexiones en torno al liberalismo político y al comunismo en una era postsecular <i>Martín Valdez Oyague</i>	251

IV

POSTSECULARIZACIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

La experiencia de Dios: dimensiones individual, social e histórica. Una lectura desde el pensamiento de Xavier Zubiri <i>Rafael Antolínez Camargo</i>	261
Experiencia originaria de Dios: desinstitucionalización y deconstrucción de las religiones <i>Carlos Arboleda Mora / Luis Alberto Castrillón</i>	275
Ecumenismo y diálogo interreligioso: una prioridad global hoy <i>Santiago Borda-Malo Echeverri</i>	291
El itinerario intelectual y místico de Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) <i>Alfredo Culleton</i>	313
Fe y promesa cristiana desde lo prerreflexivo. Aportes analógicos desde la filosofía de Maurice Merleau-Ponty <i>Katherine Mansilla Torres</i>	321
La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad <i>Carlos Miguel Gómez</i>	331
¿Es posible ser moderno y creyente en América Latina? <i>Corina Yoris-Villasana</i>	349

V

LA UNIVERSIDAD EN LA ERA POSTSECULAR

La universidad como escenario de diálogo ecuménico e intercultural <i>Carlos Mario Alzate Montes</i>	361
---	-----

La educación en los tiempos de la postsecularización <i>Luz Ascárate</i>	365
Universidad y catolicidad. Condiciones de posibilidad de una inculturación universitaria del Evangelio <i>Jorge Costadoat</i>	375
Universidad y catolicidad. Ser y quehacer de la universidad <i>Salomón Lerner Febres</i>	389

PRÓLOGO

João J. Vila-Chá, S.J., Presidente de la Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie (COMIUCAP)

Es para mí un motivo de gran alegría ofrecer unas palabras iniciales para abrir el volumen que recoge las reflexiones de nuestro congreso regional realizado en la maravillosa ciudad del Cuzco, justamente considerada como Patrimonio de la Humanidad. Todos tuvimos ocasión de admirar allí las obras extraordinarias que dan testimonio de lo que se ve y, por cierto, también de lo que todavía no se puede ver. Para mí, la visita tuvo un significado especial, porque en aquella ciudad vio la luz el Inca Garcilaso de la Vega, el primer y gran traductor de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, una obra que es parte de los cimientos sobre los que se asienta la civilización mundial.

El continente latinoamericano es fundamental para el desarrollo del pensamiento en un contexto católico, universal y mundial; y esa es la razón por la que elegimos a América Latina para organizar el III Congreso Regional de nuestra red. El hecho de que hayamos logrado realizarlo en la ciudad del Cuzco es un motivo para estar particularmente agradecidos. Quiero recordar que nuestro congreso coincidió en las fechas con el Congreso Mundial de las Escuelas y Universidades Católicas, evento muy importante que se llevó a cabo en Roma, así como con la celebración de la Jornada Mundial de la Filosofía, una iniciativa de la UNESCO, por lo que resultaba una fecha muy oportuna y afortunada. Fue un buen auspicio que el III Congreso Regional de la COMIUCAP para América Latina tuviese lugar precisamente en los días en que la UNESCO recuerda a los poderes del mundo que la filosofía tiene todavía un papel que cumplir.

Desearía evocar, en primer lugar, el gran marco de referencia que representa para nuestra época la celebración de los cincuenta años del Concilio Vaticano II. El día 28 de octubre de 1965, hace poco más de cincuenta años, los padres conciliares promulgaron la declaración *Gravissimum educationis*. Nos hallábamos

al final del Concilio y esta era una señal de que el Concilio estaba preocupado y sentía la urgencia de decir una palabra sobre la tarea que tenemos de formar a las nuevas generaciones para la Iglesia y la sociedad. Recuerdo, en particular, en mi calidad de coordinador de las actividades de COMIUCAP desde el Congreso de Johannesburgo de 2013, el apartado 12 de la *Gravissimum educationis*. En él se habla de la importancia de la cooperación; los padres conciliares nos dicen allí, por ejemplo, que «la cooperación está a la orden del día». Pero es necesario que nos preguntemos si de verdad la cooperación está a la orden del día en nuestras instituciones. El hecho de que hayamos realizado el congreso y culminado esta publicación gracias a la Pontificia Universidad Católica del Perú significa, desde luego, que para esta universidad la cooperación es efectivamente una meta importante de sus esfuerzos. A ello debemos añadir la reflexión a la que nos invita Juan Pablo II, en 1998, en su encíclica *Fides et ratio*, cuando nos llama la atención sobre el hecho de que vivimos en un tiempo de crisis.

Se trata de una crisis de la sociedad en muchas de sus esferas, pero también de una crisis de la filosofía. Y no es casualidad que una de las expresiones comunes de nuestro lenguaje filosófico actual sea precisamente aquella que nos habla del «fin de la filosofía», del «fin de la metafísica», etcétera. La advertencia que extraigo de la *Fides et ratio* va justamente en el sentido de reafirmar la libertad del filósofo, la libertad del pensador en la Iglesia; pero no la libertad de destruir de una forma irresponsable aquello que es parte del patrimonio común de la Iglesia, de la universidad y del mundo. Me refiero, naturalmente, a la filosofía. Creo también que esta es una de las contribuciones más importantes de la *Fides et ratio*: el llamado de atención a filósofos y educadores católicos, al laboratorio mundial del pensamiento, al menos en lo que concierne a las instituciones católicas dedicadas a la enseñanza y a la investigación, acerca de la necesidad de valorar de una forma nueva el rol irremplazable que tiene que desempeñar la razón, no solo para comprender mejor la fe sino también para afrontar otros imperativos cruciales como lo son la búsqueda de la verdad y la promoción de la justicia social. En la vida social es impensable ignorar los retos de la sabiduría, entendida esta no como un modelo único, sino como una tradición encarnada en las culturas, en la universidad y en las civilizaciones. Son, en ese sentido, particularmente significativas las palabras que el entonces papa Benedicto XVI dirigió a los miembros de COMIUCAP en el mes de septiembre de 2008, con ocasión de la audiencia concedida en el congreso conmemorativo de los primeros diez años de la *Fides et ratio*: «una mirada atenta a la encíclica *Fides et ratio* —nos decía entonces Benedicto XVI— permite percibir admirablemente su actualidad perdurable».

En efecto, aquella encíclica se caracteriza por su gran apertura con respecto a la razón, especialmente en un periodo en el cual se ofrecían tantas teorías sobre su supuesta debilidad. Juan Pablo II subraya allí la relevancia de las relaciones recíprocas

entre la fe y la razón, aun respetando la esfera de autonomía de cada una de ellas. Con este magisterio, la Iglesia reconoce las necesidades que brotan del contexto cultural contemporáneo y decide, por eso, defender el poder de la razón y su capacidad de alcanzar la verdad, presentando a la fe, una vez más, como una forma especial de conocimiento gracias a la cual nos volvemos receptivos a la verdad de la Revelación. Tenemos aquí, pues, una sugerente descripción de la situación cultural de nuestro tiempo, a partir de la cual el Papa sostendrá la urgente necesidad tanto de la filosofía como de la teología para el cumplimiento de la misión de la Iglesia. En verdad, estamos convencidos de que tanto la filosofía como la teología son indispensables para la realización plena del potencial humano. Ambas disciplinas han de considerarse como complementarias a las ciencias y a otras experiencias humanas, a efectos de reflexionar seriamente sobre el camino que conduce a una vida de sabiduría y a las prácticas de justicia y amor que les siguen naturalmente como consecuencia.

El *logos* que habita en la persona puede recrear en el ser humano lo que es por naturaleza, promoviendo y apuntalando de este modo el despertar de la responsabilidad moral que se necesita a la hora de hacer frente a los dilemas de la humanidad en nuestra era global, una era profundamente marcada por el poder de la ciencia y la tecnología. Estoy convencido de que, en esta época posVaticano II, una de las tareas más urgentes de la actividad intelectual de la Iglesia tiene que ver con la necesidad de hallar respuestas sustanciales al gran escándalo que es, en la multiplicidad de sus formas, «la violencia del hombre contra el hombre». Esta es una expresión famosa de Gabriel Marcel que no me canso de repetir y que encierra un gran problema humano. Es también algo que se conoce muy bien en el Perú y que ha sido analizado con detenimiento precisamente por el doctor Salomón Lerner en su calidad de Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, seguramente una de las comisiones más importantes de la historia contemporánea. La violencia es un problema real y profundo que tenemos que afrontar, y nuestro quehacer intelectual no puede pasar por alto las grandes cuestiones ni los grandes desafíos de la humanidad contemporánea.

Somos conscientes de lo mucho que falta para completar el trabajo que se inició en el Concilio Vaticano II. En este ámbito, como en muchos otros, la Iglesia tiene la obligación de alentar a quienes comparten la misma misión y están dispuestos a avanzar en dirección a la meta. Es en este sentido que he evocado aquí las palabras de Benedicto XVI a los miembros de COMIUCAP en el 2008, pues siguen siendo vigentes para todos nosotros o para los miembros de cualquier institución católica de educación superior en el mundo, como una particular invitación a renovarse en el deseo de conocer y de trabajar con vistas a una transformación cada vez más profunda de la realidad en la que nos encontramos involucrados. Es claro, pues,

que el reto que tenemos por delante es el de atender a ese reclamo manifiesto de esperanzas y necesidades proclamadas por la Iglesia universal, especialmente respecto de la tarea urgente de hacer emerger en las culturas de hoy un humanismo nuevo y auténtico que nos pueda llevar más allá de los nihilismos y los pesimismos, incluso los antropológicos, que tanta dificultad causan al trabajo de evangelización.

Algo más debe decirse con claridad: debemos tomar conciencia de que ningún humanismo puede ser auténtico, es decir, verdaderamente humano, si no se halla sustancialmente abierto al misterio de la trascendencia, es decir, si no se halla enraizado en la búsqueda de una sabiduría que sea verdadera, permeable al cambio y que exprese, por tanto, de forma inteligible la dimensión metafísica de nuestro ser y de nuestra condición en el ámbito cultural de las sociedades humanas globalizadas de hoy. Pienso, pues, que el humanismo que atiende la misión de la Iglesia en el mundo es aquel que por su misma configuración se vuelve capaz de ayudar a que las culturas alcancen su objetivo inmanente de encontrar respuestas a los reales problemas humanos. Se trata de respuestas que, como tales, no pueden sino estar abiertas a la razón y ser respetuosas de la dimensión trascendente de nuestra experiencia ontológica como seres en el mundo, vale decir, como seres relacionados internamente con estructuras y paradigmas culturales.

Creo realmente que la misión educativa de la Iglesia en el mundo globalizado de hoy, especialmente en lo relacionado con las tareas propias y específicas de la filosofía, exige de todos los participantes del proyecto educativo un compromiso serio con la búsqueda de nuevos caminos y estrategias. Solo así se podrá establecer un diálogo más efectivo entre esferas aparentemente tan heterogéneas como lo son la ciencia y la religión, la fe y el conocimiento, la ética y la economía, la persona y la sociedad, las culturas, la religión y la verdad.

Los debates llevados a cabo en el Congreso del Cuzco, precedidos por un intenso intercambio de ideas en Lima en el Seminario «Identidad, Misión y Organización de la Universidad Católica en la Actualidad», —todos ellos, ahora, disponibles a través de este volumen— son un afortunado ejemplo de la nueva dinámica de cooperación que se ha propuesto COMIUCAP como una de sus más importantes metas en su quehacer a nivel global. Por cierto, lo que se percibe aquí es ya una formidable estrategia de sinergia entre todos, profesores universitarios que representamos a muchas instituciones a lo largo del continente latinoamericano y también de otros continentes. Esperamos de esta manera poder colaborar de una forma más clara y también más clarividente con el propósito —que es un propósito de la Iglesia— de servir al mundo, de servir al hombre de hoy en sus diferentes situaciones, en sus diferentes problemáticas, dramas y tragedias.

Agradezco a la Pontificia Universidad Católica del Perú, en particular a su rector emérito y vicepresidente para América Latina de COMIUCAP, el doctor Salomón

Lerner Febres, por haber acogido y liderado todo el proceso que se refleja en este volumen, proceso que da cuenta de un gran amor a la filosofía, a las artes y a todo lo que tiene el potencial de transmitir sabiduría mediante el diálogo, una experiencia que por definición es tanto interpersonal como propiamente intercultural. Agradezco igualmente el perseverante trabajo de organización realizado con gran dedicación y empeño filosófico por el profesor Miguel Giusti, Director del Centro de Estudios Filosóficos de la misma universidad, trabajo llevado por cierto a tan buen término gracias a la calidad del equipo que con él colabora. Finalmente, expreso mi gratitud al numeroso grupo de participantes que tuvimos la alegría y el honor de saludar en la maravillosa ciudad del Cuzco y de un modo muy particular a los autores que han contribuido ahora con sus textos a componer este volumen.

El Congreso Regional de COMIUCAP realizado en el Cuzco, así como el seminario previo de Lima, ambos presentes en nuestro volumen, son un ejemplo de lo mucho que se puede conseguir cuando, como académicos o personas dedicadas al cultivo de la vida intelectual, nos abrimos a esa dinámica de cooperación que la Iglesia tan preclaramente nos solicita y sin la cual será siempre muy poco lo que podamos hacer para responder a las grandes cuestiones y a los graves desafíos que nos plantea, como en el caso presente, el problema de la postsecularización en nuestro tiempo.

INTRODUCCIÓN

Salomón Lerner Febres, Rector Emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Vicepresidente de COMIUCAP para América Latina

Me resulta especialmente grato dar a conocer públicamente los resultados del III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP, dedicado a reflexionar sobre un tema crucial de nuestro tiempo como es el nuevo encuentro entre culturas en un contexto de «postsecularización». Para las universidades católicas y, en general, para todos aquellos que vivimos nuestra fe cristiana y católica con un espíritu despierto, abierto y alerta, el diálogo intercultural es no solamente un deber sino también una forma de realizar nuestra vocación espiritual y comprendemos que ese diálogo, ese encuentro, ha de tomar formas particulares, novedosas, inéditas, tal vez, en la particular situación histórica que vivimos, que podemos denominar una situación *postsecular*. Así, nada más pertinente que dedicar nuestro tercer congreso a explorar esta circunstancia histórica y los caminos que ella provee para un renovado encuentro entre culturas.

Es bueno tener presente que las reflexiones del congreso estuvieron precedidas por un seminario realizado en Lima con el título de «Identidad, misión y organización de la universidad católica en la actualidad». Dicho seminario, organizado con ocasión de los 50 años de la *Gravissimum educationis* y los 25 años de la *Ex corde ecclesiae*, nos permitió adelantar algunas ideas que fueron también fructíferas para los temas del congreso, puesto que fueron reflexiones destinadas a explorar y afirmar nuestro ser y nuestra vocación como universidades católicas. En esa exploración de nuestra identidad como comunidades intelectuales que conjugan la fe y la razón, se encuentran ya algunas claves de nuestra aproximación a la vivencia intercultural: una vivencia que, como la del encuentro entre fe y razón, reclama espíritu de apertura, de conjugación de mundos distintos, pero no enemigos, y de búsqueda de lo uno en lo múltiple y viceversa.

El Congreso del Cuzco, hay que recordarlo, fue un encuentro preparatorio del V Congreso Mundial de COMIUCAP que se realizará en Colombia del 4 al 9 de julio de 2017 y que tendrá como temática principal la vivencia de la pluralidad en democracia desde una perspectiva postsecular. Dicho congreso recibirá, por ello, el título de «Los retos de Babel: postsecularismo, pluralismo y democracia». Nuestro encuentro de Cuzco estuvo destinado a pensar nuestros aportes a dicho congreso desde una perspectiva latinoamericana y desde un marco académico internacional. Con ese fin nos reunimos, desde la comunión de voces de las instituciones universitarias católicas de filosofía, para pensar la postsecularización en tanto constituye el germinar de «nuevos escenarios del encuentro entre culturas».

Pensar esos escenarios con espíritu de acogimiento cristiano y con lucidez filosófica requiere un esfuerzo considerable. Se trata, fundamentalmente, de ir más allá de una cierta percepción de caos o de desconcierto, que es la forma primera en la que el sentido común percibe la diversidad, para encontrar o proponer, por debajo de ello, un cierto orden ético, una posibilidad de convivencia moralmente orientada. Ello, ciertamente, es difícil y exigente, pues requiere orientar nuestra mirada a las realidades políticas y económicas empíricas —el mundo «realmente existente», como solía decirse—, pero no para rendirse a la conformidad con un orden injusto, violento o excluyente, sino para encontrar en esas realidades un potencial ético habitualmente soslayado. Buscar y encontrar tal potencial demanda, desde luego, como un paso previo, el ejercicio de nuestra facultad crítica, una facultad que, si bien asociamos correctamente, en primer lugar, con el pensamiento secular moderno, guarda un inocultable parentesco con el espíritu profético, con la denuncia de la injusticia y del poder.

Si recordamos el mito de Babel, tendremos presente que aquello que propició la pérdida de una comprensión universal fue el ansia de poder. Se lee, en efecto, en el *Génesis* (11, 1-9) lo siguiente:

Todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde Oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron. Entonces se dijeron el uno al otro: «Vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego». [...] Después dijeron: «Vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra».

El filósofo italiano Giorgio Agamben ha hallado en este mito la sugerencia de que el lenguaje universal anterior a Babel se encontraría en todos nosotros antes de iniciarnos en un lenguaje, por ejemplo, en el balbuceo del bebé, el cual puede emitir todos los fonemas. Es mediante la inserción en un lenguaje, que acaece en la infancia, que se silencian todos los fonemas propios de las otras lenguas y nos

situamos en Babel: inicio de la cultura y de la historia. Sin embargo, en cada uno se encuentra la posibilidad de retornar a este lenguaje universal. Sostiene Agamben:

La infancia, la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, le abre por primera vez a la historia su espacio. Por eso Babel, es decir, la salida de la pura lengua edénica y el ingreso en el balbuceo de la infancia (cuando el niño, según dicen los lingüistas, forma los fonemas de todas las lenguas del mundo), es el origen trascendental de la historia. En este sentido, experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia. El misterio que la infancia ha instituido para el hombre solo puede ser efectivamente resuelto en la historia, del mismo modo que la experiencia, como infancia y patria del hombre, es algo de donde siempre está cayendo en el lenguaje y en el habla. Por eso la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, *epoche*. Lo que tiene su patria originaria en la infancia debe seguir viajando hacia la infancia y a través de la infancia (2007, pp. 73-74).

Así, a partir de lo citado, cabría pensar que en el mundo globalizado y pluricultural en el que vivimos, donde cada pueblo existe y comparece con su propio lenguaje en tanto «forma de vida», resulta imprescindible recordar este origen universal para acercarnos unos a otros con espíritu de comprensión, de tolerancia, de aceptación recíproca. Más aun, es posible afirmar que aquí, en esta intuición de un lenguaje de origen universal, radica la importancia de la comunión entre fe y razón.

Así lo habría entendido el papa Juan Pablo II al iniciar la carta encíclica *Fides et ratio* con las siguientes palabras: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo» (Juan Pablo II, 1998)¹.

Dicho lenguaje universal consiste, pues, en regresar, mediante la reflexión, a ese principio que nos muestra la palabra revelada. El pensador alemán Walter Benjamin nos dice que «Dios no creó al ser humano en absoluto a partir de la palabra, y además tampoco le dio nombre. Y eso porque no quiso subordinarlo al lenguaje, sino que, en el hombre, desplegó el lenguaje libremente, el mismo que a él le había servido como medio de la Creación» (2007, p. 153). Se comprende, entonces, que para filósofos contemporáneos de la talla de Heidegger, Wittgenstein y Cavell, el lenguaje auténtico consista en el regreso hacia una creatividad espiritual primordial de la cual brotaría, por ejemplo, la poesía. Para lograr este regreso al

¹ Véase *Éxodo*, 33, 18; *Salmos*, 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Juan*, 14, 8; *1 Juan*, 3, 2.

momento prebabiliano es preciso, así, ir más allá de la fragmentariedad del lenguaje científico y acceder al lenguaje poético, alegórico, místico: el lenguaje de lo revelado.

Pero conviene reparar brevemente en el origen de esta fragmentariedad. Uno de los retos del mundo contemporáneo es que nos encontramos, justamente, en un momento de crisis, en los que la lógica tecnocrática y la razón instrumental, debido a los procesos de modernización y secularización, no solamente nos escinden «entre culturas», sino que también crean una brecha entre «fe y razón», así como entre el pensar filosófico y los otros tipos de razones.

Se encuentra, en el fondo de este fenómeno o tendencia histórica, el ansia tecnocrática de la construcción de Babel, la cual se evidencia en la secularización. Si ello es así, en la idea de lo postsecular, podemos encontrar de algún modo una promesa, el anuncio de una corrección en el camino tomado por nuestras grandes corrientes de pensamiento y acción. Lo postsecular describe aquel proceso de modernización y secularización que no le ha quitado su lugar primordial a la religión en nuestra sociedad, a la vivencia del creyente. Así pues, filósofos contemporáneos como Habermas, Taylor y Ricoeur perciben en la fe un aspecto fundamental de la constitución del espacio social para las sociedades contemporáneas, una manifestación de nuestro ser humano y nuestro ser social que ha de ser rescatada como una fuente de revivificación en el mundo moderno. En esa intuición se reconoce que lo sagrado y lo secular establecen entre sí relaciones complejas que conforman nuestras orientaciones al mundo de una forma más compleja, más completa, más integral que la que nos ofrece la sola visión secularista (véase Moratella, 2011).

El mundo postsecular es, entonces, el espacio en el que fe y razón pueden unirse en la búsqueda de la verdad, una búsqueda en la que, a pesar de nuestras diferencias, podemos reconocernos los unos (los mismos) en los otros. Es en este momento, cuando la razón puede dejar de ser solamente una sierva de la ciencia, que avizoramos una esperanza: la de recuperar un lenguaje integrador abocado a la comprensión, la escucha y la compasión universal, un lenguaje prebabiliano que es, en ese sentido, más humanista que mítico. Vislumbrar esa esperanza y realizarla requiere de nosotros, desde luego, un intenso esfuerzo de reflexión y de imaginación, así como una puesta en acto de nuestra fe.

Los trabajos que componen este libro son el mejor testimonio del esfuerzo desplegado por dar vida al diálogo intercultural en la nueva constelación evocada. A través de ellos se hace visible la oportunidad de conciliar razón y fe en la procura de un encuentro entre pueblos diversos desde una mirada unitaria, congregante, integradora y siempre, al mismo tiempo, plural. Expreso mi agradecimiento a todos los autores, que acudieron primero al Cuzco desde muchos países de la región y reenviaron luego sus ponencias corregidas para la publicación, así como al padre

João Vila-Chá, que es el gran animador espiritual de nuestra asociación. Doy también las gracias al equipo del Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú por su valiosa colaboración en la organización del congreso, al Rectorado de la Pontificia Universidad Católica del Perú y a MISEREOR por su respaldo y apoyo, y finalmente a Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván, que tuvieron a su cargo la edición de los textos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Biblia de Jerusalén (1998). Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Benjamin, Walter (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres. En *Obras completas*. Libro II, volumen I. Madrid: Abada.
- Juan Pablo II (1998). Carta encíclica *Fides et ratio* del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Moratalla, Agustín Domingo (2011). *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Madrid: Encuentro.

I

EL CONCEPTO DE POSTSECULARIZACIÓN

DINÁMICAS RELIGIOSAS Y SECULARES EN NUESTRA ERA GLOBAL: MÁS ALLÁ DE LA SECULARIZACIÓN

José Casanova, Georgetown University, Estados Unidos

Antes de entrar propiamente en el tema de las dinámicas religiosas y seculares de nuestra era global, quisiera comenzar con algunas reflexiones sobre el concepto de «postsecularización», que es el tema de nuestro encuentro. Para ello, voy a resumir brevemente las que considero las tesis más importantes de mi libro *Religiones públicas en el mundo moderno* (Casanova, 2000b; edición original: Casanova, 1994)¹, una de las cuales es analítica; la otra, crítico-normativa. La primera consiste en disociar analíticamente lo que llamo los tres conceptos que están mezclados dentro de la idea y la teoría general de la secularización; es decir, 1) secularización como diferenciación institucional secular-religiosa, 2) secularización como declive de las prácticas y creencias religiosas y 3) secularización como privatización de la religión. El primer concepto, que corresponde al concepto original de secularización ofrecido por las ciencias sociales, se refiere a la disociación o diferenciación entre las esferas seculares de la ciencia, la economía y la política y la esfera de la religión. No obstante, en la década de 1960 surge el segundo concepto, el de declive de las prácticas y creencias religiosas, y es ese el que se ha impuesto como el sentido más conocido y del que parten todos los debates dentro de la sociedad acerca de la religión. Mi libro, en realidad, se ocupa del tercer concepto: es una crítica, empírica y normativa, de la tesis de la privatización de la religión. En él muestro, empíricamente, que la idea de que en el mundo moderno la religión deviene un asunto privado (y no solo empíricamente, sino que normativamente debe ser un asunto privado) ya no es cierta, que la religión ha vuelto a la esfera pública a través del profundo proceso que

¹ La traducción al italiano lleva por título «Oltre la secolarizzazione», «más allá de la secularización» (Casanova, 2000a). Hoy día se reconoce que este libro contribuyó a lo que se puede llamar cambio de paradigma, no solamente en lo que respecta a la religión, sino en todas las discusiones sobre secularización, religión y esfera pública, y en las reflexiones críticas sobre el laicismo y el secularismo.

llamo «desprivatización de la religión». Y muestro que, a nivel global, el año 1979 es el año crítico. Ese es el año en que el papa polaco Wojtyła, después de su primera visita a Polonia, logra llevar solidaridad y cambio radical a los países poscomunistas. Ese mismo año es el año de la revolución islámica en Iraq, que ha traído consigo todo lo que ya sabemos; desde entonces, el mundo ya no ha vuelto a ser el mismo: se ha producido el dominio del islamismo global que todavía no sabemos a dónde va. Es también el año de la revolución en Nicaragua, consecuencia de un proceso de décadas (la Teología de la Liberación en Latinoamérica, la transformación de las iglesias católicas en Centroamérica, entre otras cosas). Simultáneamente, la victoria de Ronald Reagan en los Estados Unidos, debido a la vuelta del fundamentalismo evangelista en la política americana, cambió drásticamente la política de ese país, que no ha vuelto a ser la misma desde entonces: la base del partido republicano se ha convertido en lo que se denomina la «derecha de izquierda». Es decir, no solo en el primer mundo (Estados Unidos), también en el segundo mundo (la Unión Soviética) y en el tercer mundo (Medio Oriente y Latinoamérica), se manifiesta este proceso de «desprivatización de la religión» que no ha acabado aún, sino que más bien ha continuado en todas partes del mundo. Eso era lo que yo quería mostrar: que la tesis de la privatización era falsa empíricamente, pero que además era correlativamente problemática. Es decir, la tesis liberal de que la religión debía abandonar la esfera pública, que debía ser una esfera libre de religión, era desde mi punto de vista problemática, y los casos mostraban que la vuelta de la religión a la esfera pública no era un peligro para las libertades democráticas, sino que, al contrario, servía para revitalizar a la sociedad civil, para la reconcertación de muchos países de Latinoamérica y de Europa del Este y que, por lo tanto, había que repensar dicha tesis. En parte fue como respuesta a este proceso que Habermas, el gran teórico de la modernidad secular y de la esfera pública secular, empezó también a pronunciarse sobre el tema de la religión en la esfera pública.

Bien, ¿qué tiene que ver esto con la postsecularización? Como se sabe, hace poco Charles Taylor y Jürgen Habermas recibieron conjuntamente el gran premio Kluge, otorgado por la Librería del Congreso de Estados Unidos, que es considerado equivalente al Premio Nobel en Humanidades. Ambos se han ocupado ampliamente de esta cuestión². Taylor utiliza el concepto «secular» precisamente para resaltar

² Charles Taylor, mientras se ocupa de la Comisión Bouchard-Taylor sobre el acomodamiento de la migración multicultural en Quebec, continúa trabajando en un libro que resume la tesis de la *Era secular*, libro, este último, que empezó a escribir mientras estuvimos juntos un año en el *Wissenschaftskolleg* de Berlín junto con Hans Joas. Habermas, por su parte, investigando de nuevo sobre la cuestión de la racionalidad secular, hubo de reconstruir las narrativas religiosas y los ritos proyectuales religiosos; como fruto de esa investigación dio en Georgetown su charla sobre rito y mito.

la condición presente de opciones múltiples, tanto religiosas como seculares, que todos tenemos, y muchas de sus investigaciones se ocupan de examinar las condiciones de posibilidad de estas opciones múltiples. Por su parte, Habermas usa el concepto «postsecular» precisamente para identificar esa misma condición en Europa después de la secularización. Es decir, el concepto «secular» o «postsecular» es un concepto que solo tiene sentido después de la secularización radical de las sociedades europeas, y por eso es un concepto que tiene sentido en Europa, tal como Habermas lo ha propuesto. Mientras que, en el resto del mundo, es el concepto «secular», tal como lo usa Taylor, el que tiene sentido. Este concepto, por cierto, es muy cercano al concepto original de secular, cuando lo usó por primera vez San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Originalmente, *saeculum* significaba, simplemente, un tiempo indefinido, como *eon* en griego, *per saeculum saeculorum*. Pero Agustín lo usa para indicar este preciso tiempo espacial o espacio temporal (por eso desde ese entonces *saeculum* significa era y, precisamente, mundo), el que corresponde al lapso temporal entre la resurrección y la *parousia*, la segunda venida de Cristo, cuando paganos y cristianos tenían que trabajar conjuntamente por el bien común en la ciudad humana de Roma. Y es ese el concepto con el que nos reencontramos ahora: secular no como lo que viene después de la religión o sin religión, sino como ese marco donde distintas religiones, distintas posiciones éticas, filosóficas y metafísicas pueden construir juntas un bien común, una sociedad civil. Este sentido es distinto y más rico que el concepto original de Rawls y Habermas de la esfera pública secular que quería dejar fuera a la religión. Lo que yo encuentro aquí es, pues, que el concepto «secular» es un concepto europeo que corresponde a la realidad del proceso de secularización de dicho continente, mientras que el otro corresponde a la realidad global del pluralismo religioso.

En su nuevo libro *The Many Altars of Modernity* (2014)³, Peter Berger, uno de los grandes sociólogos de la religión, indica que lo que caracteriza a la modernidad es un pluralismo doble: el pluralismo secular-religioso y el pluralismo religioso. Es decir, no solo los seculares y religiosos tienen que aprender a vivir conjuntamente y a respetarse, sino que todas las religiones tienen, también, que aprender a vivir conjuntamente y a respetarse. Y este pluralismo dual es el que caracteriza a la modernidad o a la era global secular. En respuesta a Peter Berger⁴, mi posición es que la modernidad europea produce el pluralismo religioso-secular, pero no produce el pluralismo religioso. El pluralismo religioso se produce, en realidad, debido al proceso del encuentro de la cultura europea con el resto del mundo, con todas las otras culturas distintas. Es ese encuentro el que forma el sistema del pluralismo

³ Se trata de un libro donde el autor vuelve a sus estudios originales y revisa toda su teoría.

⁴ Esta respuesta la di en la charla que ofrecí en las Peter Berger Lectures, en febrero de 2015.

religioso global en el que vivimos, y por eso tenemos que entender la era global secular como el resultado de un entrecruzamiento de dos rutas distintas: por un lado, la ruta interna europea de secularización, que va de la confesionalización a la desconfesionalización de los países europeos; y, por otro, la ruta externa colonial de encuentro de la cultura europea con otras culturas (sobre todo de la cultura europea católica, porque el primer encuentro de Europa con nuestro mundo fue en el contexto de las misiones globales católicas a todo el mundo). Son estas dos rutas las que hay que tener en cuenta para comprender la era global secular que, como bien dice Taylor, significa la construcción de lo que él llama «el marco inmanente secular» que funciona *etsi Deus non daretur*, «como si Dios no existiera». El mundo de la ciencia y la tecnología tiene que funcionar «como si Dios no existiera», la hipótesis de Dios no se puede usar a la hora de explicar cualquier teoría científica. Lo mismo sucede en el modelo de Estado secular europeo, que debía funcionar *etsi Deus non daretur* precisamente para liberar a las sociedades de las guerras de la religión. Y, naturalmente, lo mismo sucede con los mercados capitalistas y con los medios globales, que también funcionan *etsi Deus non daretur*. En fin, la ciencia y la tecnología, el capitalismo global, el sistema internacional de Estado, etcétera, todos ellos funcionan «como si Dios no existiera». Pero eso no quiere decir que, dentro de ese marco inmanente, las personas funcionen «como si Dios no existiera», y esta es una diferencia fundamental. Fenomenológicamente, este proceso de formación o de construcción del marco inmanente en Europa trajo consigo la secularización de la conciencia europea. Pero en el resto del mundo esto no ha sido así; en el resto del mundo, la modernización va acompañada muy frecuentemente de revitalización religiosa y, sobre todo, de expansión del pluralismo religioso. Como se sabe, lo que caracteriza asimismo a la era global, y el libro de Taylor también lo plantea, es la reafirmación de la importancia de las narrativas. Ante la crítica postmoderna de las grandes narrativas, Taylor responde que a «las malas narrativas hay simplemente que reemplazarlas con mejores». El hombre necesita cuentos, historias, narraciones; no podemos ser solamente seres racionales, somos seres que también vivimos del mito, de la narración, de la historia, y que necesitamos de la historia.

Como es sabido, la narrativa de Taylor comienza alrededor del año 1500, momento en el que el proceso de declive de la religión medieval (de la religión primitiva, tradicional, previa a la modernidad) lleva al desencanto y a la creación de un sujeto que ya no está precisamente abierto a (o protegido de) todo tipo de espíritus y fuerzas supernaturales. A mi modo de ver, esta narrativa está todavía dentro del paradigma de la modernización y, por ello, yo propongo como alternativa el año 1492. Es un año que complica nuestras narrativas de modernización europea y de globalización. 1492 es simultáneamente el año en que los Reyes Católicos expulsan de España a judíos y musulmanes para crear un Estado homogéneo

confesional católico, y ese es el modelo de Estado en España, *cuius regio, eius religio*, que es un Estado confesional que homogeniza a las poblaciones y a la religión territorialmente. A partir de ese momento, toda la Europa del Norte se hace homogéneamente protestante, toda la Europa del Sur se hace homogéneamente católica y en el medio hay tres sociedades (la polaca, la alemana y la suiza) que no pueden simplemente llevar a cabo este tipo de purga etno-religiosa violenta, porque se hubiera desatado una guerra tremenda (tal como, de hecho, se desató en estas y otras sociedades), y que por ello se convierten en sociedades biconfesionales. Pero esa biconfesionalidad también está territorializada en la disociación de los pilares o *Zuilen* en Holanda: el pilar católico, el pilar protestante y el pilar secular; de los *Länder* en Alemania, que son católicos y protestantes; y de los cantones en Suiza, que también son cantones protestantes y católicos. Es decir, el Estado moderno secular no es una solución al problema del pluralismo religioso, o más bien lo soluciona eliminándolo, echando a las minorías religiosas de toda Europa: los católicos del norte, los protestantes del sur e incluso los judíos tienen que marcharse. Ellas encuentran al principio refugio en la *res* política polaco-lituana. ¿Por qué? Porque allí las tres aristocracias —la nobleza prusiana-luterana, la nobleza católica lituano-polaca y la nobleza ortodoxa cosaco-ucraniana— están juntas en el parlamento polaco, y porque las tres clases dominantes son pluralmente religiosas y permiten el pluralismo religioso de la base. De ahí que todas las sendas protestantes radicales y todos los judíos de Europa encuentren refugio allí, y es por esto que, en el siglo XX, cuando viene la *Shoah*, el 80% de los judíos de Europa se encuentran en ese lugar. Este refugio fue temporal; eventualmente, todas las minorías, incluyendo a los judíos, se tendrán que marchar al Nuevo Mundo. Son las sociedades americanas, sobre todo de Norteamérica pero también las sudamericanas, las que aceptan dar refugio a las minorías religiosas.

Lo interesante de la transformación europea es que, después de la modernización (es decir, de la secularización del Estado, cuando el Estado deja de ser confesional y se vuelve secular, y cuando se transforma la soberanía monárquica del rey en la soberanía popular de la nación), no hay, en los países europeos, ningún índice de pluralismo religioso. Lo que sí hay es una transferencia de la religión nacional eclesial al secularismo, pero no hay alternativa de conversión a otras religiones en Europa (esto ni siquiera es concebible). El movimiento en Europa es de la confesionalidad, o católica o protestante, a la secularidad. Esto lo vio muy bien el sociólogo francés Le Bras, con su famosa sentencia: «en el momento en que los campesinos bretones —la zona más religiosa, más católica de Francia— llegan a la estación de Montparnasse, dejan de ser católicos». Esto se explica porque la urbanización, que es signo de modernización, conlleva a la secularización. Y esto es verdad en Europa: modernización, industrialización, educación conllevan a la

secularización de Europa. Pero ya Tocqueville vio que este proceso no se da así en Estados Unidos de América. Estados Unidos de América es un país más libre y democrático que cualquier país europeo, y tiene una alfabetización más alta que cualquier país europeo; sin embargo, es un país mucho más religioso que cualquier país europeo. Y las ciudades americanas no son ciudades seculares, son más bien ciudades de un profundo pluralismo religioso. Ya lo eran las ciudades coloniales (las trece colonias), pero esto se ha ido incrementando con el pasar de los años. Lo interesante, pues, de la diferencia entre Estados Unidos de América y Europa es que la población norteamericana nunca fue confesionalizada a la fuerza. En el momento de la independencia, solo el 20% de la población pertenecía a las iglesias establecidas: la congregacional en Nueva Inglaterra, la presbiteriana en los Estados del Atlántico central y la anglicana en los Estados del sur. En el año 1840, el 80% de la población norteamericana pertenecía a denominaciones religiosas. Es decir, mientras que la modernización en Europa condujo a la secularización, la modernización en Estados Unidos de América estuvo unida al proceso de democratización de masas (*injection in democracy*), de movilización religiosa (que se conoce como «*the second great awake*») y de crecimiento de la sociedad civil y del mercado capitalista, y todo esto ha estado asociado, en Estados Unidos de América, a la revitalización religiosa. Estados Unidos de América se vuelve una sociedad más cristiana mientras más moderna sea, Europa se vuelve más secular mientras más moderna sea, y esta es una diferencia fundamental. Pero esta diferencia debería estar reflejada en las encuestas de opinión pública, y eso no ocurre. Ante este hecho, mis compañeros sociólogos, que quieren probar que la secularización también funciona en Estados Unidos, sostienen que los norteamericanos mienten, que dicen que van a misa más frecuentemente de lo que van, que oran más frecuentemente de lo que en realidad lo hacen, etcétera, y eso para ellos es evidencia de que también hay secularización en Estados Unidos de América. Desde mi punto de vista, si efectivamente mienten, eso es más bien evidencia de que creen que deberían ser más religiosos de lo que son, pero que identifican que ser un buen americano es no ser religioso, y como son conscientes de que no son tan religiosos como deberían ser, mienten. En Europa, si se le pregunta a alguien si es religioso, probablemente responda: «Que Dios lo prohíba, qué dice usted, yo soy un europeo, ilustrado, moderno, secular», y sabemos que mienten. En España, por ejemplo, la última encuesta indica que hay todavía más de un 30% de la población que va a misa regularmente, pero a la vez que hay menos de 20% que dicen ser religiosos; es decir, incluso la gente que va a misa frecuentemente no quiere reconocer que es religiosa, porque ser religioso en Europa no está bien visto. Y de ahí precisamente la diferencia: en Europa, el no ser religioso es lo normal y más bien ser religioso exige una actividad reflexiva consciente, exige coraje. La juventud europea, para

ser religiosa, tiene que tener coraje e ir contra la corriente. En Estados Unidos de América es al revés: es la juventud secular la que no cree en el agnosticismo, la que tiene que tener coraje para no creer en un ambiente en el que la gente exige que ser buen americano es ser buen creyente, independientemente de la religión que sea.

Lo importante de todo esto es que en Estados Unidos de América (y este es un fenómeno que luego llegó a Latinoamérica y más tarde al resto del mundo) el modelo europeo de iglesia y secta desaparece y aparece un fenómeno institucional nuevo: la denominación religiosa (*religious denomination*) que no se puede traducir fácilmente a ningún idioma europeo. Cuando se lo traduce, se utiliza el término iglesia, pero denominación es lo contrario que iglesia; o se utiliza el término secta, cuando la denominación tampoco es una secta; o como confesión, que es el término contrario, porque la confesión es obligatoria desde arriba. La denominación es una asociación voluntaria de individuos que se da un nombre a sí mismo, precisamente una denominación, y que es reconocida como tal por los otros. Los estadounidenses están siempre preguntándose: «¿qué eres tú?», y responden «yo soy baptista, soy metodista, soy católico, soy judío, soy musulmán...». Eso es la denominación: el nombre que yo me doy, a mí, como miembro de un grupo, y el nombre por el que otros me reconocen. La denominación, pues, no viene del Estado. En Estados Unidos de América, el Estado no tiene derecho a preguntarle a ninguno de sus ciudadanos a qué denominación pertenece o qué afiliación religiosa tiene, y es por eso que no tenemos ninguna información oficial. Ni al censo ni a la oficina de migración se le permite preguntar a nadie cuál es su religión, y esto se hace justamente para proteger la libertad religiosa, para que ninguna religión pueda ser discriminada. Es decir, el Estado americano es secular precisamente para proteger la libertad y el pluralismo religiosos. El Estado secular americano y el Estado laicista francés son, pues, dos modelos muy distintos de Estado secular. Y este modelo dual se reproduce a lo largo del mundo: en el mundo musulmán se encuentra el Estado laico turco y el Estado que también se llama laico en Senegal, al que llaman el «laicismo bien entendido». En ambos casos, lo que se busca precisamente es proteger el pluralismo musulmán, proteger a las distintas fraternidades o hermandades musulmanas, impidiendo que haya un Estado que imponga una ortodoxia musulmana sobre ellos. Y con ello se protege también el pluralismo intermusulmán (a los católicos y a otros grupos religiosos). Lo mismo sucede en Indonesia: es un Estado secular-musulmán para proteger el pluralismo religioso indonesio. Lo que quiero decir con todo esto es que el modelo dual de una modernidad que seculariza y solo produce un pluralismo religioso-secular y de una modernidad que conduce al pluralismo religioso es, sobre todo el segundo, un proceso colonial. En Latinoamérica se intentó confesionalizar al Estado, se forzó a los indígenas a hacerse católicos sirviéndose de la violencia y de la extirpación

de idolatrías (eso es lo que, naturalmente, hizo sobre todo el imperio colonial español, aunque también el portugués), pero esta primera confesionalización estaba, en el fondo, llena de interculturalismo religioso entre el *acolitismo*, las religiones indígenas y las religiones afroamericanas que llegaron luego a América. Y aunque oficialmente las naciones latinoamericanas siguieron siendo católicas, o los que se convirtieron en estados laicos siguieron siendo católicos (con excepción de Uruguay, que es un país latinoamericano con un Estado laicista y una sociedad secularizada), lo que encontramos en América desde la década de 1960 es un ascenso del pluralismo religioso⁵.

Sobre este punto, podemos hacer una comparación entre Quebec y Brasil, dos sociedades que eran confesionales católicas y que desde los años 60 se han hecho posconfesionales, se han hecho seculares, pero con dos dinámicas radicalmente distintas. Quebec había sido la sociedad más religiosa de toda Norteamérica (más que Estados Unidos, y más que el resto de Canadá), era una sociedad homogéneamente católica y confesional. Pero, a partir de la revolución silenciosa de los años 60, se ha convertido en una sociedad laicista secular, incluso en la sociedad más secular de toda Norteamérica. La gente que practica la religión católica en Quebec es hoy en día una minoría muy pequeña. En el último plebiscito para la independencia de Quebec, no había correlación entre votar por la independencia y casi ningún otro indicador social (ni género, ni clase social, ni rural-urbano, ni edad). El único predictor era si se iba frecuentemente a misa: quienes iban frecuentemente a misa, no tendían a votar por la independencia; quienes no iban a misa, tendían a votar por la independencia. Y solo cincuenta años antes el nacionalismo *québécois* era católico; es decir, la transformación de un catolicismo católico, que definía a los *québécois*, a un catolicismo laicista secular en una sola generación es precisamente la transformación secularizante europea. Por cierto, los anglocatólicos, como Charles Taylor, no fueron secularizados; los anglocatólicos, que eran católicos pero que no eran parte del catolicismo nacional *québécois*, se han hecho nacionalistas pero no se han hecho laicos⁶. Por su parte, Brasil también se ha desconfesionalizado, también se ha convertido en una sociedad ya no católica. De más de 90% de católicos en los censos de la década de 1960, ha pasado ahora a un 62 o 63% en el censo de 2010. Pero los seculares, los agnósticos, los sin religión solo son el 8,5%, también con una gran brecha masculino-femenina (los hombres mucho más que las mujeres).

⁵ En Lima, si uno va hoy en día del centro de Lima al aeropuerto, podrá encontrar por lo menos 30 iglesias distintas: pentecostales, evangélicas, la iglesia de Dios neopentecostal brasileña, etcétera. Esto no era pensable hace 100 años en ningún país latinoamericano.

⁶ Charles Taylor, reconocido como gran intelectual público, es, como sabemos, el gran constructor de la concordia entre Quebec y el resto de Canadá; de alguna manera, se puede decir que salvó la República de Canadá con sus intervenciones.

Esta diferencia de 90% a 60% se ha llenado con un pluralismo religioso tremendo. Nueva York, Sao Paulo, Johannesburgo, Singapur, Hong Kong, todas ellas son sociedades con una explosión de pluralismo religioso. Entonces, la tesis de Le Bras de que la modernización lleva a la secularización claramente es falsa, la modernización lleva hoy en día a la explosión del pluralismo religioso en todo el mundo.

Para finalizar, debemos preguntarnos: y todo esto, ¿qué quiere decir? Para nosotros, para la percepción de la Iglesia, sobre todo con vistas a una estrategia de evangelización, quiere decir que no se puede tener una idea simple de cuál es el problema, de cuál es el reto al que se enfrenta la Iglesia católica, el pueblo de Dios. No es lo mismo evangelizar a agnósticos, ateos, seculares sin religión o convencidos sin religión, porque han tomado esta como una opción reflexiva, se han salido de la religión reflexivamente, que evangelizar a otros que simplemente no tienen religión porque son ateos prácticos, hedonistas, utilitarios, que viven el día a día sin pensar, sin reflexión. Ni tampoco es lo mismo evangelizar a aquellos que dicen «yo soy espiritual, no religioso, porque tengo dudas respecto de todas las instituciones, no solo religiosas; yo soy anti-institucional, y por ello anti instituciones religiosas». O a aquellos que han encontrado otras opciones religiosas. No se puede, entonces, tener la misma pastoral de evangelización. Pero esto quiere decir también que la Iglesia, el pueblo de Dios como dice el papa Francisco, tiene que ser el mismo en cada evangelización, porque el pueblo de Dios mismo es plural, pluralista. Y esta es la gran ventaja de la Iglesia católica. A mi parecer, una de las equivocaciones de la Iglesia católica en los últimos veinte o treinta años ha sido no aprender de las teorías sociológicas americanas, que explican por qué las iglesias conservadoras crecen mientras que las iglesias liberales decrecen. Este fenómeno tiene sentido en un mercado pluralista protestante, en donde precisamente hay cientos de denominaciones protestantes compitiendo unas con otras; hay aquellas que son más activas y que atraen más clientes o fieles. Pero la ventaja que tiene la Iglesia católica es su gran pluralismo: es una iglesia para justos y pecadores, para todos; es decir, una iglesia que tiene la espiritualidad dominica y franciscana, jesuita y del Opus Dei, de la Teología de la Liberación y de la Comunión y Liberación, de la Comunidad de Sant'Egidio y de los Focolares. Esto explica por qué el país latino europeo que sigue siendo el más religioso y el menos secularista es Italia. Esto no se debe, como se ha dicho, a que el Papa habite allí y sea él quien dicte lo que hay que hacer; por el contrario, justamente el que el Papa resida ahí conlleva a que no haya un nacionalismo católico italiano. No hubo confesionalización italiana y hay mucho más pluralismo religioso en Italia que en cualquier otro país católico del mundo. De ahí que en casi cincuenta años hayan aparecido múltiples movimientos religiosos, todos en direcciones muy diferentes, y esto ocurre porque hay un pluralismo de base que no está organizado por los obispos. Entonces, la ventaja de la Iglesia católica

es precisamente su pluralismo, un pluralismo que no corresponde solo a cada país, sino a la era global en general. El catolicismo filipino, por ejemplo, puede responder mejor al pentecostalismo filipino que cualquier otra doctrina; de la misma manera, los carismáticos brasileños pueden responder mejor al pentecostalismo brasileño que cualquier otra doctrina. Se trata de un pluralismo católico global que está basado precisamente en estos procesos de interculturación que tuvieron lugar en la primera fase de la modernización. Esta riqueza intercultural de la Iglesia católica global podría haber sido mucho más fuerte si no se hubiera suprimido a los jesuitas, que practicaban un modelo de interculturación del catolicismo con los ritos de otras culturas ya desde los siglos XVI y XVII (lo hicieron con el catolicismo chino, el japonés, el indio, el guaraní, etcétera). José de Acosta, por ejemplo, en el catecismo de Lima (que es equivalente al catecismo de Trento), hizo traducir el catecismo del latín a tres idiomas (al español, al quechua y al aimara), porque, como él mismo dijo, «para evangelizar al indio no hace falta hispanizarlo, se puede evangelizar con el quechua y el aimara sin hispanizarlo, sin colonizarlo». En eso consistió también el experimento guaraní, fue precisamente un experimento de inculturación religiosa sin colonización hispana. Todo este esfuerzo, por desgracia, fue destruido por el proceso de romanización introducido por la *propaganda fidae*, que se creó precisamente para quitar las misiones de los que eran los dos modelos alternativos: el modelo de los nacionalismos católicos (o hablo portugués, o español, o francés) que competían entre sí, y ese otro modelo de coordinación sin centralización basado en el pluralismo intercultural de los jesuitas. Este último modelo fracasó, porque cuando los jesuitas regresaron a Roma ya no tenían ese poder. Los jesuitas se habían convertido en los agentes de la organización global, del pluralismo global católico, ecuménico. Fue el primer pentecostés global, y tenemos que mantener esa catolicidad, que nos da una ventaja enorme en nuestra era secular global.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter (2014). *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlín: De Gruyter.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2000a). *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Boloña: II Mulino
- Casanova, José (2000b). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

LA SECULARIZACIÓN EN CUESTIÓN. ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

Alessandro Caviglia, Pontificia Universidad Católica del Perú

La expresión «secularización» y el fenómeno social, político y filosófico que representa han tenido muchas interpretaciones. Los sectores más conservadores han considerado que se trata de un proceso nefasto que ha tenido lugar en las sociedades occidentales a raíz de la modernidad, la Revolución Francesa y la cancelación de las formas políticas, sociales y de pensamiento que campaban durante la Edad Media. Si consideramos que no existe una sino muchas modernidades, tanto en sentido diacrónico como en sentido sincrónico, podemos percibir que durante la primera modernidad y la modernidad expresada por los enciclopedistas, por Rousseau¹ y los inspiradores y agentes de la Revolución Francesa, la secularización era entendida del mismo modo en que los sectores conservadores la están entendiendo. Pero en la Ilustración alemana y en otros momentos del proceso de modernización de la cultura, la secularización es entendida de diferentes maneras.

Esta diversidad inherente al mismo proceso de la modernidad ha dado pie a una forma alternativa a la interpretación conservadora de lo que representa la secularización. Así, se señala que, lejos de significar una erosión de lo religioso dentro del campo social, se trata de un reacomodo de la relación entre lo político², lo social y lo religioso. Dicho reacomodo resultaría ser una ganancia frente a lo anterior,

¹ Rousseau (1989) defendió la idea de reemplazar las religiones estatutarias por una religión civil que asegurara el compromiso de los ciudadanos con un sistema político republicano. Sobre la base de esta herencia de pensamiento político, se articuló el esquema de la laicidad de la República Francesa, que considera que lo religioso no debe tener ninguna presencia en la esfera pública. Aquí, la «esfera pública» es entendida como la suma de la esfera política del Estado y la esfera social de la sociedad.

² En el presente trabajo entenderé lo político de dos maneras bien definidas. En primera instancia, como la esfera de lo estatal; en segunda instancia, como la acción que brota de parte de la esfera social y que se encuentra dirigida a hacer valer los derechos y las libertades de todos los implicados en una instancia de gobernancia, ya sea estatal, internacional o transnacional. Lo político se opone

pues permite el desarrollo de las libertades tanto para las personas que tienen creencias religiosas como para quienes abrazan el ateísmo, el agnosticismo o la indiferencia en cuestiones religiosas.

1. SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARIZACIÓN

El teólogo estadounidense David Tracy ha utilizado el término «postsecularización», señalando que, en los tiempos de la modernización contemporánea, la sociedad ya no padece de una privatización o erosión, sino de una reubicación de lo religioso.

Así, Tracy señala lo siguiente:

En los últimos diez años son tres los temas de los que me he ocupado más intensamente: la naturaleza pública de la teología, la realidad religiosa de la confianza fundamental y el significado del pluralismo teológico. El tema de la naturaleza pública de la teología es un tema familiar. La expresión taquigráfica para un problema cultural al que esta cuestión apunta es *privatización de la religión*. Una de las preocupaciones fundamentales de todo pensador religioso es que la religión es frecuentemente tratada como cualquier otra opción privada, con efectos meramente privados. Sin embargo, ninguna de las grandes religiones, entendida adecuadamente, puede aceptar una autocomprensión privatizada. Teólogos de todas las religiones monoteístas se dan cuenta que el compromiso fundamental con Dios exige que expresemos esta creencia teísta de manera que pueda hacerse pública y no solo para nosotros mismos o para un grupo religioso particular. Ningún teólogo cristiano o judío atento al teocentrismo radical que está en el corazón de la teología puede permanecer tranquilo con la opción social de que las convicciones religiosas son «puras preferencias personales» u «opciones privadas» (1981a).

De esta manera, resulta claro que lo que Tracy piensa como postsecularización es la oposición tanto a la privatización de lo religioso como a la fusión entre la religión y el poder político. La alusión de Tracy a la exigencia de expresar «esta creencia teísta de manera que pueda hacerse pública y no solo para nosotros mismos o para un grupo religioso particular» no supone en ningún sentido que dicha expresión «pública» signifique «integrarse al poder estatal», debido a que esto entraría en colisión con la defensa del pluralismo que el teólogo norteamericano representa (al respecto, véase, entre otras obras, Tracy, 1975; 1981b; 1987; 1990; Tracy & Cobb, 1983). Así, se abren tres posiciones importantes utilizando la oposición entre secularización y postsecularización:

a la actividad político-partidaria, que se encuentra dirigida a buscar imponer los intereses de un sector sobre el resto de la sociedad.

- a) La concepción conservadora que combate la secularización porque la interpreta como una erosión o privatización de la religión dentro de las sociedades modernas. La propuesta conservadora es la de volver a la situación premoderna en la que imperaba el Estado confesional y el integrismo dentro de las sociedades occidentales.
- b) La concepción del «secularismo humanista positivista» que se levanta en pie de lucha contra todo lo que pueda significar la religión.
- c) La llamada postsecularización que propone reubicar la religión y lo religioso dentro de las sociedades contemporáneas y abrirles un espacio en la esfera pública, pero no en la esfera política.

En este sentido, es importante tener claro que la propuesta supone darle carta de ciudadanía a la religión en el ámbito de lo social, pero dejarla fuera del ámbito de lo político.

Frente a estas tres posiciones, es necesario hacer algunos comentarios:

- 1) La comprensión de la postsecularización como una vuelta al vínculo de la religión con el poder político es una opción que se encuentra fuera de lugar. Ello no sería postsecularización (en el sentido de un aprendizaje de los aportes de la secularización), sino que se trataría de una posición presecular que buscaría un retorno a la Edad Media, pero a través de nuevos recursos como, por ejemplo, la posición dominante en un mundo de globalización financiera.
- 2) La «secularización humanista positivista» es una forma de conservadurismo religioso invertido, de manera que comparte los mismos presupuestos. Por esa razón, no es posible identificar la «secularización» con la «secularización humanista positivista». Las conexiones entre esta posición y el pensamiento conservador de índole religioso serán aclaradas en breve.
- 3) La postsecularización se puede identificar perfectamente con una concepción liberal de la secularización, debido a que ambas defienden las mismas posiciones básicas, a saber: a) la no privatización de la religión, b) la presencia de la religión en la esfera pública y c) la separación entre religión y Estado.

2. UNA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN

Con el fin de tener un criterio respecto de la secularización, propondré una teoría de la secularización. Esta surgirá de la conexión de las ideas que John Dewey presenta en su libro *Una fe común* y de la teoría de la secularización que Charles Taylor presenta en su libro *La era secular*.

2.1. Primer paso de la teoría de la secularización: la cuestión del lugar

De acuerdo con Dewey, es necesario establecer una distinción entre el término «religión» y el término «religioso». El término «religión» representa a una institución social organizada para llevar a la práctica la vivencia de la experiencia religiosa. Como toda institución, la religión tiene sus normas, su estructura jerárquica y sus prácticas, las cuales realizan el juego paradójico de hacer posible a la experiencia religiosa y, a la vez, limitarla. Lo religioso, en cambio, representa a la vivencia de la experiencia religiosa sin las limitaciones que exige su institucionalización.

De esta manera, Dewey señala, teniendo en cuenta la crisis de las instituciones religiosas de su época, lo siguiente:

Se supone generalmente que la persona que no acepta cualquier religión demuestra con ello que es una persona irreligiosa. Pero es concebible que la crisis presente de la religión esté estrechamente unida al hecho de que las religiones impiden en la actualidad, a causa del peso de las cargas históricas, el que la cualidad religiosa de la experiencia llegue a la conciencia y halle la expresión adecuada a las condiciones actuales, intelectuales y morales. Creo que así es. Creo que hay muchas personas a las que les repele tanto lo que existe como religión, por sus implicaciones intelectuales y morales, que no se dan cuenta de actitudes propias que, si fructificasen, serían genuinamente religiosas. Espero que esta observación pueda ayudar a aclarar lo que quiero dar a entender con la distinción entre «religión» como sustantivo y «religioso» como adjetivo.

Para ser un poco más explícito, una religión [...] siempre significa un cuerpo especial de creencias y prácticas que tienen cierta organización institucional, tolerante o intolerante. Por el contrario, el adjetivo «religioso» no indica nada con respecto a una entidad indefinible, ya institucional o sistema de creencias. No denota nada que se pueda indicar específicamente, como se puede hacer con una religión histórica o Iglesia existente. Pues no denota nada existente de por sí, o que pueda ser organizado en una forma de existencia particular y distintiva. Denota actitudes que pueden adoptarse hacia todo objeto y todo fin o ideal propuesto (2005, pp. 18-19).

De modo que, especialmente en vista de la crisis de las instituciones religiosas, se hace necesario distinguir el término «religión» como sustantivo del término «religioso» como adjetivo; es decir, se vuelve urgente distinguir la religión de lo religioso a fin de poder liberar la fuerza que lo religioso tiene en la vida de las personas de aquellas instituciones religiosas que, por sus fracasos como instituciones, coaccionan dicha fuerza. Ciertamente, la experiencia actual en Occidente, especialmente en Europa y en los Estados Unidos, no se aparta mucho de la situación que percibe Dewey en su momento. Muchas personas abandonan las iglesias, no porque hayan perdido su fe, sino porque han perdido la confianza

en las instituciones. Esta pérdida de confianza tiene una serie de razones, entre las que destacan la corrupción de las instituciones y el endurecimiento de las mismas frente al mundo contemporáneo.

Más adelante, Dewey continúa profundizando en esta distinción entre «religión» como sustantivo y «religioso» como adjetivo, prefigurando lo que significa la liberación de lo religioso respecto de las religiones institucionalizadas:

La diferencia entre una experiencia que tenga una fuerza religiosa en cuanto afecta los procesos de la vida, y la experiencia religiosa como una cosa aparte, me da ocasión de hacer referencia a una observación anterior. Si esta función se viera libre, por emancipación de la dependencia de los tipos específicos de creencias y prácticas, de esos elementos que constituyen una religión, muchos individuos hallarían que las experiencias capaces de producir una adaptación a la vida mejor, más duradera y profunda no son tan raras ni poco frecuentes, como generalmente se cree. Ocurren con frecuencia en relación con muchos momentos de la vida. La idea de los poderes invisibles tomaría el significado de todas las condiciones de la naturaleza y la asociación humana que apoyan y profundizan el sentido de los valores que lo sostienen a uno a través de los períodos sombríos y desesperados, hasta el punto que pierden su usual carácter depresivo (2005, pp. 23-24).

Por su parte, Charles Taylor ha ofrecido últimamente una distinción de suma utilidad para complementar y precisar la distinción ofrecida por Dewey. Se trata de la distinción entre a) el poder político de las iglesias institucionalizadas en la sociedad, b) el repliegue de la religión al ámbito privado y c) el cambio de interpretación de la religión. A partir de esta distinción, Taylor nos ofrece una teoría respecto de la secularización que puede ser sumamente útil. En su libro *La era secular*, señala lo siguiente:

Aquí ingresamos en el terreno de la «teoría de la secularización». Esta teoría se ha ocupado principalmente de explicar diversas facetas de la secularidad 1 (el repliegue de la religión en la vida pública) y 2 (el declive de la creencia y la práctica), pero, obviamente, va a haber muchos solapamientos entre estas facetas y la secularidad 3 (el cambio de las condiciones de la creencia) (2015, tomo II, p. 198).

Aunque Taylor no realiza la distinción entre la religión y lo religioso que sí realiza Dewey, su análisis es perfectamente compatible con ella. Cuando se trata comúnmente de la secularización se piensa, en primer lugar, en la pérdida del poder político de las iglesias (es decir, de la religión) en las sociedades modernas y contemporáneas. A diferencia de la Edad Media, desde el advenimiento de la modernidad la religión (es decir, la Iglesia que expresa la religión institucionalizada)

ya no controla el poder político, pues se ha logrado adquirir la conquista de lo que el Estado laico significa, con lo cual se ha puesto en pie de igualdad a todos los ciudadanos.

De esta manera, la secularización, entendida como se expresa en a), se presenta como un proceso político y no tanto religioso. Ahora bien, la consolidación de la modernidad no solo ha significado retirar la religión de la esfera política del Estado, sino que también ha implicado un proceso de reflexión tanto respecto de la relación entre la religión o lo religioso y la sociedad, como también respecto de la misma forma de comprender la religión y lo religioso. Este doble proceso de reflexión ha llevado a los puntos «b» y «c» que Taylor señala: la religión y lo religioso han sido desplazados del ámbito político al ámbito privado y se los ha reubicado en el ámbito social. Con esto, la secularización se manifiesta como un proceso religioso, pues implica una reflexión de lo religioso sobre sí mismo y una interpretación teológica de lo que esta significa, tal como lo presenta Johann Baptist Metz en su *Teología del mundo* (1971).

Si tomamos en cuenta los aportes de Taylor y de Dewey como pasos para una teoría respecto de la secularización, veremos que esta puede prefigurarse en los cuatro pasos siguientes:

- 1) El repliegue de la religión en la vida pública. Movimiento político de separación entre Estado y religión. Este movimiento político ha llevado a una controversia política entre los adversarios y los partidarios de la laicidad en las sociedades modernas y contemporáneas.
- 2) El declive de la creencia y la práctica, pero, obviamente, muchos solapamientos entre estas facetas y la secularidad. Movimiento social de reubicación de la religión y de lo religioso en el seno de la sociedad y del ámbito privado. Aquí, por lo social se entiende lo público no estatal. En este ámbito, son legítimas dos formas de expresión de la religión y lo religioso: a) las manifestaciones propiamente religiosas sin apoyo alguno de las instancias del Estado, pero con el permiso de estas y respetando los derechos fundamentales de los implicados directamente y los afectados; b) el uso del mecanismo político de la estipulación que permite presentar demandas políticas revestidas de un lenguaje religioso.
- 3) El cambio de las condiciones de la creencia. Primer paso en la reflexión sobre la religión y lo religioso. Dicha reflexión se instala en Occidente con el advenimiento de la modernidad, entendida esta última como un proceso de reflexión respecto de la subjetividad y de los diferentes aspectos de la sociedad. Como fruto de esta reflexión se produce una modificación respecto de la comprensión de la religión, la cual supone una forma crítica de relacionarse con el dogma.

4) Distinción entre la religión y lo religioso. Segundo paso en la reflexión sobre la religión y lo religioso. En este segundo giro, la reflexión crítica se profundiza y se libera lo religioso de la religión. Este último paso abre las puertas al llamado patriotismo cívico, en el sentido de que el vínculo de los ciudadanos con la democracia puede entenderse como una religión civil reflexiva, pues no se trata de una religión en sentido estricto (como conjunto de instituciones y jerarquías), sino de la relación entre ciudadanos dentro de la democracia, relación que tiene el carácter de lo religioso en el sentido en el que Dewey lo presenta³. La religión civil reflexiva se distingue de lo propuesto por Rousseau en que esta no combate la presencia de lo religioso dentro de la esfera pública y no defiende la privatización de la religión, sino que fomenta el compromiso ciudadano como si fuese una exigencia religiosa. La religión civil reflexiva se acerca a la manera en la que los griegos entendían sus creencias religiosas, a saber, como una forma de afirmar sus compromisos cívicos.

2.2. Segundo paso de la teoría de la secularización: la cuestión política

Ahora bien, una teoría de la secularización debe dar un giro que permita entender lo que está en juego en este proceso. Normalmente se piensa la cuestión de la secularización como el problema del *lugar* que debe tener la religión dentro de una sociedad democrática y plural. Pero esta perspectiva es engañosa, pues incluso si la religión se mantiene en el espacio privado, puede plantearse con pretensiones de influir en el ámbito del Estado. Por eso es necesario un cambio de enfoque que permita entender la secularización en términos de *acciones dirigidas a*, en vez de entenderla en términos de *lugar*. La pregunta es si las religiones ubicadas en el ámbito privado tienen la pretensión o no de influir en el espacio social y en el Estado.

Esto supone la pregunta por el poder y el uso del mismo, es decir, la cuestión política. La actividad de dirigir las acciones de una institución hasta una meta determinada es política. Desde este enfoque de la secularización, esta se entiende no solo como una política orientada a ubicar la religión en un *lugar* determinado, sino también como el intento de la acción política de *dirigir u orientar* a las instituciones hacia una meta determinada. Así, podemos ver que la secularización tiene dos caras:

- a) aquella orientada a ubicar la religión en un lugar determinado;
- b) aquella orientada a plantear un esquema normativo de «acciones dirigidas a» para las mismas instituciones religiosas.

³ Respecto de la conexión entre lo religioso y la ciudadanía y de las distinciones incorporadas la siguiente sección (2.2.), estoy en deuda con Ronald Reyes.

Esto quiere decir que el enfoque de la secularización como orientada a ubicar la religión en un lugar determinado es un enfoque político. En este sentido, este enfoque se inserta dentro del enfoque de la secularización como orientada a plantear un esquema normativo de «acciones dirigidas a» para las mismas instituciones religiosas. De esta manera, tomar exclusivamente el enfoque conectado con la metáfora del lugar resulta limitado, pues no permite percibir la totalidad de implicaciones políticas que tiene la secularización.

Teniendo en cuenta b), entendemos que las religiones, al ser instituciones, se plantean la cuestión del poder político tanto hacia dentro como hacia fuera de sí mismas. Hacia dentro, la cuestión del poder político se encuentra en la forma de su organización: la estructura jerárquica que incorpora la misma institución y la forma en que la jerarquía ejerce dicho poder sobre el resto de los miembros de la institución. Hacia afuera, la institución religiosa tiene pretensiones políticas respecto de la sociedad y el Estado. Ya sea que se plantee la necesidad de tener influencia en la sociedad y el Estado, ya sea que se plantee no influir en ambas esferas, la decisión que se asuma es siempre política.

Al mismo tiempo, la apuesta de Dewey consistía, como vimos, en liberar lo religioso de la religión para poder abrir las puertas al compromiso de los ciudadanos con la democracia en una religión civil reflexiva. Este proceso de liberación de lo religioso es de naturaleza política y supone una acción dirigida a fortalecer el compromiso ciudadano.

Esta teoría respecto de la secularización, en sus dos pasos, nos ofrece un punto de vista crítico respecto de dos visiones sobre este proceso, que corren en paralelo y constituyen un conflicto político en las sociedades occidentales contemporáneas: la visión conservadora y la visión liberal.

3. VISIÓN CONSERVADORA Y VISIÓN LIBERAL DE LA SECULARIZACIÓN

Denominaré «concepción conservadora de la secularización» a aquella que entiende dicho proceso como una erosión de lo religioso dentro de la sociedad. En cambio, utilizaré el término «concepción liberal de la secularización» para referirme a aquella que entiende dicho proceso como el de la acomodación de la relación entre lo político, lo social y lo religioso.

3.1. La visión conservadora de la secularización

La concepción conservadora rechaza la teoría de la secularización que he esbozado arriba tomando las ideas de Charles Taylor y John Dewey. En contra de esta, quienes defienden esta posición señalan que esta representa un fenómeno pernicioso que se ha producido en la modernidad y que consiste en la erosión de lo religioso dentro

de la sociedad. En virtud de dicha erosión, el Estado se separa de la religión, se produce el fenómeno de la laicidad del Estado y, con ello, se derrumba la posibilidad de justificar el poder político recurriendo a la creencia religiosa. Al mismo tiempo, la religión se retira de la sociedad, de tal manera que las explicaciones científicas y el orden social ya no pueden basarse en explicaciones religiosas, a la vez que desaparecerían las manifestaciones religiosas dentro del ámbito social. Pero, desde esta perspectiva, se llega aún más lejos y se señala que las personas abandonarían los templos y la creencia religiosa desaparecería de los hogares, de los corazones y las mentes de las personas. De esta manera, la concepción conservadora de la secularización señala que esta representa un proceso de expulsión de lo religioso en todos los ámbitos de la vida de los hombres y las mujeres dentro de las sociedades modernas y contemporáneas.

Desde esta perspectiva, lo mejor que podríamos hacer es reactualizar formas de articulación entre el poder político y la religión que han existido antes del advenimiento de la modernidad. Muchas personas proponen, tal como lo hace Eduardo Hernando, que deberíamos apoyar el Estado confesional (Haro, Hernando & Caviglia, 2006; Hernando, 2015). Pero, en la misma línea de pensamiento, grupos como los denominados grupos provida —los cuales rechazan el aborto en todas sus formas (incluso el terapéutico), la unión civil, el matrimonio para todos y la eutanasia, entre otros temas sensibles— se pronuncian en nombre de la defensa de los principios que brotan de su manera de interpretar la religión. Al mismo tiempo, acusan a quienes apoyan las cuestiones que ellos rechazan de ser «humanistas secularizantes», es decir, de tener como agenda política la desaparición de la religión.

Sin embargo, esta actitud frente a la secularización no es defendida solo por grupos religiosos conservadores radicalizados, sino también por grupos que ven en toda forma de manifestación de lo religioso una amenaza para el progreso social. Grupos como la Sociedad Secular y Humanista del Perú, liderada por Helmut Kessel comparte con sus adversarios, los religiosos conservadores radicalizados, los mismos presupuestos respecto de la secularización y de la religión⁴. Para ambos grupos, la secularización supone una expulsión de lo religioso de todo ámbito de la vida de las personas. Sin embargo, mientras los primeros consideran que ello sería algo sumamente positivo, para los segundos la secularización sería sumamente pernicioso. Para personas como Kessel, la religión se ha opuesto a que las personas conquisten ciertos derechos sumamente importantes, como el de la unión civil, el del matrimonio para todos y el de la eutanasia. Por ello, la suerte de las personas

⁴ Respecto de la posición de Kessel, véase el debate que mantiene con Rafael Fernández en *La mangana prohibida* (Sociedad Secular y Humanista del Perú, 2014).

sería mejor si la religión dejase de tener adeptos. Sería interesante saber si los defensores de esta postura consideran que el combate contra la religión significa pugnar por una mejor distribución de la riqueza y del poder político. Aunque las personas que piensan como Kessel comparten el positivismo de Marx, sospecho que ellos no aceptarían el espíritu crítico que el filósofo alemán proyectaba sobre la sociedad capitalista. El foco de su crítica a la religión se diferencia de la que proviene del filósofo alemán. Para Kessel, el problema de la religión es que pretende hacer afirmaciones científicas que los métodos científicos aceptados rechazan. De esta manera, el foco de la crítica es epistemológico, es decir, la religión pretende decir cosas sobre los hechos científicos del mundo que la ciencia muestra que son falsas. En cambio, el punto de la crítica de Marx a la religión es de índole social: el discurso religioso sería una construcción ideológica que se usa para justificar un sistema de dominación injusto.

Un antecedente interesante de la posición que Kessel y otros están defendiendo respecto de la creencia religiosa se encuentra en William Clifford, en su texto *La ética de la creencia*, el cual fue originariamente una conferencia presentada en el contexto del debate con William James respecto de la legitimidad de la fe voluntariamente aceptada. En dicho debate, James presentó su célebre texto *La voluntad de creer*. En su crítica a la religión, Clifford examina si nos encontramos legitimados a abrazar una creencia que no tiene como base una evidencia. En el contexto positivista en el que se mueve el pensamiento de Clifford, el término «evidencia» significa «evidencia científica», de manera tal que si no la tengo respecto de Dios —que sería el objeto de la creencia religiosa—, toda religión se encuentra desacreditada. De esta manera, señala lo siguiente:

La creencia es profanada cuando se la entrega a afirmaciones no probadas y no cuestionada para el solaz y placer privado del creyente [...]. Aquellos que protejan la pureza de su capacidad de creer con un cuidado celoso y fanático, de manera que nunca recale en un objeto sin valor y provoque una mancha que nunca pueda ser eliminada, merecen los parabienes de los demás [...]. Si [una] creencia ha sido aceptada basándose en evidencia insuficiente, el placer es robado [...]. Es un placer pecaminoso, porque se consigue burlando nuestro deber para con la humanidad. Ese deber es protegernos de tales creencias como de la peste, que puede en poco tiempo adueñarse de nuestro propio cuerpo y después extenderse al resto de la ciudad [...]. Creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo (Clifford & James, 2003, pp. 146-147)⁵.

⁵ He reproducido el resumen que realiza James de la posición de Clifford en *La voluntad de creer*. Estas ideas se expresan, asimismo, en el texto de Clifford (Clifford & James, pp. 98-102).

Con esto nos hemos colocado en el corazón del presupuesto compartido entre ambos sectores respecto de la religión, a saber, ambos consideran que la religión y la ciencia compiten respecto de quién tiene la descripción adecuada de la realidad. La posición de quienes comparten el punto de vista de Clifford y Kessel es que solo a partir de las ciencias, asumidas al estilo positivista, es posible describir la realidad y demostrar que en ella no hay Dios. En el caso de contemporáneos como Kessel, se ha aprovechado las reediciones del evolucionismo y se ha hecho una lectura particular de las neurociencias. Desde la otra trinchera, se ha apuntado a utilizar los argumentos de algunas teorías sobre la física y de la cosmología para afirmar que detrás de los elementos indeterminados de la realidad se encuentra la mano oculta de Dios prefigurando la realidad, o se defiende que —como señalan los grupos más radicales— los textos sagrados deben ser asumidos como textos científicos. Además, ambos puntos de vista comparten la idea de que la religión consiste en una suerte de conocimiento de un elemento trascendente de carácter sobrenatural. Desde el positivismo ateo, dicho conocimiento no sería posible de alcanzar por medio de los métodos científicos ni de ninguna otra manera. Por lo tanto, la religión quedaría descalificada. En cambio, los defensores de la posición conservadora sostienen que es posible demostrar la existencia de Dios, en tanto ser sobrenatural, a través de alguna teoría científica o recurriendo a algún vericuerdo pseudofilosófico. La cuestión de acceder a la demostración de la existencia de Dios es algo que forma parte del corazón de las posiciones conservadoras sobre la secularización.

El debate entre los positivistas y los conservadores religiosos se ha reeditado en el llamado debate —presentado por Habermas— entre el naturalismo científico y la ortodoxia religiosa. De acuerdo con el filósofo alemán, «dos tendencias opuestas caracterizan la situación de nuestra época: la expansión de la imagen naturalista del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas» (2006, p. 9). La naturalista es una imagen científica de la realidad que es heredera de la concepción positivista de la relación entre la ciencia y el mundo y que, por lo tanto, rechaza la posibilidad de darle un lugar a la creencia religiosa en el orden de comprensión de las cosas. Esta concepción naturalista ha dado pie a que se puedan realizar avances significativos en la biogenética, las neurociencias y la robótica. Sus consecuencias prácticas se expresan en los avances terapéuticos y eugenésicos. Sin embargo, con su difusión se abre camino a una «autocomprensión de las personas objetivada en el modo de las ciencias de la naturaleza» (p. 9) que se reduce a los fenómenos observables y fomenta la autoinstrumentalización. Ciertamente, la discusión no se encuentra en el plano de si las operaciones del espíritu humano dependen enteramente de sustratos orgánicos, sino, más bien, se centra en la pregunta respecto de cuál es la forma correcta de naturalizar el espíritu y la evolución cultural.

En la otra orilla se encuentra la inesperada revitalización y la politización a escala mundial de las comunidades y tradiciones religiosas. Esta revitalización puede encontrar un impulso doble: el avance del naturalismo científicista acompañado del fenómeno de la globalización financiera que ha adquirido fuerza renovada a raíz de la caída del Muro de Berlín, con la consecuente descolocación de las culturas y las religiones a escala mundial. El fenómeno de la globalización ha generado el problema de que las culturas y las religiones ya no saben cuál es su lugar en el mundo contemporáneo, de modo que han exacerbado sus exigencias y sus posiciones en todo el planeta. En Occidente, el naturalismo científicista ha exacerbado de manera adicional a las ortodoxias cristianas respecto de los temas morales que se encuentran en juego⁶.

Tanto el naturalismo científicista como la exacerbación de las ortodoxias cristianas en Occidente van a contrapelo del proceso de reflexión que representa el proceso de modernización. Tal como lo señala adecuadamente Habermas, ambas posiciones hacen a un lado la reflexividad necesaria para asumir una comprensión falibilista de sus propias convicciones, de manera que se instalan en trincheras inamovibles desde las cuales luchan a muerte. En otras palabras, asumen sus convicciones con la actitud de quien está instalado en la torre de la verdad absoluta y, con ello, enturbian tanto el debate de ideas como la discusión política.

3.2. La visión liberal de la secularización

A diferencia de la visión conservadora de la secularización, la visión liberal ve en ella un proceso positivo dentro de las sociedades contemporáneas, de manera que comparte la teoría de la secularización que he presentado arriba. Esta implica la separación de la Iglesia y el Estado, pero, a diferencia de la visión conservadora, considera que la modernización de las sociedades occidentales supone la reubicación de la religión dentro de la sociedad y al interior de las familias y los grupos religiosos.

⁶ Terry Eagleton (2011) ha presentado con lucidez el debate entre el naturalismo científicista y la ortodoxia cristiana. Eagleton realiza una crítica a Richard Dawkins y a Christopher Hitchens. Dawkins niega la existencia de un Dios creador y personal en su libro *El espejismo de Dios*. En dicha obra enfrenta la posición clásica de la ortodoxia cristiana que se conoce como creacionismo utilizando los recursos de la teoría evolutiva. Como es sabido, la teoría creacionista señala que la descripción de la creación que aparece en el libro del *Génesis* es verdad científica. A esto, Dawkins contraponen los aportes de la escuela evolutiva, la cual presenta el desarrollo de las especies como un proceso evolutivo a fin de adaptarse al medio y sostiene que, como fruto de esa evolución, ha devenido el ser humano. Christopher Hitchens también rechaza la creencia en Dios basándose en la idea de que no existe evidencia científica de su existencia. La posición que defiende Eagleton es que el dilema entre el naturalismo científicista y la ortodoxia cristiana que abraza el creacionismo es falso. Abrazando el falibilismo pragmático, Eagleton señala que las cuestiones de creencia religiosa no se mueven en el registro de la comprobación científica.

Esto supone la posibilidad de la manifestación de lo religioso dentro del ámbito público, pero no en la esfera de lo estatal. Esta manifestación se puede realizar de dos maneras diferentes: por medio de rituales religiosos dentro de la sociedad o por medio del mecanismo que John Rawls denomina «estipulación».

De esta manera, si entendemos la secularización como un proceso de reacomodo reflexivo del lugar de la religión y de lo religioso dentro de las sociedades contemporáneas, tendremos una base para plantear un punto de vista de carácter político que nos permita presentar con mayor claridad el lugar de la religión en el mundo contemporáneo. En primer término, hemos de establecer la distinción entre el plano propiamente político y el plano propio de la sociedad. El plano político corresponde al Estado, mientras que el social corresponde a la sociedad. Esta distinción no implica que desde la sociedad no se pueda plantear exigencias políticas. De hecho, muchas de las demandas políticas que provienen de la sociedad, e incluso de las iglesias y comunidades religiosas, tienen plena validez política: lo importante es poder esclarecer bajo qué condiciones es eso posible. Tanto la presencia de lo religioso en el plano de la sociedad como la posibilidad de que a partir de las comunidades religiosas se puedan plantear exigencias políticas hace pensar en las posibilidades de una forma razonable de postsecularización.

En el plano político del Estado, es necesario que se imponga un principio de neutralidad respecto de lo religioso y las religiones. Además, el Estado debe distribuir de manera igualitaria derechos y libertades respecto de la creencia y la no creencia religiosa. Estas dos exigencias son necesarias para hacer valer dos principios fundamentales: el de la igualdad moral de las personas y el de la libertad de conciencia. Esto es lo que caracteriza la laicidad del Estado. La quiebra de esta representa una forma de discriminación que genera ciudadanos de primera y segunda clase. Ciertamente, es posible pensar en otras formas de discriminación posible (por razones de lengua, etnia, cultura, condición socioeconómica, entre otras), pero un esquema político que combata todas estas posibles formas de discriminación supone insertar el modelo de laicidad en una concepción más amplia de la justicia. Por otra parte, los dos principios señalados (el de la igualdad moral y el de libertad de conciencia) tienen su justificación en una argumentación reconstructiva según la cual ambos principios no son necesarios, pero tampoco arbitrarios. Ambos representan ganancias de la reflexión política y moral desarrollada históricamente en Occidente y se trata de principios que pueden ganar apoyo en otros contextos. De acuerdo con esta argumentación, estos principios son ganancias del proceso de reflexividad que la modernidad significó, proceso con el que se dejó atrás tanto el régimen de prerrogativas especiales (propias del Antiguo Régimen) como las guerras de religión en Europa durante el siglo XVII.

En el ámbito de la sociedad, la religión tiene derecho a expresarse en virtud de la libertad de creencia y no creencia religiosa. Podemos distinguir dos formas de manifestación de lo religioso en la esfera social. La primera es a través de manifestaciones culturales o rituales, como las procesiones y otras formas, siempre que a) no se realicen con financiamiento público, b) se realicen con la autorización de la autoridad civil pertinente y c) se respeten los derechos de los demás ciudadanos (por ejemplo, una procesión religiosa se debe realizar sin afectar el libre tránsito de las personas). La segunda forma se realiza a través del mecanismo que John Rawls denomina *estipulación* y que consiste en presentar exigencias políticas revestidas de un lenguaje religioso.

De esta manera, Rawls señala lo siguiente: «[E]n el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas [...] para sustentar lo que ellas proponen» (2002, p. 177)⁷. De este modo, las autoridades y los fieles de una comunidad religiosa pueden presentar demandas políticas frente al Estado. Una demanda política es aquella que se presenta en defensa de los derechos y las libertades de todos los ciudadanos, independientemente de que se trate de miembros de la comunidad religiosa en cuestión.

4. LA RELIGIÓN, LO RELIGIOSO Y LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

A partir de la distinción de Dewey entre la religión y lo religioso, ha quedado un residuo conceptual que vale la pena presentar a fin de tener presente un elemento importante. Esta distinción permite darle un giro productivo a la idea de religión cívica presentada por Rousseau, a fin de liberarla de su vinculación con la posición de secularización dura que expulsa lo religioso del ámbito social. Este giro se realiza por medio de una serie de pasos. El primero consiste en la misma distinción entre la religión y lo religioso, tal como la ha presentado Dewey. El segundo paso consiste en conectar el sentimiento de lo religioso no solo a la creencia religiosa, sino también a los vínculos cívicos entre las personas dentro de una sociedad democrática marcada por el hecho del pluralismo. El tercero y último paso supone colocar la creencia religiosa en el campo de lo privado y dejar en el ámbito social el vínculo cívico cargado de significación religiosa. De esta manera, una persona

⁷ La teoría sobre la estipulación desarrollada por Rawls se diferencia de la parte correspondiente de la teoría sobre la secularización desarrollada por Taylor. Para el filósofo canadiense, la interpretación de la creencia permite que una persona participe de la actividad política por motivaciones religiosas que contienen exigencias universalizables, pero despojando su discurso de todo ropaje religioso. En cambio, la *estipulación* supone la utilización de un discurso religioso en la esfera política a fin de expresar la exigencia respecto de los derechos y las libertades de todos.

que es creyente debe activar una doble lealtad: por un lado, aquella que tiene para con su creencia religiosa en el ámbito privado y, por otro, aquella que tiene para con la democracia en el ámbito de la sociedad.

Esta reformulación de la idea de religión civil tiene como objetivo liberar las fuerzas de la religiosidad para fortalecer el compromiso con la democracia. La liberación de lo religioso de la religión permite fortalecer el compromiso con las instituciones democráticas y la forma de vida propia de la democracia, pero no anula la presencia de lo religioso en la esfera pública. Sin embargo, este giro pone en entredicho la presencia de las religiones en la esfera pública. La distinción de Dewey exige que afinemos la investigación al respecto, a fin de ver si es posible otorgarle algún lugar a la religión dentro de la esfera pública democrática, y, de tener algún lugar, determinar cuál sería este.

5. PLURALISMO CRÍTICO

A fin de profundizar en esta comprensión de la secularización, propongo articular un criterio que nos permita examinar con mayor precisión aquellas exigencias que la modernización de la cultura impone a los grupos de creencia religiosa, a fin de que puedan encajar en las condiciones de pluralismo y reflexividad propias de las sociedades contemporáneas. Con el propósito de aproximarnos a dicho criterio, propongo el concepto de «pluralismo crítico», elaborado sobre la base de una reflexión inspirada en Kant en torno al concepto de «pluralismo razonable» presentado por Rawls en su *Liberalismo político* (1996).

La modernización de la cultura incluye no solo un proceso de racionalización, tal como Weber lo presentaba, sino además uno de reflexión. Esto representa un ejercicio de pensamiento que toma como objeto las convicciones adquiridas tanto por medio de la tradición como por medio de las concepciones religiosas y las somete a crítica. Dicho proceso supone problematizar las convicciones, las cuales han sido adquiridas y tomadas de manera «natural», con el fin de que puedan encajar con las exigencias políticas de una sociedad contemporánea marcada por el hecho del pluralismo. En este proceso de crítica, los diferentes grupos de creencia religiosa se encuentran forzados a limitar sus expectativas con el objetivo de encajar sus doctrinas con las de otros en el marco de relaciones entre ciudadanos libres e iguales.

El giro crítico operante en este proceso exige a los creyentes asumir que no les es posible tener un conocimiento sobre los objetos metafísicos que los dogmas de sus diferentes religiones contienen, pasando así a aceptar que sobre ellos solo es posible pensar, pero no es posible conocer objetivamente. De esta manera, en este giro, las personas que abrazan una creencia religiosa salen de su conciencia natural

—en la cual asumen sus dogmas como conocimientos de objetos metafísicos o sobrenaturales— e ingresan al campo en el cual las razones exigen asumir los dogmas como objetos del pensamiento en vez de objetos de conocimiento.

Tanto en *Teoría de la justicia* como en *Liberalismo político* de John Rawls, esta situación exige llevar a cabo un equilibrio reflexivo entre, por un lado, las doctrinas religiosas y laicas previamente reflexionadas y, por otro, las exigencias de la justicia. Dicho equilibrio reflexivo conduce a un consenso entrecruzado en torno a los principios de justicia. Sin embargo, Rawls no enfatiza suficientemente el hecho de que en este proceso se produce una limitación de las expectativas en quienes profesan una doctrina religiosa. Ciertamente, para él las personas deben ajustar sus doctrinas comprensivas religiosas o laicas a fin de que encajen en un esquema de pluralismo razonable basado en los principios de la justicia. Sin embargo, con esto no se analiza suficientemente aquello que sucede al interior de las doctrinas comprensivas religiosas⁸. En particular, no se precisa qué tipo de desplazamientos se realizan al interior de las diferentes creencias y prácticas al interior de la doctrina y en qué lugar queda colocado el dogma. Por ello, propongo utilizar el término «pluralismo crítico» para denominar este proceso de reflexividad en el que el dogma queda desplazado y cernido a través de la crítica de la razón, en vez de utilizar el término «pluralismo razonable».

El pluralismo crítico exige que las religiones realicen una interpretación reflexiva del dogma, la cual supone una crítica del mismo. El término «crítica» es tomado aquí tal como Immanuel Kant lo propone, a saber, un cuestionamiento de toda pretensión de conocimiento respecto de objetos metafísicos. De esta manera, la crítica del dogma supone desconectarlo de toda pretensión de conocimiento de los objetos metafísicos que se piensan en él. De esta manera, junto con colocar la revelación dentro de los límites de las razones, esta interpretación basada en la crítica conduce a una redefinición de la relación entre la religión y el dogma. Fruto de esta redefinición crítica, no solo se produce una reinterpretación de la relación con el dogma, sino que se produce una redefinición del dogma mismo. Desde esta nueva situación, se entiende que la dinámica propia del dogma consiste en limitar la acción que él mismo inspira y, con ello, se comprende con claridad que no se puede deducir, a partir de este, ningún elemento normativo, ya sea moral, jurídico o político.

Esta reflexión conduce a la comunidad de creyentes a dudar, en sentido crítico, de su propio culto, puesto que le otorga conciencia de que carece del control sobre lo trascendente. De esta manera, la duda se introduce al interior

⁸ No abordaré en el presente ensayo aquello que sucede respecto de las doctrinas comprensivas laicas.

de la experiencia religiosa en un doble sentido. En un primer sentido, la duda se presenta como una eventual sospecha sobre la verdad que la religión enuncia —la verdad es entendida aquí en un sentido metafísico—. En cambio, en un segundo momento, la duda se convierte en crítica y se adquiere la conciencia de que la experiencia religiosa no nos ofrece acceso a verdad metafísica alguna, sino a fenómenos de la experiencia inspirados en un incondicional que no se puede conocer, sino solo pensar. Respecto de lo trascendente que solo es posible pensar, quien tiene la experiencia de lo sagrado debe tener en claro que carece de mecanismos de control.

De esta manera, el «pluralismo crítico» se diferencia del «pluralismo razonable» presentado por Rawls en dos puntos centrales. En primer lugar, el pluralismo crítico examina la manera en la que se van ajustando las creencias al interior de una doctrina religiosa, especialmente aquellas respecto del dogma, cosa que no sucede con el pluralismo razonable. Ciertamente, el pluralismo razonable exige un proceso de reajuste de las creencias, pero no analiza de qué manera se da este reajuste. En segundo lugar, el pluralismo crítico permite distinguir diferentes grupos al interior de un grupo religioso, a saber, aquellos que ejercen la crítica sobre el dogma y aquellos que no lo hacen. De esta manera, el pluralismo crítico dilucida la posibilidad de un pluralismo al interior de las comunidades religiosas mismas. En cambio, el pluralismo razonable no hace esta distinción; más bien, asume la doctrina comprensiva religiosa como un todo, sin hacer distinciones internas.

6. PLURALISMO CRÍTICO Y SECULARIZACIÓN

El pluralismo crítico, entendido como un proceso reflexivo respecto de la religión a partir de la modernidad, se inserta, de manera ineludible, en el proceso de secularización. De este modo, forma parte de la teoría de la secularización, tal como la interpreto, tomando como base los aportes de Dewey y Taylor. El proceso de secularización que esta teoría presenta incluye necesariamente un proceso reflexivo de carácter crítico al interior de las doctrinas religiosas, tal como lo he discutido con relación al «pluralismo crítico». De esta manera, el proceso de secularización, lejos de representar un proceso de erosión de la creencia religiosa, significa una profundización y fortalecimiento de la creencia religiosa. La profundización se expresa en la posibilidad de asumir la creencia religiosa con mayor lucidez y reflexividad. El fortalecimiento supone la posibilidad de flexibilizar la creencia religiosa para purificarla de las pretensiones metafísicas y poder hacerla ingresar a la esfera de la sociedad de una manera más productiva.

En este giro reflexivo, la interpretación del dogma en el sentido de alejarse de una perspectiva metafísica del mismo adquiere un lugar central. Con esto, se logra que la creencia religiosa se adopte a través una actitud falibilista. El movimiento interno que el pluralismo crítico invoca supone no asumir consecuencias metafísicas de los dogmas religiosos y bajarle el tono a las creencias religiosas a fin de relacionarse con ellas con cierta ironía.

BIBLIOGRAFÍA

- Clifford, William & William James (2003). *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos.
- Dewey, John (2005). *Una fe común*. Buenos Aires: Losada.
- Eagleton, Terry (2011). *Razón, fe y revolución*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Haro, José Juan; Eduardo Hernando & Alessandro Caviglia (2006). Mesa redonda: entre el análisis económico del derecho, el pensamiento reaccionario y el liberalismo político. *Foro Jurídico*, 3(5).
- Hernando, Eduardo (2015). ¿Qué hay de malo con la laicidad positiva? *Blog Académico de la Facultad de Derecho*. Disponible en <http://facultad.pucp.edu.pe/derecho/blog/que-hay-de-malo-con-la-laicidad-positiva/>.
- Metz, Johann Baptist (1971). *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Rawls, John (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Rawls, John (2002). *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques (1989). *El contrato social*. Madrid: Edaf.
- Sociedad Secular y Humanista del Perú (2014). *La manzana prohibida. ¿Se puede demostrar la existencia de Dios?* Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=6q-JOmy6eqY>.
- Taylor, Charles (2015). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.
- Tracy, David (1975). *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Nueva York: Seabury Press.
- Tracy, David (1981a). Defending the Public Character of Theology. *Christian Century*, 98, 350-356. Disponible en <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1720>.

- Tracy, David (1981b). *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. Nueva York: Crossroad.
- Tracy, David (1987). *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope*. San Francisco: Harper & Row.
- Tracy, David (1990). *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Grand Rapids-Lovaina: Eerdmans-Peeters.
- Tracy, David & John Cobb (1983). *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism* Nueva York: Seabury.

LA POSTSECULARIZACIÓN: EXPERIENCIA-LENGUAJE-PENSAMIENTO

Néstor A. Corona, Pontificia Universidad Católica Argentina,
Buenos Aires

1. INTRODUCCIÓN

El presente texto fue presentado, dentro de la amplia cuestión que convocó al congreso *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, bajo el eje temático «¿La experiencia religiosa, lenguaje universal?». En primer lugar, corresponde hacerse cargo claramente, aunque de manera breve, de lo que entendemos cuando hablamos de secularización. Para ello constituye una buena «definición» lo expresado por Walter Kasper: «El proceso que ha conducido a una comprensión del mundo y de sus ámbitos (política, cultura, economía, ciencias, etcétera) y a un proceder en relación con ellos que, cuando menos, prescinden de su fundamentación trascendente y los consideran de manera puramente inmanente» (1982, p. 18).

Esta falta de una fundamentación trascendente puede variar desde admitir una trascendencia divina como origen, pero negar su presencia en lo fundado (deísmo); hasta la negación absoluta de tal trascendencia fundante (ateísmo); para terminar en la negación de todo ordenamiento óntico y axiológico desde cualquier polo trasmundano (nihilismo). En cuanto a la vida humana concreta, histórica, el agnosticismo tiene los mismos «efectos prácticos» que el deísmo y el ateísmo. Esta diversa «falta de Dios» en el mundo ha podido provenir, en la filosofía, desde la amplia reflexión acerca de la totalidad de lo que es y desde la reflexión más específica acerca del hombre. De otro modo, también se ha originado desde el discurso de los saberes empíricos, que, absolutizados, deben negar realidad a lo que pretenda superar su ámbito de experiencia.

Esto es lo que se puede decir, muy sintéticamente, acerca del secularismo, al menos en la medida en que el mismo procede desde el pensamiento. Pero ello no

excluye el entrecruzamiento, difícil de aclarar, de tales pensamientos con ciertos hechos históricos concretos, algo que también debe ser tenido en cuenta para comprender el origen del secularismo. En todo caso, en el secularismo, tal como en especial se lo entenderá aquí, no se trata meramente de separar o negar a Dios respecto del mundo cosmológicamente entendido —aunque esto pueda jugar un rol—, sino, más precisamente, de un separar *al hombre y su obrar* respecto de Dios. Se trata de *una comprensión y un obrar consecuente del hombre sin ninguna cualificación divina —se acepte o no un cierto dios—: es el mundo humano sin Dios*. El secularismo, en todas las variantes señaladas, conlleva una *ausencia efectiva de Dios en la existencia concreta humana*, esto es, concretamente en los actos personales y colectivo-sociales de los hombres.

Una primera aproximación a esta difícil cuestión, la ausencia efectiva de Dios —verdadera encrucijada de hoy—, se puede encontrar en el siguiente texto de Yves Congar (aunque el autor se refiera en particular al Dios de la fe cristiano-católica):

Tal vez la mayor desgracia del catolicismo moderno es haberse convertido en teoría y catequesis sobre el *en sí* de Dios y de la religión, sin insistir al mismo tiempo sobre la dimensión de *para el hombre* [...]. La respuesta a las dificultades que muchos de nuestros contemporáneos encuentran en el camino de la fe, y la respuesta al desafío del ateísmo, exige, entre otras cosas, que pongamos de manifiesto el impacto humano de las cosas de Dios. Esto no significa en modo alguno que reemplacemos la pura representación del *en sí* por un programa puramente humanista o un mensaje antropocéntrico, lo cual equivaldría a cometer el mismo error separatista de antes, aunque en sentido contrario. Esto significa que se hable de los misterios de Dios de forma que a una profunda percepción de lo que son *en sí* mismos se una la explicación viva de los que son *para nosotros*, significa, pues, unir la antropología para Dios a la teología para el hombre. Este es el espíritu mismo de la Revelación, que es «económica», y especialmente de su perfección en Jesucristo, ya que en él la Sabiduría de Dios se ha hecho hombre (1966, pp. 24-25).

Este texto da lugar a formular dos cuestiones básicas que estructurarán la presente propuesta: (1) el papel jugado por el objetivismo en la constitución de un conocimiento filosófico y científico, y en la configuración de la vida como modo de existencia en la ausencia efectiva de Dios: secularismo; (2) el redescubrimiento de un modo de vivir modulado por un determinado modo de experiencia, que se sigue en un lenguaje extendible universalmente, cualificado originariamente, permanentemente, por lo divino: postsecularización. Con el segundo punto se toca ya directamente el tema de este trabajo, que entonces contendrá en verdad cuatro cuestiones: experiencia, lenguaje, religión, universalidad del lenguaje religioso. Estas cuatro cuestiones irán apareciendo enhebrándose a lo largo de la exposición.

2. OBJETIVISMO, FILOSOFÍA, CIENCIAS. SECULARISMO

El objetivismo es, para decirlo en una aproximación amplia, el frente a frente del hombre como sujeto y lo que no es él, las «cosas», como objeto: la inicial extrañeza de sujeto y objeto en la, a la vez, posible presencia del objeto en el sujeto. Esta presentación dice, en general, precisamente, lo que caracteriza a cierta filosofía. El hombre, sujeto inicialmente «vacío», puede extenderse hacia todo lo que es frente a él, para hacérselo presente en su interior en las re-presentaciones (*Vorstellungen*) sensible-inteligibles, finalmente en un discurso conceptual. Es así un cierto hacerse cargo, tomar para sí lo que, en principio, es exterior y que, como tal, se halla sustentado en sí mismo. Es bien sabido que esta concepción ha dado lugar a todas las discusiones en torno a lo interior y lo exterior, idealismo-realismo, subjetivismo-objetivismo. Pero lo importante es señalar que este modo de entenderse el hombre como sujeto y entender él las cosas del «mundo exterior» como objetos no solo ha sido teoría reflexiva acerca de hombre y cosas. Ello ha dado lugar a una vida entendida como centrada, en primer lugar, en el conocimiento de un sujeto finalmente universal teórico y, así, a su vez, se ha continuado, en lo cotidiano, en una vida extrañada del sí mismo en su concreto, histórico, «personal» habitar con los otros.

Esta vida-del-conocimiento objetivo tiene su manifestación final en la actividad científica que, precisamente, procede objetivamente. Pero, además, el momento cognoscitivo del tomar para sí llega a concretarse en las ciencias duras, en especial, y, en general, en un dominio del objeto, precisamente cuando el objeto pasa a ser objeto de experimento, no de simple experiencia. El objeto es forzado a comportarse según las exigencias del sujeto. Así, la ciencia llega a ser tecnociencia, saber de dominio¹. Cabe agregar que el dominio del sujeto racional de hecho se extiende en amplios ámbitos: desde el dominio de la naturaleza hasta el dominio del hombre sobre el hombre —objeto aquí él mismo— en regímenes políticos, por vía, hoy en especial, de la tecnología en todas sus ramificaciones en la comunicación, en la economía, etcétera. Así, el dominio del hombre sobre todo objeto ha terminado por convencer al hombre de su autonomía y libertad en toda su existencia frente a toda posible «instancia superior».

¹ Aquí habría que hacer las siguientes precisiones: (a) objeto de experiencia y objeto de experimento; (b) el papel hoy reconocido que juegan los intereses de todo tipo: económicos, políticos, etcétera; (c) la imposible superación del sujeto aun en el conocimiento científico que quiere ser objetivo; (d) reconocimiento de la falsabilidad del saber científico; (e) el lugar necesariamente impreciso de ciertos saberes (historia, economía, ciencias políticas, etcétera) entre lo objetivo calculable y lo propiamente humano incalculable; (f) problemas epistemológicos de los saberes acerca del lenguaje. Para todo ello, véase Corona (s/a).

Todo lo dicho no habla contra la «verdad» de las ciencias (y de cierta filosofía), solo indica sus limitaciones y su secundariedad respecto de la verdad de lo familiar en su amplio sentido —de lo que se hablará más adelante (el tema en sí requeriría mayores precisiones que, en los límites de este trabajo, no pueden darse)—. En modo particular, en la filosofía y en cuanto al dios, este proceder objetivante tiene, como se sabe, serias consecuencias. Heidegger ha tocado el núcleo de tal proceder de la filosofía como metafísica. Los entes objetos del sujeto racional humano reclaman una fundamentación causal entre ellos y finalmente en un ente supremo que, él mismo también objeto, rinde cuentas así, junto con todos los entes, frente al sujeto humano. En esta onto-teo-logía ha desaparecido el Dios divino. Ante aquel ente supremo, posesión del hombre, no es posible ninguna actitud religiosa. Todo cuanto es, incluida la causa primera, queda reducido a su propia meramente anónima presencia objetiva de manera aguda, anónima presencia objetiva también del hombre y todo ello al margen de la historia.

Heidegger ha mostrado que en la objetividad metafísica no se halla Dios y, con ello, ha dejado aparecer la nostalgia del Dios divino. No puede dejar de oírse la voz del loco, del que habla Nietzsche, que busca a Dios y proclama que Dios ha muerto. Pero, en verdad, ha muerto un ídolo y su muerte debe ser bienvenida, pero crece la nostalgia. Es correcto afirmar, más allá de Heidegger y el mundo metafísico sin Dios, que, como desde él queda también manifiesto, la razón lógica objetivante del sujeto humano es la responsable también de lo que otras filosofías han seguido llamando erróneamente dios. Precisamente por no tratarse de Dios, ese llamado dios resulta efectivamente ausente del mundo y especialmente de la existencia humana concreta, histórica. Esta razón, agudamente criticada por Heidegger, es la responsable del inicio de un proceso que culmina en la secularización. Esta secularización, conforme con lo adelantado recién, debe considerarse como un beneficio, una purificación y una oportunidad para el Dios divino².

Ahora bien, ¿es tal figura humana, y tal figura del lo que no es el hombre, y tal figura de Dios lo más propio, lo más originario?

3. LO ORIGINARIO. POSTSECULARIZACIÓN

Lo abarcante originario es el lenguaje primero de los mitos, los relatos originarios fundadores de lo humano, con su fundamental originaria metafóricidad y, allí,

² Aquí sería importante un diálogo entre Heidegger y Tomás de Aquino —en particular, con respecto a lo afirmado por Tomás en la *Suma de teología*, donde, de modo interesante, la reflexión bascula entre la intemporalidad metafísica objetiva de Dios y su presencia en la existencia humana histórica, esto último con la referencia, precisamente, al Tetragrama bíblico (I, 13, especialmente artículos 8 y 11)—.

su no enfrentamiento sujeto-objeto —en rigor, partiendo de la metáfora en sentido estricto (uno de los tropos), se trata de toda la gama de las «figuras de discurso»—. Y allí se da la fundante lucidez de lo afectivo-sensible. Allí se abre el espacio raigal de sentido de todo. Allí originariamente, «en primer lugar», es el hombre —los hombres unos con otros— con toda su densidad y riqueza, con todo su bien y su mal, y sobre todo con su muerte; allí son las cosas (la «naturaleza»), en toda su variedad y riqueza para el hombre; allí es el dios como el centro que todo lo reúne y a todo da, en su intimidad, orientación-sentido, y todo ello en enigma. Eso es lo real primero que ulteriormente «da que pensar». En tales relatos son, en mutua intimidad, en la amplia, distendida textura de la palabra, cosas-hombre-dios (lo sagrado, lo divino, los dioses). Nada se da — nada es— antes de tal amplio acontecer del decir de la palabra mítica. Allí acontece el *sentido* (orientación) de la vida —el hombre con su historia, desde su origen hasta su meta final; mal y bien incluidos en ese trayecto— y ello es lo «moral» en su raíz aún no prescriptiva de actos singulares³.

³ La palabra de los mitos, relatos originarios, es, precisamente, el lugar de nacimiento de hombre-cosas-dios, en su inescindible, mutua pertenencia: allí se abre originariamente, en el decir, lo que es y, desde allí, lo que haya de ser pensado, interpretado reflexivamente en conceptos existenciales —sobre tales conceptos, véase Corona (s/a)—, sin que ello excluya que los mitos mismos procedan a autointerpretarse continuamente y sin que tal autointerpretación sea tematizada como tal. Mito se toma en el amplio sentido de discurso religioso originario que intenta decir, en un lenguaje peculiar, particularmente expresivo afectivo, la totalidad de lo que es, según su orientación. En el mito juega el papel decisivo la metáfora y, con ella, permeadas por ella y modulándola a ella, las demás figuras de discurso que reconoce la lingüística, y ello en el seno de los distintos géneros literarios de las distintas tradiciones. En apretadísima formulación: decir algo queriendo decir otra cosa (metáfora en sentido primero) y según modos y/o medidas otros que todo otro modo y/o medida «normales», «directos» (las demás figuras de discurso que no son la metáfora en sentido primero —uno de los tropos—, metafóricas en sentido amplio puede entenderse como lo propio de todo decir que extiende o modifica o hace variar de distintas maneras un sentido primero, «llano», «normal», «directo», «recto» del discurso), es decir, se trata de un decir «figurado», «excesivo», «desubicado» —en rigor por exigencia de lo divino— para nuestro decir objetivo, proveniente de las ciencias, que llega, influyendo, hasta nuestros hábitos de decir y obrar cotidianos. En síntesis: se entiende «mito» como invención, en el doble sentido entrecruzado del «invenire»: crear-encontrar, esto es, el mostrarse sugiriéndose —para quien tenga ojos y oídos para ello—, siendo en la palabra un fondo real de riqueza inagotable —finalmente lo divino que todo lo cualifica— no advertible «a primera vista», esto es, más allá de lo constatable directa, objetivamente en los hechos, pero visto espontáneamente por el hombre en una «primera ingenuidad». Así, se trata de una cierta «ficción» que dice verdad y verdad radical. El papel fundamental que, en general, juega lo metafórico en el sentido indicado en el discurso mítico habilita para calificarlo como poético. Con todo, ese carácter fundamental no excluye la presencia, en especial en la Biblia, de referencias aquí y allí a hechos «objetivos» históricos. Sobre mito en general y sobre el mito en la Biblia, véase Corona (s/a), en particular donde se recogen las ideas de Paul Ricoeur sobre el tema. Aún una precisión: si el mito habla del hombre, incluye necesariamente de algún modo su presencia y su actuar concreto. Así, no excluye tales o cuales hechos históricos eventualmente concretamente acontecidos —que habría que detectar—, sino que el mito

Lo queramos o no, el Dios divino se copertenece desde siempre con el hombre y todo cuanto es. Cabe afirmar, al menos, que hay, desde el Centro, una cordialidad que todo lo reúne y constituye. Dios ha estado siempre allí. Un extraño proceso lógico-racional lo ha luego ocultado. Dios siempre estuvo allí, en las distintas tradiciones, con distintos «nombres de familia». Estuvo allí, antes de la filosofía y de las ciencias y, luego, oculto tras ellas en su divinidad. Allí, en esos relatos, si se trata del hombre, se trata, porque ambos se copertenece, de la naturaleza; pero si se trata de hombre-y- naturaleza, se trata, también coperteneándose, del dios. Y ello en la ingenua inmediatez y concreción de una lúcida afectividad —originarísima experiencia— que crece desde sí como extrañas palabras —metáforas (símbolos) que bañan todo discurso religioso—, extrañas para el objetivismo abstracto, apartado de la vida, esto es, para el objetivismo de cierta filosofía y de las ciencias: lúcida afectividad que, con sus palabras, es la vida humana en su núcleo raigal propio; y allí es diversamente Dios⁴.

El hombre auténticamente religioso (el que no objetiva) —en cualquier tradición— vive («siente», habla, hace) «en medio del dios» y allí vive el dios «en medio del hombre y su mundo» y ello concreta, histórica, espontáneamente, «en la tierra». No media allí reflexión abstracta alguna filosófica o teológica⁵. Tales

dice, entonces, en tales casos, precisamente la realidad radical de tales eventuales hechos, realidad cuya riqueza —que culmina y se funda divinamente— desborda toda lógica y lenguaje «objetivos», y que solo aparece sugerentemente en el lenguaje metafórico. Ello no excluye que para decir así tales eventuales hechos se «inventen hechos extraños» cuya función es precisamente ser metáfora indicadora del sentido radical de lo acontecido.

⁴ Es claro que al hablar así de ello nos estaríamos apartando de tal vida concreta. Pero este decir surge de una sorpresa —sorpresa hoy en esta época del decir acerca de objetos— y es así un cierto apartarse de esa vida, provocado por un venir nosotros de los objetos; pero en cuanto este decir nuestro reconoce el carácter primero de aquella vida «ingenua», se anula al mismo tiempo en cierto modo a sí mismo en sí mismo: él ha saltado fuera de la objetividad, sorprendido, pero precisamente seducido por el decir mítico y así se esfuerza por dejarle a este decir su lugar. Es solo un instante —prolongado— de suspenso, un «intermezzo» en el que se anuncia el decir mítico y se asoma a la vez quizás la conceptualidad existencial: se abre un espacio para que lo mítico hable y regule todo otro decir. Ello no implica, como se verá, que no se pueda luego pasar, precisamente, a una cierta conceptualidad —que llamaremos existencial: un discurso otro que lo mítico y otro que el inicial (?mediador?) que se acaba de describir—, por una cierta exigencia del espíritu humano. Pero sucede que es una conceptualidad que también reconocerá su procedencia y su permanente deuda, insuficiencia respecto de aquello «ingenuo» que la precede, y, así, se verá necesitada de sumergirse siempre de nuevo en aquello originario. Ambos modos de decir señalados se constituyen, así, como una segunda ingenuidad.

⁵ Frente al lúcido vivir concreto, «día a día» del hombre de fe —con su locuacidad metafórica—, tales abstracciones teórico-objetivas son una «desvivenciación de la vida»; algo que debe ser distinguido, por cierto, de las palabras de la fe *pensante* de la que se hablará más adelante (véase 4.A). Cabe hacer algunas distinciones. Lo dicho no implica negar sin más la posibilidad de todo conocimiento filosófico «teórico» de «algo» de lo que el hombre de fe llama Dios. Tal negación constituiría un

abstracciones, que son en verdad secundarias, no mueven de suyo a vivir; o, de otra manera, en ellas, en sus «ideas», no se hace presente el Dios divino eficazmente vivo en el mundo, en el vivir concreto, histórico de cada hombre. Tal es el nudo de la cuestión. Pero, ¿es posible hoy volver a vivir en aquella palabra poética de los relatos religiosos?

En toda tradición religiosa auténticamente vivida, esto es, antes de su objetivación, se vive en un vaivén, en la paradoja de un innominable, retirado en su cielo, que a la vez se hace presente, de distintas maneras, con menor o mayor «realidad», en la tierra, con distintos «nombres de familia» (metáforas, «representantes» que, con esas palabras, hablan de él —así, ellos mismos, de algún modo, metáforas—; normas que dimanan del dios; alabanzas, etcétera). Tal es el Dios divino, solo así Dios es el Dios —esto es, «este» o «aquel»— (así Dios «diosea» —*gottert*— diría Heidegger)⁶. Es claro que hoy tenemos amplia noticia de lo distinto de las diversas tradiciones religiosas. Y precisamente ello ha de plantear necesariamente un cierto permanente vértigo en la decisión personal por tal o cual tradición. Así, en el vaivén señalado, el Innominable que «se hace» dios se sustrae a toda cultura y a la vez se culturaliza diversamente en las distintas tradiciones: se

cierto agnosticismo. Tal conocimiento lo afirma la metafísica tradicional (objetivista) con su causa primera como *Ipsum esse per se subsistens* (¿el finalmente Innominable del que se habla enseñuida?), una metafísica que dice lo suyo luego de mirar (¿solamente?) hacia la revelación judeocristiana. Frente a ello, Heidegger, como se afirmó, niega validez a tal vía causalística. Pero el mismo Heidegger propone un doble camino: (a) accede con su *pensamiento* a un Donador (el «*Es*» («Ello»)) —que escribe con mayúscula— del «*Es gibt*» («Ello da»)); (b) admite el Dios que de algún modo se hace presente, enviándose concretamente a los mortales en el Cuarteto (Geviert) —«por medio» de los divinos («*die Gottlichen*»)— de la poesía religiosa de Holderlin (téngase en cuenta lo dicho en una nota anterior acerca de Santo Tomás y Heidegger sobre la presencia de Dios en el mundo, en su historia —aunque lo histórico en este pensar de Heidegger mueva a dudas—). Por otra parte, reconoce la precedencia de tal poesía respecto de aquel *pensar*. Así, finalmente, se trata de un *pensar según la poesía*, por donde cabría pensar que el Donador sería «algo» de Dios (¿lo Innominable?). Es este camino del pensamiento heideggeriano el que se nos muestra como el más propio, al menos formalmente, en esta época posmetafísica. Aunque, por cierto, el lugar de la experiencia poética bíblica es ocupado allí por otra poesía —de allí lo de «formalmente»—. Sobre lo que hace a este pensamiento de Heidegger, véase Corona (2002).

⁶ Lo innominable: algo que los hombres religiosos advierten, viviéndolo, en la permanente insatisfacción de la multiplicidad interminable de nombres divinos, lo Innominable misterioso. No hay Dios sin diversos grados de «encarnación» o «mundanización», *en* diversos «nombres de familia», lo cual acontece como un tocar-ser tocado, afectar-ser afectado el hombre, que se despliega en un discurso metafórico. Queda en pie la cuestión del nombre mismo «Dios» y su relación con lo vivido como Innominable; y con ello cabría pensar aun lo que se dirá enseñuida sobre «verticalidad» y «horizontalidad» respecto de las relaciones entre las tradiciones religiosas. Lo que se acaba de decir vale sea cual fuere el origen y la naturaleza significativa de este, en todos los casos amplísimo, misterioso nombre que abraza y a la vez es cualificado y, así, acotado por todo «nombre de familia» —metáfora— de cualquier «dios». Pero todo ello constituye una amplia temática que aquí no cabe desarrollar. Considérese lo que se dirá enseñuida sobre lo propio de la Encarnación de Dios en Jesús.

da así una «culturalidad-desculturización vertical» y a la vez una «desculturización-culturalidad horizontal», plenamente histórica. Toda palabra religiosa de una cultura —toda tradición— es necesaria, pero ninguna es excluyente de ninguna otra. Lo vertical impide la absolutización de una tradición y, así, permite abrir ojos y oídos para otras palabras: un verdadero diálogo interreligioso implícito en la existencia, y un posible diálogo explícito.

En el nivel de auténtica fe, esto es, en el decir no objetivo metafórico-poético de las tradiciones, decir precedido por una fundante lucidez afectiva —tradiciones siempre atravesadas, cualificadas por lo innominable—, corresponde hablar de experiencia religiosa. Nuevamente, continuidad de lucidez afectiva —ser «tocado» por el dios— y del decir metafórico poético: eso debe ser llamado experiencia religiosa o, más precisamente, experiencia religiosa como lenguaje universal. Lo universal viene dado por lo innominable (verticalidad) que «transita», «pasa» por todas las tradiciones auténticamente vividas, penetrándolas, sin quedar fijado en ninguna de ellas: lo Innominable vuelto «Dios tolerante». El simultáneo, diverso, particular lenguaje-presencia del dios (horizontalidad) —siempre desgarrada verticalmente— viene dado como floración natural en la palabra metafórica que, incoativamente se halla ya, como rumor, en el ser tocado afectivamente: universalidad situada, vida concreta, histórica de fe, que se sabe siempre —clara u oscuramente— superada por lo innominable y, así, abierta a otras presencias divinas suyas^{7 8}: lo innominable con «nombre divino de familia».

⁷ El decir metafórico articula el rumor afectuoso y ello conservando precisamente el tono afectivo. La metáfora no habla acerca de o sobre la vida —que es radicalmente afectividad rumorosa—; ella es la vida misma desplegándose como articulación del rumor afectivo. No es posible desarrollar en todos sus detalles aquí esta temática, véase Corona (s/a) y más precisiones en la nota siguiente.

⁸ El Innominable, Incircunscriptible «nos toca» (afectividad) *rumorosamente* —y allí hay palabra incoativamente—. Cuando ese Rumor se hace rumores —y a su vez allí incoativamente palabras— y, desde allí, palabras —metáforas— articuladas, acontece la culturización —tal o cual tradición—. El Dios «diosea» y acontece a la vez lo humano del hombre, pues el hombre es tal hablando. Cada hombre nace en medio de y con palabras de una tradición que lo precede. Se dará luego la posibilidad de preferir personalmente una tradición, esto es, tales o cuales palabras (abiertas a otras, según lo dicho). Considérese algo más sobre la universalidad-particularidad de la experiencia-lenguaje religiosos. El mismo carácter metafórico del discurso religioso abre, en su progreso ilimitado, movido este por la incircunscriptibilidad de lo dicho, hacia un punto inalcanzable y, en tal sentido, universal-innominable, a la vez que, paradójicamente, concretiza y particulariza: «encarnación» de lo Innominable. Pero el discurso metafórico, por otra parte, es universal, ahora en cuanto a sus comprensores, en la medida en que puede alcanzar por principio —ya no se trataría de una tradición como tal en especial— a todo individuo, al modo de una provocación, en cuanto dice siempre algo de la afectividad de cualquier hombre —de todo hombre—: un universal en cuanto provocador. La comprensión de la metáfora (metáfora en sentido primero en especial), en principio por cualquier individuo, tiene también su fundamento en la especial estructura lingüística de la misma —algo que aquí no es desarrollable, véase Corona (s/a)—.

Ese lenguaje universal afectivo metafórico de fe se deposita en los textos religiosos y se halla vivo en la lectura-apropiación-prolongación personal —dicha ella también en incesante novedad metafórica— de lo dicho en esos textos. Así «toca» el Dios diversamente a cada hombre en el seno de una cultura —a la que cualifica radicalmente—, allí se da la experiencia concretísimamente⁹. La presencia concreta, histórica y así vivida del dios en el hombre-y-en-las cosas es, en su raíz, al modo de lo afectivo, y desde allí se debe hablar de experiencia. En el afecto —la cordialidad señalada que todo lo reúne y constituye es Amor en la fe cristiana— se da la mutua intimidad de los diferentes. Las diversas presencias efectivas afectivas de Dios, vividas auténticamente en las distintas tradiciones religiosas, cualifican todo el mundo humano y, lógicamente de modo especial, al hombre en su obrar. Si en general esto es así, en el caso del cristiano ello se da de modo radical, en cuanto, como real hijo de Dios en Cristo, el hombre es y obra —o debería obrar (presencia de la libertad)— divinamente. Y esto significa según la «naturaleza» de Dios, por la que el obrar es cualificado, es lo que es: por el amor.

En la fe cristiana, la presencia de Dios en el mundo tiene características especialísimas (sobre esta cuestión y otros temas íntimamente relacionados, véase Corona, s/a, parágrafo XXIV). Ahora Dios mismo, todo Él, se hace presente en Jesús —todo hombre y todo Dios: Jesucristo no es vivido en la fe como una realidad-presencia metafórica de Dios—. Este Jesús es Hijo del Padre «que está en los cielos» y es hijo de María. Todo ello —tal definitiva locura—, que solo se concilia en el corazón creyente, presenta, sí, para una correspondiente hermenéutica conceptual

⁹ El hombre afectado por Dios-Amor puede afectar, con su palabra y obra, a otros, así como él, en rigor, fue afectado por otros afectados y así hasta llegar a Jesús-Dios *afectante* (locuaz-obrante) con respecto a sus seguidores históricos. Así, Dios afecta por la mediación de los hombres, afectados en su origen por Jesús («[...] ¿no estaba ardiendo nuestro corazón?», *Lucas*, 24, 32). Una corriente afectiva desde la Cabeza hacia todo el cuerpo. Así, los afectados-que-afectan son en cierto modo otros Cristos: una Vida divina en expansión. Pero, además, los mismos textos en los que los primeros afectados depositaron su afición (experiencia), en lo que tienen como discurso poético y afectivo, mueven (carácter performativo). De tal modo, en rigor, la afición divina tiene inescindiblemente una vía con dos brazos que remiten uno al otro: una corriente de *experiencia* de Dios. Feliz será aquel hombre que, alcanzado por el afectuoso, amante Rumor que es Jesús, Rumor de un Rumor primero —y hecho ya palabra-carne—, pueda así llegar, por detrás de las palabras que se le dicen y de las que le fueron escritas, a la Fuente..., para decir sus propias palabras, nuevas palabras; ello pasando detrás y antes de las palabras que fueron dichas y las escritas; sí, pasando, por cierto, inevitablemente por ellas, para ser alcanzado e impulsado, por el Rumor del Rumor, a decir nuevas palabras metafóricas que, desplegando las dichas y escritas, conservarán su eco, estarán teñidas por ellas, pues toda otra palabra proviene del Rumor del Rumor y de las primeras palabras, que en ellas *se dice*. Y esto puede acontecer luego del estudio exegético y del conceptualizar hermenéutico existencial orgánico —o del no orgánico-sistemático—, pero también directamente, sin todo ello (aquí serían necesarias aún precisiones). Pero nuevas palabras son también un nuevo obrar y así una nueva expansión de la Vida divina. Toda esta cuestión se explicita en el escrito en elaboración citado (Corona, s/a).

existenciaria, como tal no objetivante —ahora teología—, serias dificultades que aquí no es posible afrontar¹⁰.

Pero no se puede obviar aquí lo que se vive en el escándalo, la locura de la fe en la Encarnación. Se trata del loco cordial arriesgarse a un Dios cordialmente loco —en rigor Dios es, así, «más» Dios, subsume, sin suprimirlas, sus propias presencias en otras tradiciones—: el límite confluyente del Innominable y el hombre, lo supremo de ambos, la suprema cordura de dos corazones, Dios-hombre/hombre-Dios. No parece que en otra posición de fe —presencia de distintas maneras de Dios en el mundo—, con el corazón extendido —clara u oscuramente— hacia las otras posiciones creyentes, no se sienta la tentación de aquella locura: ¿no está ella instalada, como motor oculto, en toda fe religiosa, en toda tradición?; y también: en la locura, el escándalo como intento y motor del escape de la locura; la débil perseverancia humana en la locura, solo fuerte perseverancia por obra sentida —¿qué otra cosa decir?— de un Dios loco, supremamente cuerdo en su cordialidad. Se trata de un Dios que afectivamente circula «tolerante» en todas las tradiciones. La atracción-tentación que reina en el vivir concreto de las distintas tradiciones es incoactivamente la realidad concreta histórica del diálogo interreligioso, que ya se señalara como posibilitada, en su raíz, para decirlo brevemente, por lo vertical y horizontal divinos mencionados anteriormente.

Lo dicho hasta aquí muestra a un Dios efectiva, concreta, eficazmente presente, actuante en el vivir humano, un Dios no objeto, un Dios «humano», o, mejor, un Dios en alianza más o menos estrecha con el hombre, según cuál sea la tradición de que se trate. Pero esa alianza —dada desde siempre: es, en verdad, para la fe bíblica, la creación misma¹¹— es promovida por el que desde su celeste, innominada, absoluta trascendencia «toca» primero al hombre, para dejarse acoger —y acogerse Él— en sus nombres-presencia terrestres; así, esa alianza es vivida, precisamente

¹⁰ La metáfora dice *es-y-no es* (lo dicho es realidad). En Jesús se trata realmente de *es hombre-y-es Dios*. Y ello independientemente de que tal decir aparezca, en primer lugar (por ejemplo, en los Evangelios) oculta, misteriosamente (en forma metafórica *lato sensu* —véase *supra*, nota 3—, por ejemplo, en figuras de discurso, en parábolas); pero para desarrollarse luego en fórmulas (fragmentos) «hermenéuticas-conceptuales-existenciaras»: aproximadamente «Jesús, el Cristo, es hombre nacido de mujer-y-es Dios» (por ejemplo, en las *Cartas*, en los *Hechos*) —algo que se prolongará sistemáticamente en la teología—. Sin embargo, con lo así afirmado permanece el misterio, ahora del «*es*»-y del «*es*» de la paternidad y la filiación divinas, y aún el misterio del «qué» y «cómo» de Padre e Hijo. Ahora bien, y en consonancia con lo que se irá diciendo y lo ya dicho, si hay allí misterio, ¿no debe entenderse que esos «*es*» son en primer lugar sentidos (vividos afectivamente)? ¿Y cómo sería esto? ¿Antes que el «*es*» habría que decir (nos) «*ama*»? ¿Habría que reemplazar el «*es*» inabarcable por el «*ama*», esto es por el Amor también insondable, interminable para la respuesta del —nuestro— amor en su específica, propia lucidez?

como asimétrica, por el hombre creyente y, particularmente, por el cristiano como alianza de amor^{11 12}.

Ni la especulación racional metafísica ni un pensamiento hermenéutico conceptual existenciarista que siga a la experiencia poética religiosa —del que se hablará enseguida— pueden hacer coincidir en un Mismo la intangibilidad absoluta divina, lo Indemne, lo Innominable, y, a la vez, su libre —diverso— comprometerse en la alianza, en complicidad así con el hombre. Solo el corazón lúcido creyente, con sus razones, es el lugar de una conciliación: precisamente las razones presentes en el decir afectivo metafórico de las distintas tradiciones religiosas y el decir personal según ellas. Allí el hombre es «tocado» y habla poéticamente¹³.

4. POSTSECLARISMO¹⁴

¿Qué dice, en el contexto de todo lo expuesto, la expresión evangélica «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»? Se puede arriesgar: darle al mundo humano lo suyo es tanto como —la «y» de la expresión no separa—

¹¹ ¿Se debe decir que «Dios ha creado el mundo de la nada» —como lo afirma la teología metafísica tradicional (no sin fundamento exegético bíblico)— o, más bien, cabe pensar que tal idea es la expresión humana (y en la experiencia pensada de Israel) para decir el ab-soluto, el innominable y con ello a la vez la libertad «hacia afuera» que *es* el sí mismo de Dios «en su cielo» —su no necesidad de algo otro— y su «descenso» desde siempre —constitutiva alianza asimétrica— en *sus* metáforas, sus «nombres de familia»: el vaivén en el que Dios «diosea»?

¹² Alianza asimétrica, de cercanía, que es siempre a favor del hombre, que así es promovido más allá de sí mismo. ¿Se puede conciliar esto con el actuar de los dioses en la tragedia? ¿El mal de la tragedia no supone un trasfondo —en lo trágico— de vida humana plena? ¿Y ese deseo de plenitud no atisba ya algo real más que humano? Considérese lo dicho anteriormente sobre la cordialidad originaria de todo.

¹³ No estará de más volver, a modo de apretada síntesis, sobre lo que genéricamente se ha denominado lo metafórico-poético, referido tanto a los relatos originarios como al vivir-decir del hombre religioso siguiendo a ellos (véase *supra*, notas 3, 6, 8). En los relatos originarios se trata de imágenes concretas en un relato que *sugiere* (véase *supra*, metáfora *lato sensu* en nota 3) aquello de lo que realmente, radicalmente, se trata, que es algo que desborda, sobrepasa lo dicho literalmente. Esto es, muestra indirectamente algo desbordante, inagotable en lo que estamos, a lo que pertenecemos, o nos muestra en algo desbordante, inagotable; así, no hay allí objetividad. Se trata así de un todo que es vivido, sentido como inatrapable de modo definitivo *en* sus expresiones lingüísticas: allí estas resultan, son, poético-metafóricas y exigen ser renovadas indefinidamente. El carácter radical de sentido, vivido de ese todo —afectividad—, carácter que se sienta en el texto metafórico, mueve al lector a vivir según ello —a lo que se ha de agregar la moción del otro—. Y desde allí, entonces, a partir de tal lectura de los textos metafóricos: un incesante, interminable ser cada vez más íntimamente, lúcidamente afectado, con su consiguiente incesante, interminable decir metafóricamente; a eso llamamos vivir en el misterio de Dios, que es el misterio de Dios viviendo en nosotros —que se hace obra también interminable—.

¹⁴ Corresponde distinguir postsecularización como proceso (3) y postsecularismo como el estadio epocal alcanzado al cabo de tal proceso.

darle a Dios, que es misteriosamente precisamente *del mundo*, en Cristo-hombre-Dios, lo suyo. Lo mismo, en menor intensidad, podrían «concluir» las distintas tradiciones religiosas. Ello expresa la profunda continuidad-discontinuidad de la alianza Dios-mundo humano, solo advertible —según se señaló recientemente— en la experiencia del vivir-decir afectivo metafórico de la fe. En este descubrimiento de esta experiencia, lo divino está presente concretamente en todo en el mundo humano, esto es, en la existencia, en su decir, valorar, obrar (y ello radicalmente, misteriosamente, en la vida cristiana), esto es, dicho ahora en toda su concreción, en el vivir en sociedad.

Corresponde dar un paso más, ahora en relación directa con lo propio de la sociedad plural de hoy. Este paso resulta necesario porque el discurso llevado hasta aquí puede causar la impresión de un acercamiento a un cierto imperio de una visión religiosa —y cristiana sin más— del vivir en sociedad, algo en verdad imposible en la realidad. O algo solo posible en comunidades cerradas sobre sí mismas, al margen del resto de los hombres, haciendo de la fe algo privado —y hasta individualmente privado— (y en tal caso no se pueden excluir los peligros de un fanatismo con formas posiblemente violentas). Se ha hablado de «culturalidad-desculturización vertical» y de «desculturización-culturalidad horizontal», y de la doble tentación que existe en la decisión personal por una fe religiosa. Todo ello es ya —vale la pena reiterarlo— un movimiento de diálogo interreligioso.

Pero en ese vivir dialogando interreligiosamente —ya explícitamente—, no puede hoy, en esta sociedad culturalmente plural, quedar excluido el hombre del saber filosófico y científico objetivantes, el hombre de la «razón» —y el de la razón de las «ciencias mixtas»—. Este hombre puede ser el que afirma la existencia de un principio divino no objetivo, no presente efectiva y concretamente en el mundo humano histórico, y podrá ser también un hombre que se dice ateo simplemente o agnóstico. Y puede aun darse —inconscientemente— un hombre que se adhiera a una confesión religiosa, entendida, sin más, objetiva-doctrinalmente —pero esto será una fe dudosamente auténtica—. Pues bien, ninguno de esos hombres queda excluido del diálogo, que es en verdad constitutivo de la sociedad: el hombre como ser unos-con-otros-hablando (en cualquier circunstancia). Por cierto, entre estos hombres también ha de contarse, como ya se dijo, el de las «ciencias mixtas» que proceden entre lo objetivo eventualmente calculable y lo humano incalculable (véase *supra*, nota 1).

Convendrá entrar más en detalle en los caracteres de ese diálogo, en sus elementos posibilitantes y constitutivos. Ese amplio diálogo viene exigido en su raíz por el «siempre más», el innominable que supera las tradiciones religiosas con su Dios con «nombre de familia» —y sus necesarias apropiaciones personales— (esto ya se dijo a propósito del diálogo interreligioso), algo que quizás hoy, además,

esté secretamente esperado en el aburrimiento —y hasta la angustia— que puede surgir ante lo no propiamente humano, insuficiente en tal sentido —aunque verdadero— que se revela en ese saber objetivo —y en el de las ciencias mixtas—. ¿Hay allí, para tal hombre, una nueva aurora de Dios, un inicial recordar-se-le la vida misma y hasta Dios?

Este diálogo —entonces ahora ya no solo interreligioso¹⁵— solo es posible, desde el lado cristiano, si la fe cristiana afectuosamente lúcida y poética, así entonces vivida y dicha, se continúa en una conceptualización no objetivante, sino existencial, que sigue los pasos de esa fe, pero consciente de su propia insuficiencia y, así, de la necesidad de volver siempre a aquella poesía, a aquella vida que así habla. No se trata de desmitologización: un pensar, así, cercanísimo a la raíz afectiva constitutiva de esa vida de fe. En la conciencia de su propia insuficiencia, y así en su incesante volver a lo poético que lo precede, este pensamiento, así sistemático, abarcador, pero abierto a la novedad que le ofrece la siempre creciente metafóricidad, se halla infiltrado por lo afectivo de la fe¹⁶. Sumirse en el sentir-decir poético, en el regreso permanente a él, resulta ser en verdad —ya se adelantó en una nota— una «segunda ingenuidad».

Sí, solo si la fe se vuelve así conceptualidad existencial, tal pensar de la fe cristiana, tal fe pensante, puede dialogar en particular con la razón filosófica y científico-técnica. Este pensar debe aceptar de la razón lógica objetivante —y de las ciencias mixtas— la necesidad de un discurso conceptual orgánico, pero, como se acaba de decir, no necesariamente objetivante. Y desde allí, desde el borde de sus conceptos y su otra lógica, donde se insinúa, se muestra, provoca, interpela la vida, la existencia afectivamente concreta, histórica, en su poeticidad, puede permitirle a esa razón —al hombre científico— experimentar sus límites y su recién mencionada secreta aspiración propiamente humana —y hasta quizás divina—, más allá de todo objetivismo¹⁷.

¹⁵ Diálogo que, como tal, podría darse en el plano de lo poético, aunque difícilmente pueda prescindir de cierta conceptualidad.

¹⁶ En todo lo dicho hasta aquí sobre el lenguaje juega una cierta radical concepción del mismo que, en el contexto de este escrito, no puede ser desarrollada (véase Corona, s/a).

¹⁷ Además, este discurso hermenéutico conceptual existencial no puede no incluir momentos metafóricos. Por esta razón, podría eventualmente conmovérsele con su afectividad al hombre de la «pura razón» y tentarlo así —al menos— en dirección a la fuente primera, a saber, lo poético-religioso, aunque este hombre de la razón, replegándose luego sobre sí, hiciera la crítica desvalorizante de lo metafórico de aquel discurso... Pero, ¿se podrá sin más desoir lo propiamente humano, real de lo poético? Pero también, en su propia, específica universalidad conceptual —no objetiva—, este decir hermenéutico, por sus «poros», sus «bordes», esto es, por su constitutiva inclinación desde y hacia lo poético —su «infiltración» poética—, se torna cierta mediata —inmediata lo es lo poético como tal (véase *supra*, nota 8)— provocación, invitación, interpelación, que puede llevar a la experiencia afectiva-poética locuaz personal. Despertado ese nivel originario de lo humano, podrá

Entonces, del despliegue de ese diálogo, que comienza como interreligioso y se continúa con todo discurso, han de surgir las comunes, acordadas «normas para la acción», para la vida en la ciudad¹⁸. Lo que allí resulte habrá sido, para el hombre de la razón, lo que el hombre como tal, con independencia de cualquier dios, puede establecer, «tolerando» al creyente... y cerca de él, al advertirse en medio de su señalada insatisfacción¹⁹. El hombre de fe verá allí el «asomarse» tímidamente, en las palabras del hombre de la «pura razón», en la ciudad, en todos sus habitantes, la presencia concreta, humana, del Dios que es Amor, en cuanto aquellas palabras, según el modo señalado, comienzan a integrarse y superarse a sí mismas —sin ser negadas— en las palabras de la fe pensante. Este brumoso espacio ocupado por el decir, legislar y hacer del hombre de la «razón» y del «tímido» Dios-del-hombre-creyente es el lugar hoy de «lo que es del César y de Dios».

A lo expuesto se debe agregar, para el caso del cristiano, que la vida divina del hombre de fe es solo imperfectamente divina —ella es solo perfecta en la Cabeza de la comunidad creyente—. Esa imperfección de la vida divina es la imperfección de lo dado a experimentar —experimentar en el sentido ya señalado— de Dios en tal vida («in speculo et in enigmate»: se habló de lo vertical inalcanzable y el Padre es también inefable). Así, lo que diga y haga el hombre de fe no traslucirá la vida divina sin más. De este modo, el diálogo será para él siempre humilde e interminable: este hombre de fe sabe que no podrá nunca imponer su palabra como única verdadera y definitiva^{18 19}.

él ser alcanzado por el «tocar» de lo afectivo —sin dejar de lado el decirlo y el obrar— de aquellos que se han mencionado como otros Cristos (véase *supra*, nota 9). Por otra parte, se pueden advertir, en el decir general poético de los mitos, momentos de discurso hermenéutico existencial, aunque fragmentario y no orgánico- sistemático; así, por ejemplo, en los textos sapienciales del Antiguo Testamento o en los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas del Nuevo Testamento. Sobre este *pensamiento* de la fe como distinto de las «abstracciones» filosóficas y teológicas, véase lo dicho en el apartado 3. Y no se ha de olvidar lo señalado acerca del decir-obrar del creyente como mediación para una eventual afición divina sobre el hombre.

¹⁸ Si cabe hablar de una «ley natural universal» (o si hay algo natural universal), ella, en conformidad con todo lo dicho, estaría constituida por —no sería más que— el universal innominable señalado y el interminable, amplísimo diálogo que ese Innominable impulsa originariamente desde lo interreligioso hasta abarcar todo discurso.

¹⁹ Algunas precisiones con respecto al deísmo. Tal pensamiento sostiene, en general, la existencia de un principio divino del mundo material y humano —este, según los autores, más o menos parte del mundo material—, no presente en tal mundo. Al mismo tiempo, afirma la tolerancia frente al creyente que se siente alcanzado por el dios en su fuero interior, pero tolerancia precisamente de tal modo que se le niega al creyente la actuación personal y de sus instituciones —estas sobre todo— en el discurso público social, dado que en ese discurso creyente no hay verdad alguna. Corresponde precisar, conforme con todo lo desarrollado en el texto, que se debe admitir que el ser el hombre alcanzado-tocado por Dios es un momento afectivo íntimo, «interior», pero ello es precisamente el momento primero positivo de la presencia de Dios en la existencia. Sin embargo, tal moción afectiva

Según todo ello, entonces, no se trata de una *separación* de la vida civil hodierna y de la vida de fe. ¿Sería, en los hechos concretos, lo que, en una fórmula de raíz metafísica, se denominaría la «relativa autonomía de las leyes de la vida social»? Y esto, dado efectivamente el diálogo, incluso podría ser afirmado por el que se ha llamado «hombre de la razón»²⁰. Cabe agregar que los «acuerdos» del diálogo interminable señalado serán siempre, en cada caso, relativos, además, en razón de la singularidad y el carácter cambiante de las situaciones sociales. Tal sería un aspecto esencial de la vida social en el postsecularismo en una sociedad plural, en particular en lo que hace a sus instancias «legislativas», pero también en lo que hace a la vida personal cotidiana: la relatividad señalada afecta a cada uno de nosotros, por humanos y por pertenecer a esta época, época *entre* la razón «pura» y la fe pensante.

Sin embargo, este postsecularismo, la real presencia —tímida, relativizada hoy de hecho— de Dios en la ciudad humana, puede extenderse de derecho más allá del orden legislativo y sus efectos en la vida concreta a todos los ámbitos del decir y hacer de todos los hombres, a toda la cultura en todas sus realizaciones. Finalmente, cabe advertir que la legislación emergente del diálogo, cuyas características han sido señaladas, en particular con el papel en él del pensar de la fe, no da de suyo, sin más, la presencia efectiva —aún tímida— de Dios en el vivir concreto, histórico, sino en cuanto en tal decir asoma, como se dijo, lo poético religioso *y* —se debe precisar— en cuanto esto poético religioso lleva —entre brumas, como todo el proceso— a lo más profundo nutriente, cada vez personal, de tal vida: el tocar afectivo de Dios.

Se dijo que la experiencia religiosa es afecto-lenguaje metafórico. Y ya se dijo también en qué sentido es ella así lenguaje universal. Ahora bien, en el diálogo en la sociedad culturalmente plural, esa universalidad resulta también, de otra manera, universal: precisamente en cuanto, extendiéndose en una conceptualidad existencial, puede

—tocar-ser tocado, ya incoactivamente palabra como rumor— se continúa en el decir metafórico y en la conceptualización existencial hermenéutica que, como se afirmó, da de suyo para movilizar, conmovir a la pura razón en sus conocimientos —el hombre racional del deísmo, en este caso—, con lo que se habilitará el diálogo, que no puede no extenderse públicamente. Todo lo dicho valdría también para un ateísmo y un agnosticismo tolerantes.

²⁰ Aquí se ubicaría la compleja cuestión de la «separación del Estado y la Iglesia»; o, más ampliamente, la separación del Estado y las instituciones religiosas: en el marco de lo expuesto, el término «separación» debería abandonar su dureza. Pero, en verdad, el término y su significado perderían, en el marco de lo dicho hasta aquí, todo sentido, si por «Iglesia» se entiende simplemente la comunidad de los creyentes antes que el decir y hacer de la institución, según su ordenamiento jerárquico y sus regulaciones jurídicas y morales dictadas por la autoridad. Antes bien, se trata del decir y hacer responsables de todos los simples creyentes por sí mismos, según los lugares y cuestiones circunstanciales.

hacer que se asome a ella, en el modo ya indicado, una razón no creyente. Esto es, puede hacer que el hombre de esta razón pueda al menos sentir la «corriente» que lleva, más allá de ella, a lo poético-religioso. Tal razón puede advertir allí el origen del que ella procede por un cierto olvido y absolutización de un cierto polo del discurso del espíritu humano. Así, entonces, se estaría, en rigor, ante una universalidad del lenguaje religioso que se va extendiendo progresivamente, en cuanto el hombre de la «razón pura» puede ir sintiéndose cobijado, salvaguardado —y así no negado— en la atmósfera mayor vital religiosa y, así, descubrirse como un momento derivado y legítimo de la existencia.. .y de la existencia finalmente creyente: en verdad, entonces, una universalidad «en gestión», «in statu nascendi» del lenguaje religioso. Tal devenir, además, no puede sino ser así, dado lo señalado acerca de la imperfección de la vida divina en el hombre de fe.

Se trata de una universalidad, ahora, de la experiencia de la fe cristiana —de ella estamos hablando ahora— como lenguaje, en cuanto en el diálogo indicado su palabra se halla presente, aceptada e interactuando con toda palabra humana: una universalidad no excluyente, situada ahora en lo humano en toda su variedad de expresión. Así, situada y en espera de un cumplimiento prometido. Entonces, una universalidad de la fe cristiana situada en distintos lugares convergentes: en el diálogo interreligioso y en el diálogo con toda palabra de razón²¹.

5. CONCLUSIONES

A modo de recapitulación, hemos hecho un recorrido desde la objetividad de la metafísica y su abstracción y la de las ciencias al «paso hacia atrás» a la presencia de Dios en todo en la concreción de la vida en la afectividad —experiencia preñada de palabra— y su lenguaje poético religioso; del secularismo al postsecularismo; de la metafísica a la posmetafísica, que es en verdad a lo anterior, esto es, al vivir en la afectividad y su decir poético religioso y, dada la opción, al decir poético religioso cristiano; y, desde allí, al pensar hermenéutico existencial en diálogo.

El Dios divino no es objeto de demostración. Él ha estado siempre allí, «antes» abiertamente —en diversamente «intensa presencia real»—, en distintas tradiciones religiosas, en el mundo entre los hombres; luego, oculto tras la objetividad de la metafísica y de las ciencias; y hoy se nos recuerda, desoculta, nuevamente presente abiertamente, en la concreción de la vida, en las distintas tradiciones, provocando en

²¹ Se debe reconocer que la razón objetiva abarca hasta cierta filosofía que, precisamente por su objetivación, puede establecer un diálogo interdisciplinario con las ciencias. El amplio diálogo, entonces, que debe darse con la fe y su decir conceptual existencial ha de incluir lo dialogado entre las filosofías objetivantes, lo dialogado entre las ciencias y lo dialogado entre aquellas filosofías y las ciencias.

nuestra vida, en esta sociedad plural, en la riqueza de su diálogo propio, el vértigo de nuestra decisión por alguna de esas tradiciones. Lo que desde el mencionado diálogo — interreligioso y entre la «razón» y la fe religiosa cristiana pensada— y sus leyes resultantes se haya seguido en el obrar concreto de los hombres en este postsecularismo, lo será en razón, precisamente, de lo que allí, en ese diálogo, se haya podido decir-y-oir del lenguaje existencial y, desde él, a su vez, de lo poético. Lo cual, así como proviene de la experiencia de lo humano-divino, mueve de suyo hacia ella, posiblemente hacia la experiencia cristiana. Así, el señalado obrar en la ciudad será siempre, conforme con su citada procedencia, algo que resultará del bascular de lo racional y lo poético religioso —en particular, en nuestro caso, cristiano—: el postsecularismo en su final, total concretez.

BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de Jerusalén (2010). Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Congar, Yves (1966). Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos. *Concilium*, 11, 528.
- Corona, Néstor A. (2002). *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*. Buenos Aires: Biblos.
- Corona, Néstor A. (s/a). Existencia. Notas para una tarea de pensamiento (escrito en elaboración).
- Kasper, Walter (1982). *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Tomás de Aquino, Santo (2001). *Suma de teología*. Tomo I. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

POSTSECULARIZACIÓN Y TOLERANCIA

Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú

Si ya el concepto de «postsecularización» es por sí solo materia de serias controversias, evocar a su lado la noción de «tolerancia» puede parecer un modo de hacer las cosas aun más confusas¹. En efecto, más allá de las discrepancias en torno a la interpretación del término «postsecularización», es claro que con él se alude a la caracterización conceptual de un periodo histórico —el proceso de secularización—, y a la proyección de una nueva época (el «post» de la secularización), es decir, a un horizonte cultural inédito pero dentro del cual la tolerancia sería un cuerpo extraño, pues ella surgió en el marco del horizonte previo de la secularización y hasta definió uno de sus rasgos esenciales. La tolerancia parecería ser, al menos en primera instancia, un factor tan constitutivo de la época de la secularización que tendría que ser dejado de lado si se asume que debiéramos superar el modelo conceptual al que perteneció. No obstante, me permito hacer esta asociación temeraria, esta *metabasis eis allo genos* (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), porque creo que es posible por esta vía no solo aprender algo importante de la historia del problema que nos ocupa, sino también proponer una forma razonable y fructífera de diálogo entre la razón y la religión (o las religiones).

El asunto es complejo y el terreno pantanoso. Teniendo esto en cuenta, desearía proponer una reflexión en cuatro partes. En primer lugar, estoy naturalmente obligado a explicar qué entiendo por «postsecularización», es decir, por la secularización y por el «post». Que el debate al respecto sea tan enredado tiene también la ventaja de que permite una cierta libertad para ofrecer una caracterización. Defenderé en buena medida la tesis de Jürgen Habermas (2002, 2008a, 2008b), pero sin perder

¹ Este trabajo se ha desarrollado en vinculación con el Proyecto de la Red Temática de Colaboración Académica sobre la Dignidad (PRODEP, México).

de vista otras caracterizaciones importantes, como las de Charles Taylor (2007) y José Casanova (2000, 2012, 2007). En segundo lugar, propondré que sobre el fenómeno de la «postsecularización» podría decirse algo similar a lo que Jean-François Lyotard sostuvo sobre la «Postmodernidad», a saber: que ella no es el fin de la modernidad o una etapa posterior a la modernidad (o a la secularización), sino un estado tan originario como ella y latente en su interior². Para probarlo, expondré en este marco la tesis de Hegel sobre los límites de la Ilustración en su lucha contra la religión. En tercer lugar, me ocuparé del concepto de tolerancia, cosa a la que estoy también obligado. Veremos entonces en qué sentido el concepto está asociado al proceso de secularización y nos preguntaremos asimismo si no hay en él una dimensión que sea inevitablemente *secularizante*. Pero trataré de mostrar también que la tolerancia es una noción *parasitaria*, es decir, que ella depende siempre de una concepción ética previa que le otorga justificación. Sobre la base de esta argumentación, finalizaré mi reflexión sosteniendo que es indispensable mantener la vigencia de la virtud de la tolerancia, pero en una forma que podremos llamar «postsecularizada».

¿A QUÉ LLAMAMOS «POSTSECULARIZACIÓN»?

Sin detenernos ahora en las diferencias de enfoque que separan entre sí a los autores mencionados (Habermas, Taylor y Casanova) con respecto a la caracterización del proceso de secularización, y sin abordar aquí tampoco la cuestión de la supuesta desigualdad entre la secularización europea y la norteamericana (lo que se suele llamar su respectiva «exclusividad»; al respecto, véase Casanova, 2007, pp. 3ss.), puede decirse seguramente que los tres coinciden en señalar que uno de los rasgos esenciales del proceso de secularización es la fractura entre el orden racional y el orden religioso, es decir, la desautorización epistemológica y ética de la religión y su progresivo desalojo de la esfera pública, no solo de la política sino también de la esfera de las prácticas más comunes de la vida cultural. Esto es, por supuesto, relativo, porque, como bien señala Casanova (2007, pp. 3ss.), y como lo sabemos especialmente quienes vivimos en los países latinoamericanos, sigue habiendo muchas formas de intervención o interferencia de la religión tanto en la esfera política como en la cultural, y hay además «secularizaciones múltiples y variadas en Occidente así como modernidades occidentales múltiples y variadas» (2007, p. 5). Pero el juicio es de fondo, y se refiere a un proceso que tiene ya hondas raíces y varios siglos de existencia en la historia occidental, proceso que no solo marca una tendencia por muchos considerada como irreversible, sino que compromete las

² Lyotard escribe, literalmente, lo siguiente: «La postmodernidad no es el fin de la modernidad, sino su estado naciente, y este estado es constante» (1987, p. 23).

condiciones mismas en que se producen nuestros discursos racionales o nuestras creencias morales —las «condiciones de nuestras creencias» (*the conditions of belief*, como las llama Charles Taylor (2007, pp. 3, 11, 12-14, *passim*)—.

La coincidencia mayor entre los autores que comento es, sin embargo, que el llamado proceso de secularización está plagado de malentendidos o que carece precisamente de claridad conceptual, razón por la cual es indispensable repensar nuevamente sus orígenes, diferenciar mejor sus alcances, reexaminar sus pretensiones de verdad, dar cuenta de esas secularizaciones y modernidades múltiples. Hace falta imaginar una forma de concebir las relaciones entre la razón y la religión que no produzca una indebida desautorización de las cosmovisiones religiosas ni, por extensión, de las cosmovisiones culturales en general. Es a esa nueva articulación conceptual hacia donde apunta el concepto de «postsecularización», dicho por ahora de modo genérico. Y si me interesa en particular la interpretación de Habermas al respecto, es porque ella se plantea en el corazón de la controversia con la cultura musulmana y porque nos sugiere una interesante analogía entre el proceso de secularización vivido en Occidente y la actitud que muestra ahora Occidente frente a otras culturas (por ejemplo, frente a la cultura musulmana).

En efecto, Habermas aborda el problema de la postsecularización a partir de una reflexión sobre el atentado a las Torres Gemelas de septiembre de 2011. Destaca, para empezar, un rasgo del atentado que contribuyó sin duda a hacerlo más espectacular, a saber: la desconcertante «extemporaneidad» entre sus motivaciones y sus medios, es decir, entre la justificación tradicionalista y religiosa que animó a sus autores y el empleo de los más sofisticados recursos tecnológicos para llevarlo a cabo. A través de dicho rasgo se pone simbólicamente de manifiesto una contradicción entre tradición religiosa y racionalidad científica que penetra todos los ámbitos de la vida social en el contexto internacional y que se ha visto potenciada por el proceso de globalización. La irrupción de la modernidad ha tenido un efecto devastador en todas las tradiciones culturales, también en la occidental, y no siempre ha logrado transformar esa fuerza en un movimiento fructífero de regeneración de la vida cultural. Un claro síntoma de no haberlo logrado es precisamente la aparición del fenómeno del fundamentalismo, que no parece ser sino una reacción regresiva y desesperada ante el avance violento de la modernización y el imperialismo cultural (Habermas, 2002, p. 131).

Como vemos, lo que pretende así Habermas es desplazar la mirada del conflicto internacional al conflicto interno que caracteriza a la propia tradición occidental, pues en su seno se ha vivido durante siglos, y se sigue viviendo, aquella tensión entre razón y fe que ahora aparece en la superficie de la política mundial. No se trata tan solo de un pedido de cautela, que nos prevenga de hacer juicios apresurados sobre la evolución de otras culturas, sino que es también un modo de advertir

que en la ignorancia sobre las raíces de nuestra historia, en la inadvertencia sobre los presupuestos en que se apoya la civilización, pueden hallarse acaso las causas de la presunción cultural que en muchas partes del mundo es percibida como imperialismo. Se trata, pues, de reinterpretar el proceso de secularización ocurrido en la cultura occidental y de buscar allí las fuentes y las aporías de sus formas más actuales de manifestación.

El propio concepto de secularización, nos recuerda, lleva en sí las huellas de un conflicto de interpretaciones, y de valoraciones, sobre el proceso al que dio lugar en el desarrollo de la cultura. Inicialmente empleado en sentido jurídico, el término «secularización» se refería al traspaso forzado de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado, y fue solo por extensión que se aplicó luego al proceso de modernización en su conjunto. Dependiendo de la perspectiva en que se lo entienda, el concepto encierra, pues, un doble sentido contradictorio: o bien designa el sometimiento legítimo de la autoridad eclesiástica al poder civil (en términos más amplios, la sustitución de los dogmas religiosos por verdades racionales), o bien se refiere a un acto de apropiación indebida (también en términos más amplios, a la deslegitimación de las formas de vida tradicionales). Habermas comenta lo siguiente:

Ambas lecturas incurren en el mismo error. Contemplan la secularización como una especie de juego de suma cero entre dos contrincantes: por un lado, las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica incentivadas por el capitalismo y, por el otro, los poderes conservadores de la religión y la Iglesia [...]. Una imagen así no se condice con la de una sociedad postsecular (2002, p. 132).

En esta lectura del proceso de secularización hay, como puede apreciarse, una toma de distancia frente al autoritarismo latente de la razón ilustrada, que es capaz de imponerse implacablemente, en la práctica y en la teoría, sobre sus propias tradiciones y sobre las culturas ajenas. Allí halla seguramente sus raíces el llamado «eurocentrismo», tanto el criticado por sus adversarios como el practicado por sus adherentes, el cual pretende hacer pasar frecuentemente su propia cosmovisión cultural por la esencia o la naturaleza humanas a secas. Bajo esta lectura puede asimismo sostenerse que el peligro mayor que correría Occidente en el escenario mundial contemporáneo, la reacción más contraproducente que podría adoptar, sería la de repetir el acto de fuerza que le es históricamente constitutivo y encubrirlo, además, de un revestimiento ideológico universalista, cuando no, lo que es aun peor, de un lenguaje religioso apocalíptico. Se volvería a producir así la vieja oposición entre razón y fe, sin dar muestras de haber extraído lecciones de la propia historia.

Pero en dicha lectura hay, además, como ha sido insinuado, una vía de solución a la disputa. Sostiene Habermas que entre la ciencia y la religión hay una «tercera vía (*eine dritte Partei*)», a la que le correspondería ejercer la mediación entre

las dos anteriores en una sociedad postsecularizada, vale decir, en una sociedad que va dejando atrás la contraposición improductiva implícita en el proceso de secularización. Esa vía sería la de «un sentido común democráticamente ilustrado (*ein demokratisch aufgeklärter Commonsense*)» (2002, p. 132), en el cual se recogerían y se procesarían, al modo que ya conocemos de la evolución del mundo vital habermasiano, los imperativos de la racionalidad y los requerimientos de generación de consensos. De modo explícito nos dice que el sentido común debe ejercerse por medio de la «traducción» (2002, p. 144): anclado en el mundo de la vida de los ciudadanos, e igualmente influenciado por los avances del conocimiento científico, debería *traducir* los contenidos religiosos al lenguaje del intercambio libre de pareceres en el que todos tienen una palabra que decir.

No, pues, la fe o la razón, en sus posiciones extremas, sino una tercera vía. Una que no desautorice por principio ni distorsione la identidad religiosa o cultural y que haga innecesaria por tanto la reacción defensiva del fundamentalismo. Traducción de la experiencia religiosa a los códigos de consenso de una sociedad democrática ilustrada y a la generación de acuerdos en su interior. Es así como plantea Habermas su interpretación de la «postsecularización» o sobre la necesidad de una «sociedad postsecular». Pero había dicho al inicio, parafraseando a Lyotard, que la postsecularización no es propiamente el fin de la secularización o una etapa posterior a ella, sino un estado tan originario como ella y latente en su interior. De esto es muy consciente el propio Habermas y quiere hacerlo explícito dando al ensayo que estamos comentando el título «Glauben und Wissen» («Creer y saber» o «Fe y razón»), aludiendo así a un conocido texto de Hegel sobre el tema que lleva exactamente el mismo título, escrito en 1802, en plena controversia con la filosofía de la Ilustración (1970)³. Pasemos, pues, a comentar esta hipótesis de trabajo, analizando brevemente la obra de Hegel que hace las veces de metatexto de esta controversia.

LA TESIS DE HEGEL

Es, para empezar, curioso y revelador que Hegel haya escrito un largo ensayo con el título *Creer y saber*. Pero las tesis que allí se sostienen son desarrolladas también en otros escritos, en particular en la *Fenomenología del espíritu*, por lo que convendrá tenerlos también en cuenta para precisar los alcances de su interpretación. El ensayo *Creer y saber* fue concebido, en realidad, para analizar las presuposiciones *metafísicas* que sostenían al proyecto ilustrado y que Hegel, como es sabido, trata de articular

³ En castellano existe una muy buena traducción de Jorge Aurelio Díaz con el título *Creer y saber* (Hegel, 1992).

sistemáticamente a través de la expresión «principio de la subjetividad». Eso explica que el texto esté dedicado, en su mayor parte, a examinar la evolución y la paulatina radicalización del concepto de subjetividad en la filosofía del idealismo, en particular en la obra de Kant y en la de sus sucesores. Por lo mismo, el telón de fondo del ensayo es el intento de Hegel de poner en cuestión el sentimiento de superioridad de la cultura de su época que celebra el triunfo aparentemente incontenible de la razón ilustrada. Es en ese contexto, en la primera página de *Creer y saber*, que encontramos un famoso pasaje de Hegel que reproduzco a continuación: «Cabe sin embargo preguntarse si la razón triunfante no experimentó el destino que suelen experimentar las naciones bárbaras cuando derrotan por la fuerza a naciones cultas supuestamente débiles: que se aseguran el dominio material, pero se someten en espíritu a los vencidos» (1992, p. 13). Esta pregunta que Hegel se hace es muy sugerente y contiene algo esencial de su interpretación de la modernidad, pero es compleja y no está exenta de malentendidos, por lo que conviene que la analicemos con más detenimiento.

En el juicio que allí se expresa sobre la disputa entre la razón y la fe pueden diferenciarse, por lo pronto, tres niveles. En un primer nivel, se nos dice que la razón ha distorsionado, tergiversado, el contenido de la fe, en la medida en que no ha entendido lo que estaba en juego en la experiencia religiosa: la razón ha caricaturizado a su adversario y, al hacerlo, ella misma se ha mostrado unilateral. En un segundo nivel observamos que, si bien el desenlace de la disputa ha sido el triunfo de la razón sobre la fe, en él ni la fe ha seguido siendo lo que era, ni la razón ha preservado su verdadera naturaleza; el resultado de un combate de fuerzas distorsionantes ha sido la existencia de dos productos distorsionados —«el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres [dice Hegel] tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe» (1992, p. 14)—. Y en un tercer nivel podemos inferir que la razón triunfante arrastra consigo inconscientemente algunos rasgos de su adversario, así como este mismo adversario no ha resultado indemne de aquel combate. Así se explicaría que la razón ilustrada pueda concebirse a sí misma con la presunción absoluta de una verdad religiosa o que tanto ella como la fe puedan sucumbir a la tentación del fundamentalismo.

Para observar en detalle las diferentes etapas de este movimiento de contraposición entre la razón moderna y la cultura religiosa tradicional, sería preciso acudir al capítulo «La lucha de la Ilustración contra la superstición» en la *Fenomenología del espíritu* (1966, pp. 319ss.). El título mismo de dicho capítulo enuncia ya la perspectiva sistemática desde la que se aborda el problema y que coincide con lo que hemos llamado el primer nivel de la disputa. La Ilustración (la «razón») ha emprendido una batalla contra la religión (contra la «fe»), pero adoptando una actitud que desautoriza por principio a la parte contraria, motivo

por el cual no reconoce siquiera la naturaleza de la fe y la llama «superstición». Todos los niveles de esta distorsionada disputa son analizados certeramente por Hegel a través de una gama de retratos de las diferentes posiciones unilaterales. Como ya se dijo, sin embargo, ninguno de los oponentes resulta indemne de la batalla. Si la Ilustración debe tomar conciencia de los peligros de autoritarismo o etnocentrismo que trae consigo su defensa de la racionalidad, la religión, por su parte, está obligada a defender la legitimidad de su posición en términos que sean universalmente aceptables. Es una nueva dimensión de la controversia la que aparece aquí en escena.

La idea central de Hegel al respecto es que la resistencia de la comunidad religiosa ante las interpretaciones distorsionantes del formalismo ilustrado, con todo lo justificada que pueda ser, solo logra articularse teóricamente con la ayuda de los recursos conceptuales (de las «armas») que la contraparte (la «Ilustración») ha puesto en escena. La lucha misma contra la Ilustración «delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma» (1966, p. 321). La comunidad religiosa se halla, por eso, ante el dilema de, o bien aferrarse ciegamente a la evidencia del sistema de valores en el que cree, sin reaccionar ante las críticas de la Ilustración, o bien adoptar paradójicamente la perspectiva conceptual de la posición contraria para poder defender así la legitimidad de sus verdades de fe. En el primer caso, ella se vuelve un fundamentalismo encapsulado, en el segundo caso pierde su fuente originaria de legitimación. Así se explica, piensa Hegel, que la Ilustración termine por ganar esta lucha, al menos en lo que concierne a la complejidad del problema por resolver.

Una comprensión no distorsionadora de la religión o, por extensión, de las tradiciones culturales no occidentales, sería, en opinión de Hegel, aquella que reconozca la legitimidad de dichas cosmovisiones, especialmente en lo que concierne a su forma peculiar de articular una comprensión del mundo. En ese sentido, las religiones compartirían con la filosofía la pretensión de ofrecer una explicación global de la realidad o un sistema de coordenadas sobre la naturaleza o el sentido de la vida. Por eso precisamente considera Hegel que la religión es una de las tres formas del espíritu absoluto, es decir, de la visión omnicomprensiva de la realidad. No solo no es una interpretación distorsionada de las cosas, sino que es, por el contrario, un sistema de creencias coherente y motivador para una determinada comunidad. El problema, claro está, es que esta percepción del fenómeno religioso solo es imaginable y expresable desde una instancia más comprehensiva que es la última y cabal forma del espíritu absoluto, a saber, desde la filosofía.

La grandeza de la religión, como por cierto también la del arte (la primera forma del espíritu absoluto), reside en que ambas pueden entenderse como formas

pretéritas de articulación del sentido. De esa constelación se derivan lecciones ineludibles para las partes que se encontraban en disputa. La razón debe corregir su unilateralidad y reconocer la coherencia interna y la legitimidad de las cosmovisiones religiosas; la fe, por su parte, debe corregir su fundamentalismo para tratar de abrirse a un diálogo razonado con el pluralismo de las interpretaciones del mundo. Si ni la fe ni la razón se mantienen en sus posiciones originarias, es decir en aquellas que dieron lugar a las dos caras contradictorias del proceso de secularización, entonces esto quiere decir que se abre paso una tercera vía que puede recoger, bajo una clásica inspiración dialéctica, alguna verdad de las partes en disputa y se nutre de ellas. Con pleno sentido puede decirse, además, que esa vía sería *postsecularizada* porque supera la oposición irreconciliable que se hallaba implícita o explícita en el modelo de la secularización. Estamos, pues, muy cerca de la posición planteada por Habermas en el discurso que analizamos al inicio.

Dejemos por el momento, así suspendido, el hilo de nuestra argumentación y pasemos al tercer punto anunciado al inicio: la noción de «tolerancia». Si ella no ha aparecido aún de manera explícita, no es porque no sea relevante en el proceso de secularización, sino, muy por el contrario, porque acompaña a dicho proceso de manera esencial. Hace falta, sin embargo, que expliquemos en qué sentido.

LA «TOLERANCIA»: VERTIENTES O MATRICES DE INTERPRETACIÓN

No es nada fácil establecer una lectura canónica del concepto de tolerancia, más allá de situar su origen en la época de la Ilustración temprana y en el contexto de la Guerra de las Religiones⁴. Por el contrario, los estudiosos del tema, al igual que, como vimos, sucedía con los estudiosos de la secularización, pasan aprietos para ofrecer una definición precisa, y es frecuente oír hablar de la tolerancia como de una virtud «escurridiza (*elusive*)» (Heyd, 1996) o «borrosa» (Thiebaut, 1999)⁵. En una ocasión anterior, he tratado de agrupar las diferentes versiones existentes del concepto de manera sistemática (Giusti, 2015). Me parece que es posible mostrar que hay ciertos prototipos o matrices de interpretación, cada uno de los cuales ilumina un aspecto específico del problema y nos ilustra además sobre las limitaciones que parecen ser inherentes al concepto. Puesto que no es posible

⁴ Sobre el concepto de «tolerancia» hay una interesante bibliografía de fecha reciente. Cito algunos títulos importantes: Camps (1990); Garzón Valdés (1993); Peces-Barba & otros (coord.) (1998); Kamen (1987); Marcuse & Wolff (1969); Mendus (ed.) (1988); Mendus & Edwards (eds.) (1987); Heyd (ed.) (1996); Sabel (ed.) (1991); Walzer (1998); Thiebaut (1999); Forst (ed.) (2000); Forst (2003); Cruz (ed.) (1998); Žižek (2007).

⁵ El propio Michael Walzer propone una gama de cinco matices distintos: 1) resignación, 2) indiferencia, 3) actitud estoica, 4) curiosidad y 5) entusiasmo (1998, p. 27).

ahora explayarme sobre el tema, expondré muy sucintamente las matrices de interpretación que considero más relevantes, a saber: a) falibilista, b) contractualista, c) humanitaria, d) expresivista y e) moralista.

a) Matriz falibilista: Pierre Bayle o «el derecho de la conciencia a errar»

Llamo «falibilista» a la versión que define la tolerancia como el respeto del otro sobre la base de que todos tenemos la posibilidad de equivocarnos, de errar, y de que, por consiguiente, nadie puede arrogarse la posesión de la verdad. Esto es lo que puede encontrarse, por ejemplo, en el famoso texto de Pierre Bayle, publicado en 1686, y titulado *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: «Oblígalos a entrar» o Tratado sobre la tolerancia universal* (1964-1982 [1727-1731]). Como se sabe, Bayle sigue allí una doble pista: de un lado, argumenta de modo inmanente, con evocaciones bíblicas de todo tipo, en contra del sentido atribuido a las palabras del señor en la parábola misma, así como a la verdadera intención de Jesucristo al emplearla. De otro lado, propone un argumento falibilista, que excede el marco de la Revelación, de acuerdo con el cual la conciencia humana puede siempre equivocarse en su percepción e interpretación de la verdad. El argumento va asociado a la necesidad de otorgar libertad a las conciencias y, en consecuencia, a la imposibilidad de obligarlas a pensar de un cierto modo o a perseguirlas por sus creencias. La tolerancia reposa, pues, sobre la conciencia de la falibilidad de la razón humana y sobre el derecho que debería reconocérsele a todo individuo, a toda conciencia, de errar.

b) Matriz contractualista: John Locke o la privatización de la religión

La segunda versión que debo comentar es la más clásica, aquella asociada a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, publicada en 1689, solo tres años después del escrito de Bayle (Locke, 1970). Llamo «contractualista» a esta versión porque hace depender la tolerancia, en última instancia, de la naturaleza contractual de la asociación política, en la medida en que para la constitución de esta última se debe presuponer la existencia de individuos libres e iguales, capaces de decidir sobre su participación en el acto contractual fundacional. En cierto modo, la tesis de Locke es análoga a la de Bayle, aunque aplicada esta vez al campo de la legitimación del poder político: efectivamente, no pudiendo establecerse un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo por tanto la posibilidad de desautorizar por principio la voluntad de ninguno, solo queda reconocer el derecho de todos a participar en la constitución del poder y a buscar una forma procedimental de fundar el pacto social. La fundamentación contractual trae consigo el trazado de una línea divisoria clara entre el poder civil y el poder religioso, y esta frontera

tiene importantes repercusiones sobre el modo de concebir la pertenencia a una religión o a una cultura.

En el marco de la interpretación contractualista, la tolerancia es concebida pues como un producto de la secularización y la democratización del poder político. Hay una doble ganancia en esta perspectiva: de un lado, se coloca en primer plano a las voluntades libres en busca de un consenso sobre el sistema de reglas de su vida social; de otro lado, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un precio alto, porque, al establecerse una separación tan tajante entre la esfera pública y la esfera privada, se produce implícitamente una distorsión del fenómeno religioso y, por extensión, del fenómeno cultural. La religión es definida por Locke, efectivamente, como una asociación privada y voluntaria sobre fines o intereses restringidos a la esfera privada, poco más o menos como un club de golf, inglés naturalmente. Al caricaturizarla de ese modo, se cierra el camino a una incorporación de la religión en el proceso de democratización y se absolutiza indirectamente el horizonte cultural en que se produce la secularización.

c) **Matriz humanitaria: Lessing o la práctica de la virtud**

Para explicar a qué me refiero con la matriz «humanitaria», voy a referirme a Gotthold Ephraim Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán, quien en su obra de teatro *Natán el Sabio* propone una famosa «fábula sobre los anillos», un documento verdaderamente clásico de las reflexiones sobre la tolerancia. Lessing adopta allí una estrategia conceptual que consiste en invertir la pretensión de verdad atribuida al anillo. Como se recordará, la fábula nos cuenta que un señor poseía un anillo que le otorgaba el poder de ser un gobernante virtuoso muy apreciado por su pueblo, anillo que le había sido heredado de generación en generación, pero este, al morir, en lugar de dejarlo en herencia a uno solo de sus tres hijos (que representan a las religiones cristiana, musulmana y judía), hace preparar por un joyero otros dos anillos similares y los entrega a los tres, lo que provoca una querrela judicial entre los hermanos. Lo que el juez les dice al final es que el verdadero heredero será el que logre ser un gobernante virtuoso muy apreciado por su pueblo. En otras palabras, Natán y Lessing aplican su astucia para, sobre el terreno mismo de la fábula, sostener que no es posible ya identificar el anillo, ni su fuerza mágica, por la sola materialidad de la joya; dicha fuerza deberá residir ahora más bien en la conducta de su portador. Se invierte, por así decir, la carga de la prueba y se crea la paradójica situación de que es el portador quien debe demostrar en los hechos que posee la fuerza mágica que en un inicio debía serle otorgada precisamente por poseer el anillo. No hace falta, pues, ni es siquiera

lógicamente razonable, que una cosmovisión se imponga sobre otras, dado que ninguna de ellas puede pretender la posesión de la verdad. Es natural, además, le dice Natán al sultán Saladino, que cada quien confíe más en la fe de los suyos, de aquellos con quienes ha convivido o convive. Por eso, sin renunciar a la propia religión, o a la propia cultura, es preciso y posible dar las pruebas de vida virtuosa que le otorguen un sentido razonable de verdad.

Llamo «humanitaria» a esta matriz hermenéutica porque en ella la tolerancia es entendida de un modo activo, propositivo, universal y hasta emocionalmente concernido. Es una práctica de la virtud y la bondad, una «tolerancia afectuosa» o «compasiva». Lo que se halla en el primer plano en esta versión es una creencia positiva, una convicción ética, que no conlleva, pues, a caricaturizar la religión.

d) Versión expresivista: Mill o la autorrealización del individuo

John Stuart Mill es otro de los clásicos de los estudios sobre la tolerancia. En sentido estricto, deberíamos adscribirlo a la versión que hemos llamado contractualista, pues también él sitúa el problema de la tolerancia en el marco de la legitimación del pacto social y como necesaria manifestación de la defensa de la libertad de conciencia. Pero añade un aspecto muy especial, que justifica su caracterización como una nueva matriz interpretativa, a saber, que en la libertad del individuo se pone de manifiesto un ideal de autorrealización como expresión de su creatividad y originalidad. De este modo, los derechos de la persona libre son entendidos como modos de manifestación o desenvolvimiento de aquel ideal que merecen o exigen reconocimiento y respeto. Llamamos «expresivista» a esta versión de la tolerancia porque demanda el respeto del otro en razón de que a cada individuo debe reconocérsele el derecho de desplegar su originalidad, vaya esta por donde vaya, y ya sea que concuerde o no con la de los demás. Mill integra en esta versión, acaso sin ser del todo consciente de ello, la idea de la libertad negativa propia del contractualismo con la idea romántica de libertad positiva.

e) Versión moralista: el «nunca más» o el rechazo del daño

Termino esta rápida presentación de matrices interpretativas de la tolerancia con una dimensión del problema que se halla presente en todas las versiones anteriores, pero que no parece haber sido desarrollada o tematizada suficientemente en ninguna de ellas. Me refiero a aquello contra lo cual, o respecto de lo cual, la tolerancia es considerada en todos los casos como un remedio necesario y urgente: el mal moral, el daño producido contra el otro, la barbarie. El filósofo español Carlos Thiebaut ha escrito un ensayo en el que utiliza precisamente la idea del rechazo del daño como hilo conductor sistemático de la comprensión de la tolerancia (1999).

Se trata de una dimensión esencial de esta noción, que puede rastrearse sin dificultad en todos los autores que se ocupan de ella. Es incluso, diría, un elemento central del imaginario ético-político moderno, una suerte de justificación negativa latente de los proyectos democráticos y consensuales. Si hay que firmar un contrato, es porque se debe acabar de una vez por todas con la guerra e instaurar la paz; si hay que abandonar el estado natural es porque en él anida un impulso tanático que contamina las relaciones entre todos. Llamo «moralista» a esta versión en el sentido en que ella pone de relieve la dimensión moral última que sirve de detonante de la búsqueda de tolerancia, sea cual fuere luego la manera en que esta haya de expresarse: si como aceptación resignada de la posición del otro o como curiosidad entusiasta por ella. Lo prioritario parece ser, desde esta perspectiva, detener la barbarie, impedir la repetición del sufrimiento injusto, rechazar el daño.

De la presentación sistemática de estas seis matrices de interpretación de la tolerancia —falibilista, contractualista, humanitaria, expresivista y moralista— pueden extraerse, por cierto, muchas conclusiones. Pero yo quisiera detenerme en dos de ellas, que me servirán para pasar al último punto de mi reflexión, en el que quisiera poner en relación la postsecularización y la tolerancia. Me refiero específicamente a que, por lo visto hasta aquí, debería habernos quedado claro que la tolerancia es una noción secularizante y al mismo tiempo una noción parasitaria.

4. CONCLUSIÓN: POSTSECULARIZACIÓN Y TOLERANCIA

Al afirmar que la tolerancia es una noción *secularizante* quiero decir que, al menos en la mayoría de sus versiones, su aplicación termina a la larga por relativizar la naturaleza de aquello que debe ser tolerado: la religión, la cosmovisión, la cultura. En el caso de la matriz falibilista hemos visto que el reconocimiento de la tolerancia de creencias dispares reposa sobre el hecho de que ninguna de ellas puede arrogarse la posesión de la verdad. Bien entendida, esta versión trae consigo naturalmente, si no la desautorización, al menos sí la relativización de toda verdad religiosa. Es difícil imaginar que esta conclusión pueda ser seriamente asumida por los creyentes en una religión, pero ella es una consecuencia secularizante de la interpretación indicada. En el caso de la matriz contractualista, hemos visto que la tolerancia de diferentes religiones reposa sobre la convicción de que ninguna de ellas puede arrogarse la posesión de una verdad práctica, sea esta ética o política, lo que equivale a desterrar a la religión del terreno de la vida pública y a confinarla en el ámbito de la vida privada. También esta es una consecuencia secularizante, porque es igualmente difícil que los creyentes en una religión, o los miembros de una cultura diferente, estén dispuestos a aceptar que sus creencias constituyan meramente un conjunto

de preferencias morales o ideológicas subjetivas, resultado de acuerdos fugaces entre unos cuantos individuos.

Sin embargo, confío en que nos haya sido evidente también que la tolerancia es una virtud parasitaria. Con ello me refiero a que se trata de una noción que no se basta a sí misma, sino que requiere siempre de un concepto previo del que depende y se nutre. Lo hemos visto en todos los casos. Se tolera porque se quiere rechazar el daño, porque se apuesta por la libertad de conciencia, porque se defiende la capacidad de decisión racional de los individuos, porque se cree en la autorrealización de la persona, porque se desea conocer al otro, y así sucesivamente. En cierto modo, puede decirse que ella es una noción de segundo orden, vale decir, que ella depende siempre de una concepción ética de primer orden de la que deriva su fuerza o su sentido positivo. Y es precisamente este rasgo el que nos puede permitir tender un puente con el concepto de postsecularización.

Si recordamos la tesis de Habermas sobre la necesidad de superar la contraposición improductiva entre racionalidad científica y cosmovisión religiosa propia del proceso de secularización y sobre la conveniencia de imaginar una «tercera vía» más acorde con una sociedad postsecular, podríamos decir que en dicho marco sería indispensable una tolerancia constructiva entre los sistemas de creencias, pues, por principio, todos ellos podrían contribuir a enriquecer el «sentido común democráticamente ilustrado». No, por cierto, una visión de la tolerancia que desautorice por principio las fuentes de motivación moral de las religiones o las culturas, sino una que permita procesarlas y traducirlas al lenguaje consensual del intercambio universal de pareceres y que proteja la libre convivencia entre aquellos sistemas de creencias.

Si recordamos, de otro lado, la tesis de Hegel sobre la necesidad de superar la oposición irreconciliable entre la razón y la fe que se hallaba implícita en el modelo de la secularización, así como sobre la urgencia de que una y otra corrijan su respectiva unilateralidad —una, su exclusivismo epistemológico; la otra, su fundamentalismo—, entonces sería indispensable reconocer la racionalidad intrínseca a las diferentes concepciones del mundo y concebir —en ese marco que hemos considerado postsecular desde los orígenes mismos de la secularización—, una tolerancia recíprocamente enriquecedora. No hace mucha falta destacar este rasgo de actualidad del pensamiento de Hegel, porque él se hace valer con suficiente claridad en los reclamos de las teorías culturalistas o comunitaristas contemporáneas. La cuestión del reconocimiento, de inspiración hegeliana, que tanto éxito ha tenido en los debates de la ética reciente, no hace sino replantear, en condiciones postsecularizadas, la necesidad de respetar la virtud de la tolerancia entre las culturas, aunque, claro está, no en sus matrices asimétricamente secularizantes.

Y si recordamos, en fin, la tesis de Lessing —en la que llamamos la matriz humanitaria de la tolerancia— acerca de la necesidad de priorizar la práctica de la tolerancia por sobre cualquier disputa teórica relativa a la verdad de las visiones del mundo, entonces podremos coincidir con él en que todas las religiones o todas las culturas pueden considerarse joyas preciosas, pero que no es ello lo que verdaderamente las distingue, sino el ejercicio efectivo de la virtud humanitaria, cada quien en o desde el entorno que le sea más familiar. Lessing dice expresamente que esta tolerancia es «afectuosa» o «compasiva» (*herzliche Verträglichkeit*), lo que por cierto la aleja de otras versiones analizadas.

Habíamos dicho que la tolerancia es un concepto parasitario porque necesita de una concepción ética previa que la justifique y que le sirva de motivación. En condiciones postsecularizadas, se amplía el abanico de las cosmovisiones religiosas o culturales que pueden jugar ese papel, es decir, que pueden otorgar un sentido a la existencia o contribuir a motivar a los seres humanos a ejercer la tolerancia entre todos. Sin olvidar, por cierto, que muchas religiones o culturas albergan en su interior tendencias fundamentalistas que desconocen derechos o reprimen libertades que han sido conquistados gracias a la práctica humanitaria del sentido común democráticamente ilustrado en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayle, Pierre (1964-1982 [1727-1731]). *Oeuvres diverses de Pierre Bayle*. 6 volúmenes. Hildesheim: Olms.
- Camps, Victoria (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PCP.
- Casanova, José (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.
- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos-UNAM.
- Cruz, Manuel (ed.) (1998). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- Forst, Rainer (2003). *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (ed.) (2000). *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Fráncfort del Meno: Campus.

- Garzón Valdés, Ernesto (1993). *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Giusti, Miguel (2015). Concepciones de la tolerancia. A partir de la «fábula de los anillos» de Lessing. En Miguel Giusti (coord.), *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas* (pp. 37-49). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Giusti, Miguel (coord.) (2012). *Tolerancia/Toleration/Tolerancia. Actas del XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía*. 5 volúmenes. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Giusti, Miguel (coord.) (2015). *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Habermas, Jürgen (2002). Creer y saber. En *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (pp. 129-146). Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2008a). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.
- Habermas, Jürgen (2008b). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 53(60), 3-20.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). Glauben und Wissen. En *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke in zwanzig Bänden 2* (pp. 287-433). Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992). *Creer y saber*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma.
- Heyd, David (ed.) (1996). *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Kamen, Henry (1987). *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, John (1970). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Luckmann, Thoma (1977). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luhmann, Niklas (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Lyotard, Jean-François (1987). *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, Herbert & Robert P. Wolff (1969). *A Critique of Pure Toleration*. Boston: Beacon Press.

- Mendus, Susan (ed.) (1988). *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendus, Susan & David Edwards (eds.) (1987). *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2013). *La nueva intolerancia religiosa*. Barcelona-Buenos Aires-Ciudad de México: Paidós.
- Peces-Barba, Gregorio & otros (coord.) (1998). *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito hacia la modernidad (S. XVI y XVII)*. Madrid: Dyckinson.
- Sabel, Claude (ed.) (1991). *La tolérance*. París: Autrement.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Thiebaut, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Madrid: Visor.
- Tschannen, Olivier (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), 395-415.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Walzer, Michael (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, Slavoj (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

POROSIDAD E IMPERMEABILIDAD. LA HERENCIA DE LAS SUBJETIVIDADES EN LA SECULARIZACIÓN Y LA MODERNIDAD. IMPULSOS A PARTIR DE CHARLES TAYLOR

Hardy Neumann Soto, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

1. INTRODUCCIÓN

En su monumental obra *La era secular (A secular age)*, el filósofo canadiense Charles Taylor distingue dos tipos de subjetividades, a las que denomina «yo poroso (*porous self*)» y «yo impermeabilizado (*buffered self*)». Las ricas formas que va ganando la descripción de estas subjetividades hacen posible calificar también el esfuerzo tayloriano como pregunta que interroga por el estatuto del yo, en el paso del yo poroso hacia el yo impermeabilizado, incluyendo asimismo la actual forma en que se vive y modula la experiencia de nuestra subjetividad. Es preciso advertir que la noción de *self* con que Taylor opera no se reduce a ser la expresión a la que usualmente se recurre para calificar la modernidad y el espíritu de ese período como época de la subjetividad. La forma de comprensión de las subjetividades múltiples, que desde hace ya un buen tiempo otras generaciones y nosotros mismos experimentamos, afecta y configura la subjetividad de nuestro propio tiempo, la que debe ser comprendida más allá de los límites a los que nos constriñe la expresión.

El tránsito explicativo del yo poroso al yo impermeabilizado se lleva a cabo con un instrumento de investigación y exposición dotado de forma y contenido a la vez, como diría Hegel¹. Este modo de proceder acompaña permanentemente la reflexión tayloriana y se concreta en algo aparentemente tan sencillo como «contar una historia»². La forma es la narración, el contenido son los acontecimientos. Esta *story* no sigue una sola secuencia, aunque no por ello deja de haber un hilo

¹ Taylor, como se sabe, ha escrito una notable monografía sobre este pensador alemán.

² «Es un hecho fundamental [explica Taylor] que nuestra situación espiritual actual es histórica, es decir, que nuestra comprensión de nosotros mismos y de dónde nos situamos está definida en parte por nuestra conciencia de haber llegado donde estamos, de haber superado un estado anterior» (Taylor, 2014, p. 60).

conductor al que Taylor pretende ceñirse permanentemente. Ese hilo, aunque a veces escondido, puede ubicarse en el intento por poner al descubierto los rasgos de la secularidad en una nueva determinación de la misma. En efecto, el tipo usual de relato destaca la liberación a la que habrían conducido la modernidad y la secularidad. Esta última superaría tanto «horizontes anteriores que nos confinan» como «ilusiones o limitaciones en el conocimiento (*earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge*)» (Taylor, 2014 p. 50; 2007, p. 22). Una explicación semejante parece extender la conocida tesis socrática del error (ético), por ignorancia, a los procesos sociales y la actualiza al conectarla con la idea de que el éxito en la liberación de las ataduras provenientes de la fe obedecería finalmente a un ejercicio científico, ilustrado de la razón, y cuyo índice puede verse, entre otros, en el *sapere aude* de Kant. A diferencia de la narrativa con que pretende operar Taylor, a estas explicaciones «de la modernidad en general, y de la secularidad en particular» (Taylor, 2014, p. 50), en virtud de ser derechamente reductoras, se las denomina «historias de substracción (*subtraction stories*)» (Taylor, 2014, p. 50; 2007, p. 22). Ellas constituyen narrativas que dan cuenta del declive de la compartimentalización de la religión, pero sin considerar las transformaciones que implica.

2. DE TRES FORMAS DE SECULARIZACIÓN A UNA SECULARIZACIÓN EN TRES TIEMPOS

Secularización es un término que no solo tiene mala reputación, *berüchtigt*, como dice Hans Joas (2010, p. 231), sino que es también equívoco, a tal punto que, por la multiplicidad de sus significados, el vocablo casi va a parar en un vacío onomasiológico. Parece preferible, por tanto, siguiendo el impulso hegeliano de Taylor, integrar dos sentidos destacados del término a un tercero. Este último sentido describe una situación en que la dignidad de la creencia ya no se justifica por sí misma, o un estado en que «la fe en Dios ya no es axiomática» (Taylor, 2014, p. 23). La razón es simple: hoy en día hay alternativas a ella (p. 23), vale decir, la fe «es una opción entre otras» (p. 22)³. E incluso puede hablarse, al revés, como hace Joas siguiendo a Taylor, de una opción secular, que en nuestros días le parece a muchos ser la opción *default*, por defecto. Pero mientras que el significado usual de secularidad es vaciamiento de Dios o ausencia de referencia a una realidad última en los espacios públicos (Taylor, 2014, p. 21), significado al que se agrega, como otro sentido de la secularidad, «el declive de la creencia y prácticas religiosas» (p. 22), la noción de secularidad que le importa a Taylor recorrer descriptiva y

³ Cabría preguntar si cuando la religión pasa a ser un alternativa más algo queda fuera o, mejor dicho, si acaso no supone el hecho de entender la religión o la creencia en Dios como una opción más una nivelación entre la religión y las otras opciones, nivelación que, a mi juicio, forma parte también del proceso de secularización.

explicativamente atañe a la pregunta por «las condiciones de la creencia (*conditions of belief*)» (2014, p. 22; 2007, p. 3), pero dichas condiciones no pueden explicarse sino por la evolución de esa situación en que se hacía imposible no creer en Dios hasta aquella en que, en su extremo, la creencia debe competir con formas explicativas exclusivamente racionales e incluso instrumentales en el así llamado humanismo exclusivo (*exclusive humanism*).

Al revés, entre otras reducciones, una historia subtractiva simplifica la explicación de la condición secular al desencantamiento (Taylor, 2014, p. 57) y, asociado a ello, a los efectos de la institución más prestigiosa de nuestra época: la ciencia. Pero Taylor insiste en que es importante observar que el desencantamiento proviene en parte también de la propia cristiandad (p. 57) y cómo los distintos motivos ejercen su efecto en la constitución de la identidad impermeabilizada (*buffered*), expresión ya introducida terminológicamente. Si bien el desencantamiento contribuye a explicar la secularidad, esta misma supuso también haber alcanzado confianza en los «propios poderes para llevar a cabo un ordenamiento moral», motivada por las exigencias de la reforma protestante respecto de la creencia, asunto al que nos referimos un poco más adelante⁴.

Al tercer sentido de secularidad, integrativo, como hemos dicho, se conecta el humanismo exclusivo (Taylor, 2014, p. 46), que, en su virtud, disuelve una práctica naiv de la fe. Pero incluso un ejercicio de ese tipo no es ya opción exclusiva de los creyentes. «La ingenuidad ahora no está disponible [observa Taylor] para nadie, ni para los creyentes, ni para los no creyentes» (2014, p. 49), lo que implica una nueva forma de experimentar la creencia (p. 48), a saber, una tal en que es la experiencia misma de lo trascendente la que deja de ser ingenua⁵. El advenimiento de la

⁴ Taylor parece moverse en una suerte de pregunta trascendental, que, a diferencia de la de Kant, no excluye una *quaestio facti*, descriptiva del «movimiento (*move*) desde una sociedad donde la creencia en Dios no admite ser desafiada (*unchallenged*) hasta una en que se la entiende como una opción entre otras, y frecuentemente no la más fácil de adoptar» (2014, p. 22; 2007, p. 3). Pero, al mismo tiempo se trata de dar cuenta de su estatuto poniendo al descubierto la facticidad de la secularización, sacando a luz los aspectos cotidianos del contexto en que se desenvuelve la vivencia de «nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa» (2014, p. 23). Aunque Taylor opera con un estilo metódico narrativo, no renuncia a identificar los elementos no explicitados, preontológicos que salen a la luz en esa experiencia de búsqueda. El procedimiento tayloriano podría ser denominado una fenomenología hermenéutica narrativa que aspira a poner al descubierto los elementos de la secularidad, entendida como «una condición en que tiene lugar nuestra experiencia de completud y búsqueda de la misma (*a condition in which our experience of and search for fullness occurs*)» (2014, p. 46; 2007, p. 19). Taylor necesita del relato para sus análisis: «Nuestro pasado está sedimentado en nuestro presente [...]. La narrativa no es un agregado opcional, por eso creo que tengo que narrar una historia» (2014, p. 61).

⁵ Esto necesariamente trae aparejado, me parece, un control público del comportamiento de todos los tipos de jerarquías: laicas y eclesiásticas. Ellas son expuestas permanentemente al escrutinio y juicio públicos; un subproducto de la Ilustración moderna, podría decirse.

secularidad moderna (*modern secularity*) en sentido tayloriano ha sido concomitante con el surgimiento de «una sociedad en la que por primera vez en la historia, un humanismo puramente autosuficiente llegó a ser una opción disponible para todos» (2014, p. 45). Este humanismo se resiste a aceptar *final goals*, objetivos definitivos que trasciendan el florecimiento humano. Menos aun podría pedírsele algún tipo de fidelidad o compromiso (*allegiance*), más allá de ese florecimiento (2014, p. 45; 2007, p. 18). Este nuevo espíritu del mundo se caracteriza, entonces, porque pide exclusividad, en el sentido de que se limita a lo exclusivamente humano. Al constituir una «opción disponible para todos», localizamos el humanismo exclusivo en el centro de la secularidad moderna (2014; 2007, p. 19)⁶. En todo caso, un humanismo tal no se agota, en sus acciones, a poner la inscripción en la lápida, proclamando, por ejemplo, «la muerte de Dios» (2014, p. 49), y ello tanto porque una teoría que concluye en una afirmación de ese tipo «es muy poco convincente» (p. 49), como porque «en la naturaleza misma de nuestra era secular existe una ineludible (aunque a menudo negativa) referencia a Dios» (p. 61)⁷. Superar todas estas substracciones implica, por tanto, desplegar la historia que efectivamente se relata, teniendo en cuenta que «una teoría convincente de la secularización» (p. 49) no puede prescindir de las condiciones de la creencia (*conditions of belief*) —que Taylor expone a partir del capítulo 15, parte V de su obra (2014, pp. 381ss.)—.

3. CAMBIOS EN LA SECULARIZACIÓN

Entre los cambios que han conducido a la secularidad y que aluden a lo que alguna vez hubo y hoy ya no hay, se encuentra el desencantamiento, un elemento cuyo término es conocido y analizado también por autores como Max Weber. Taylor opera, mas bien, con su contraconcepto, el encantamiento, que alude, ante todo, a un orden de coexistencia en que la significación de las cosas descansa en ellas mismas y no en quienes viven encantados. Hay, por así decirlo, un realismo del significado.

⁶ Me parece que «exclusivo» puede entenderse en dos sentidos complementarios: el humanismo es exclusivo porque excluye lo no-humano; la referencia a lo trascendente. Pero es exclusivo, en otro sentido, porque incluye solo lo humano y así es un humanismo excluyente, excluyente de lo divino.

⁷ Es de observar que la condición fundamental en que nos encontramos es compartida por creyentes y no creyentes. La secularidad, como *terminus ad quem* en el proceso de secularización, no se reduce, pues, a un estado de increencia, falta de creencia o, incluso, de pérdida de creencia, sino que apunta a la situación misma o escenario en que se desenvuelve nuestra búsqueda de plenitud y el modo como experimentamos esa búsqueda. Incluye eventualmente también la vivencia de esa plenitud, pues en una *secular age*, como la nuestra, se dan, al mismo tiempo, tanto experiencias de Dios, de lo espiritual o, en general, de «lo superior», como ausencia de esas experiencias, experiencias de renuncias a eso en principio experimentable o clausuras en su acceso, incluyendo en el extremo el *spleen* baudelaireano, la cólera ante el sentido o el sin sentido, un rabioso rebelarse ante el mismo.

Me atrevo a decir, por eso, adelantando una crítica a Taylor, que en ese contexto no cabe hablar, en propiedad, de *self*, de un sí mismo, como lo hace a propósito del yo poroso (Taylor, 2014, p. 68) —Taylor insiste en dar cuenta de esta realidad que se sitúa antes de las explicaciones netamente filosóficas (teorías) (p. 69)—. En todo caso, dada principalmente la alusión a entender el sentido del encantamiento como significado vital, es decir, para nosotros, no marraríamos el fenómeno si se lo calificase derechamente en términos de significatividad (*Bedeutsamkeit*), en sentido heideggeriano (véase, por ejemplo, Taylor, 2014, p. 64)⁸. En efecto, es propio de la habitación en un mundo encantado el hecho de que absorbamos las significaciones o seamos vulnerables, precisamente porosos, a corrientes de sentido benéficas (como la de los ángeles protectores) o malignas (como la posesión). En todo caso, decisivo para lo que aquí importa es el efecto que tiene un estado de existencia poroso frente a otro impermeabilizado. En el primero, se ofrece un mundo cuya textura es eminentemente remisiva⁹. Dios es el «espíritu dominante» (Taylor, 2014, p. 79), por lo que un mundo vacío de fe resulta allí difícil de pensar (p. 79); se puede, por cierto, volver la cara a Dios, pero ello no es aún ausencia ni exclusión de lo divino, sino simplemente el haberse expuesto con ese gesto a otras fuerzas, contrarias a Dios. Ni esa exposición ni pensar una alternativa a Dios es aún explicación suficiente para el tránsito de un yo poroso a uno impermeabilizado¹⁰.

Una nueva figura del *self* solo se incoa cuando este tiene la capacidad de considerar las cosas distanciadamente. Si aplicamos tal idea a los análisis taylorianos en este punto, puede entonces afirmarse que considerar distanciadamente algo significa aquí no haber sido penetrado por el agente infiltrante y objetivar los estados en que el yo se encuentra. El yo se impermeabiliza (para ejemplos de esto, véase Taylor, 2014, pp. 73-74), entonces, cuando toma el control o dominio «de las significaciones que las cosas tienen para él» (p. 74). En realidad, es solo cuando surge ese control que brota también la nueva identidad, cuya formalidad es la del yo, ya que este se convierte en una identidad que desvincula la propia subjetividad de

⁸ «[...] esta forma de entender las cosas [enfátiza Taylor] es anterior a la explicación que dan las diferentes teorías filosóficas» (2014, p. 64), cualesquiera sea su tipo: «materialistas, idealistas, monistas, dualistas» (p. 64). En las explicaciones de este fenómeno se observa la deuda de Taylor con Heidegger, tanto en el uso terminológico como en el tipo de explicaciones. Y no es la única: otra deuda tiene lugar en una hermenéutica fenomenológica, a la que habría que agregar una determinación propiamente tayloriana de la misma: la narrativa.

⁹ Esta identificación de la religión con lo trascendente es criticada por Joas, pues lo religioso no necesariamente se conecta con lo trascendente. Esto acontece, por ejemplo, en la época que Jaspers denomina postaxial (Joas, 2010, p. 236).

¹⁰ En un mundo encantado, no solo los individuos se orientan por lo sagrado, también lo hace lo social (Taylor, 2014, p. 109). También el tiempo secular se funda en un tiempo, en el tiempo superior (p. 109).

aquello que lo influye. Dos cuestiones son importantes a este propósito: que tanto en el fenómeno del yo poroso como en el del impermeabilizado se trata de estados existenciales y que ambos estados se diferencian por la sumisión, en el primer caso, a la vivencia o experiencia en cuanto tal y, en el otro caso, por la independencia que se gana respecto de ella.

¿Qué provoca el cambio en ese estado al punto que sus efectos se sigan sintiendo hoy y se sigan desarrollando? Hay, sin duda, una multiplicidad causal para explicar el desencantamiento y el surgimiento del yo impermeabilizado, pero la tesis principal es que la causa fundamental fue el traslado de la renovación y agudización de las exigencias hechas a las personas al ámbito social, provocando asimismo un movimiento y efecto civilatorio. «La madre de las revoluciones», dice Taylor, utilizando una expresión de Saddam Hussein, fue que el mandato del evangelio no podía cumplirse sino a fuer de una transformación de la sociedad europea (2014, p. 110). De este modo, si algunos movimientos medievales, como elevar la práctica y la devoción religiosa, son preanuncios de la Reforma — Taylor llega a hablar de un «furor por el orden» en la cristiandad latina (2007, p. 145)—, será, por su parte, la civilidad renacentista la que se convertirá en antecesora del moderno y contemporáneo concepto de civilidad (2014, p. 165). El núcleo de todo ello para la constitución del nuevo yo es la contribución a la conformación de disciplina y control, individual y colectivo. Que aquí resuenen tesis foucaultianas no es casualidad; Taylor hace expresa referencia a los análisis del autor francés. En todo caso, rasgos comunes a los intentos de reforma y organización son el intervencionismo como medida de reordenamiento social; la tendencia a la uniformidad del modelo a aplicar; y la homogenización de lo social —fenómenos todos sometidos a una racionalización de lo social— (Taylor, 2014, p. 147)¹¹.

Con el fin de elevar el nivel de la práctica religiosa y del cumplimiento del mandato bíblico, la disciplina popular se forma en los sermones y catequesis (Taylor, 2014, p. 171). De este modo, se produce una imbricación entre ideales reformistas en lo social y en lo religioso (p. 172). Mientras que hoy veríamos un conflicto en la implementación de objetivos religiosos y objetivos seculares aunados, el ordenamiento y elevación de estándares fueron considerados, en ambos lados, como compatibles, a tal punto que el orden civil y el orden de la piedad llegaron a fundirse y modularse mutuamente (p. 174)¹².

¹¹ La Reforma protestante influye en el proceso de desencantamiento y en la «creación de un humanismo exclusivo» (Taylor, 2007, p. 144). A fines de la Edad Media, hay iniciativas que buscan «reformular la devoción laica y elevarla a un nivel superior» (p. 144).

¹² Asimismo, debe repararse en los programas implementados en el siglo XVI, conectados al disciplinamiento y clasificación de la pobreza; la restricción e incluso condena de ciertas manifestaciones populares (como los carnavales). El efecto que tienen es el puritanismo y refinamiento;

La disciplina y la desvinculación en la significación —de modo que esta se entiende ahora «objetivamente»— pasan a ser momentos conformadores de la identidad moderna y en ella. Así también, la desconexión impone una restricción en las relaciones de intimidad (Taylor, 2014, p. 220; Taylor sigue aquí a Norbert Elias, en *El proceso de la civilización*), impactando en el surgimiento de autonomía en el comportamiento y, con ella, en la constitución de la subjetividad, al punto que la autonomía es signo de la condición de sujeto.

Otro factor del secularismo, asociado también al humanismo exclusivo (*exclusive humanism*), es el llamado «deísmo providencial». Este corresponde a una etapa intermedia co-causal que forma parte del punto de inflexión para el salto al humanismo exclusivo (Taylor, 2014, p. 351). La expresión de este deísmo tiene lugar en el desplazamiento del *locus* de lo trascendente y la reducción del ámbito de este. La reformulación de ese *locus* y el rol que se le atribuye reconocen una prehistoria en la reforma gregoriana en los siglos XI y XIII. La referencia es al Concilio de Letrán (1215). Siguiendo el modelo explicativo de un devenir esencialmente histórico de los acontecimientos, se entiende que esos impulsos van tomando forma más definida en el siglo XVI, a saber, en los intentos de disciplinar a la gente haciéndola metódica, austera y productiva. Estas circunstancias conducen, a su turno, en el siglo XVIII, a un vaciamiento de la condición trascendente de lo divino. Lo divino como tal no abandona la escena, pero el establecimiento e implementación del plan que le era acorde se vuelve, sin más, inmanente. Esto significa que la nueva identidad *in fieri* —la impermeabilizada— percibe que el florecimiento humano es realizable en un escenario terrenal mediante el beneficio interpersonal y social mutuo, atrofiándose la referencia a lo trascendente. Con ello se provoca un desplazamiento en que se pone en cuestión la condición central de Dios en lo que atañe a la significación que Él tiene en la vivencia concreta de las personas. Al desplazarse el objetivo principal que centraba todo en Dios, se alimenta la idea de que lo que una vez era alcanzable solo por la vía trascendente puede ser alcanzado ahora en la inmanencia de la experiencia. Taylor explica que la reducción del objetivo sugiere «que podemos abarcarlo con nuestras propias fuerzas» (2014, p. 386), sin necesidad de la gracia. Aunque esta circunstancia no provoca de suyo la aparición del humanismo exclusivo, vuelve propicio el espacio escénico adecuado para su presentación.

Los contenidos a los que la fe hacía referencia, como bienaventuranza, benevolencia (*benevolence*), preocupación universal por los demás, orden y plenitud

inducción de la autodisciplina en virtud de los beneficios que lleva consigo (incorporación de las ideas ilustradas); efectividad social de la estructura gubernamental; en general, «proliferación de formas de disciplina» en sentido foucaultiano (sobre todo esto, véase Taylor, 2007, pp. 178-184).

morales, pueden realizarse ahora sin que el contenido aluda a algo que lo trascienda y lo fundamente. El fundamento puede hallarse también aquí en lo terrenal. La posible transformación del hombre puede darse, asimismo, en un cuadro inmanente. Benevolencia y preocupación universal distinguen al humanismo exclusivo del siglo XVIII (Taylor, 2014, p. 388). Todos estos cambios o desplazamientos en que se conserva el objetivo, pero sin su fundamentación trascendente, precisan de una razón que ha sido reducida a instrumento. En su virtud, ella interviene activamente en la reordenación social (p. 389). La condición universal es la formalidad del humanismo exclusivo, pues la reordenación racional eficaz debe beneficiar a todos. El bien, que toma ahora la forma de benevolencia o altruismo, es exclusivamente humano y la capacidad de su realización es parte de los dispositivos racionales del hombre en cuanto tal.

4. IMPULSOS A PARTIR DE TAYLOR HOY: ADVENIMIENTO DE UN NUEVO YO POROSO EN EL MARCO DE LAS CONDICIONES DE LA CREENCIA

Importa tener presente el impacto que estas consideraciones pueden tener hoy en las condiciones de la creencia. Taylor arriesga una tesis fuerte a este respecto: «toda no creencia actual sigue marcada por aquel origen». El origen referido es el conjunto de dinámicas que condujeron, como hemos visto, a un yo disciplinado, secular, con poder moral para realizar inmanentemente el bien y estimular la prosperidad y el florecimiento exclusivamente humano, sin referencia necesaria, como en el mundo encantado, a lo trascendente. Tal decurso explicativo no fue siempre unidireccional, no gozó siempre de la misma intensidad, y conoció también procesos regresivos, por ejemplo, en la así llamada «era de la movilización», que tuvo lugar principalmente en Francia y por la que se intentó justamente movilizar a las personas, intentando persuadirlas, impulsándolas, presionándolas o directamente intimidándolas, a fin de que «se incorporen a nuevas formas de sociedad, iglesias o asociación» (Taylor, 2015, p. 234). Es de observar que este esfuerzo pretende mover las masas hacia comunidades no necesariamente religiosas. Por tanto, se trata de un impulso ya en el ámbito de lo secular. Este fenómeno comprende el siglo XIX entero hasta la primera mitad del siglo XX, en la década de los años 50. En la década de los 60 (p. 264) surgirá, además, otra figura, la de la autenticidad. A ella no nos podemos referir aquí.

Pero para poder comprender aquella tesis tayloriana, según la cual toda forma de increencia contemporánea o actual tiene su origen en ese tránsito del yo poroso al disciplinado, pienso que es preciso enfatizar la condición eminentemente histórica de la situación actual. Toda nuestra condición es, por así decirlo,

aconteciera (*sit venia verbo*), *geschichtlich*. El advenimiento de un yo de nuevo cuño (el impermeabilizado) implica haber pasado por un proceso de desencantamiento que, a su turno, exige confiar en los propios poderes o capacidades. Sin embargo, teniendo presente la calidad eminentemente histórica del proceso, ello exige pasar por fases que emergen de formas cristianas anteriores. Esta idea es el preanuncio de una tesis que, con Hegel, podría expresarse diciendo que la verdad del cristianismo es el secularismo, tesis fuerte, ciertamente, pero que permite reconocer a la vez algo que las otras tesis en torno a la secularización no pueden hacer, a saber, llegar a reconocer, así, que muchos «bienes seculares», a los que se ha aludido, están necesariamente marcados por un origen cristiano.

En la misma línea reseñada, un olvido completo de la historicidad de la fe y de la historicidad de la creencia en general tendría que partir por inventar tanto conceptos como un lenguaje nuevo. La cuestión del lenguaje no es de segundo orden, pues este, como lo ha mostrado Gadamer, forma y determina al pensamiento mismo. Pensamiento significa aquí el contenido mismo de este y no solo la calidad funcional que tiene. En otras palabras, a pesar de la «marea secularizadora», resulta imposible —al menos si partimos de supuestos que filosóficamente son contundentes (como la condición dialéctica del espíritu, la historicidad del pensamiento y del lenguaje y, por supuesto, la propia dignidad que para el creyente en una época secular tiene el *depositum fidei*)— una eliminación total de la fe, porque esta es condición del propio movimiento secularizador. Y en ese espacio en que no resulta posible desasirse ni deshacerse del contenido, puede ella también volver a crecer, en el sentido en que clásicamente estamos acostumbrados a referirnos a ella. Al decir «marea secularizadora» nos estamos moviendo justamente en una historia de substracción, pues, como hemos visto, lo secular, en el sentido en que —con Taylor— lo hemos descrito, no alude ya exclusivamente a la retirada de Dios del espacio público o al declive en la creencia. La secularidad como condición de creencia asume también los otros sentidos. Se podrá objetar que por todas partes hay movimientos anuladores; sin embargo, justamente esa misma circunstancia muestra que la anulación solo puede erigirse allí donde hay algo contra lo cual dirigirse, vale decir, contra aquello que se quiere anular, sin mencionar que la creencia no solo es en Dios, en nuestros días. Lo que se muestra en todas esas actitudes hacia lo numinoso es una aspiración a la completud, que lo meramente «inmanente» satisface solo parcialmente.

5. RASGOS DEL MALESTAR MODERNO Y LA CUESTIÓN DEL SENTIDO. ALGUNAS PROYECCIONES

También hoy estamos ante subjetividades porosas, pero las subjetividades a las que me refiero no son las que siguen creyendo en Dios o en algo superior en un mundo

secularizado, circunstancia que también sigue dándose y fuertemente, sino que son aquellas propias de una época postsecular. Ya el modo como nos referimos a ella, esto es, como una realidad que sigue a otra, indica que la fijación de sus rasgos no es aún posible. En este sentido, recupero las palabras de Taylor al precisar que una era postsecular es «una época en la que la hegemonía de la narración principal de la secularización será cuestionada cada vez más. Creo [añade Taylor] que esto ya está sucediendo en la actualidad» (2015, p. 377). Martin Jay, por su parte, va más allá y habla de una época postsubjetiva (2008). De allí que a estas alturas se hace difícil aceptar que la categoría de sujeto o de *self* puedan seguir sirviendo para caracterizar una época de este tipo.

En una época postsecular, las subjetividades porosas tienen que ver con un desencantamiento no solo de las antiguas creencias en Dios o entidades superiores, sino con un desencantamiento de las promesas de la ciencia, de la técnica y del bienestar humano, concebido este de forma eminentemente inmanente. La conexión entre lo divino y la ciencia, en este respecto, se explica en la medida en que esta y la técnica parecen ser suficientes para satisfacer el sentido de una existencia que no aspira a proyecciones trascendentes, en sentido usual.

Para muchos, la interconexión instantánea que ofrece el mundo de hoy, incluyendo en primer lugar, por supuesto, internet y el móvil, el *handy*, el *smartphone*, alimenta la inmediatez, la búsqueda de objetivos por la vía fácil y rápida. Pero en este tráfigo incesante tiene lugar, a mi juicio, un agotamiento, producido por el continuo salto de una cosa a otra, en que el supuesto actor de estos pasos siempre se encuentra más allá de sí. Pero este «más allá de sí» no equivale a trascendencia propiamente tal, sino, al revés, en él se asienta la alienación y constante transformación, donde lo único permanente es el cambio mismo. Esto conduce necesariamente a esa forma agudizada de agotamiento que es la extenuación. Podría hablarse, si acaso aún es posible hablar de yo, de un yo extenuado, un nuevo tipo de porosidad subjetiva, un espíritu debilitado, fácil de inocular con la información que se quiera. En estos fenómenos trasluce un espíritu epocal que se va configurando o, mejor, que está expuesto constantemente a desconfigurarse y a reconfigurarse permanentemente, incluyendo al propio yo, cualquiera sea la forma como se lo califique.

Otro aspecto presente en una época postsecular es la imposibilidad de la desconexión y probablemente ello haga que apreciemos significativamente a los escasos reductos privados que nos quedan. Su mención es obvia, pero importa consignarlo, pues la valoración que por esa vía se efectúa puede llegar a adquirir niveles exagerados que deforman los contornos propios de lo privado, ya que estamos obligados, en cierta medida, a convertir estos espacios privados en sagrados (*loci sacri*). Es cierto que también antes se ha hablado de lo privado, pero allí se trataba, en realidad, de una extensión de lo verdaderamente sacro a la esfera privada. No

por nada ante lo sagrado hay un sentimiento de recogimiento y de retracción. Ahora, en cambio, en virtud de este arrinconamiento, es lo privado mismo aquello que se convierte en sagrado, con lo que la trascendencia se ejercita en esta esfera. La trascendencia, aunque resulte curioso decirlo, se ha privatizado. Y esa, en algún sentido falsa, trascendencia de lo privado devenido sagrado se halla tensionada por la amenaza de la exposición total en lo público, estimulada por las redes sociales. El sujeto o yo parece ser más fuerte al sumarse a esta nueva forma de colectividad, pero, por ello mismo, queda mucho más expuesto y nunca se está seguro de quién está detrás de aquello que en definitiva circula y se impone. La tesis heideggeriana del «uno» o del «se» (*das Man*) no ha sido desechada; este, mas bien, ha encontrado nuevos escenarios donde expresarse.

Lo grave es que las propias personas ceden sus espacios de privacidad al ventilarlos ellas mismas. Taylor es plenamente consciente de que nuestro imaginario social está fuertemente ligado a «los medios de comunicación electrónicos en todas partes» (2015, p. 199). Cabe preguntarse por qué ocurre esto. Quizás porque se tiene la impresión de que el mundo privado podría importar a todos, pero me parece que lo que se busca más bien es una suerte de reconocimiento dialéctico con las demás conciencias mediatamente socializadas. Sin embargo, con ello, no se repara en el hecho de que la exposición de lo que de suyo se encuentra vuelto «hacia adentro» implica haber perdido la confianza en la propia autonomía y el control (ético). De este modo, se cede lo que una vez era una conquista que la propia modernidad ilustrada reclamó para sí y cuyos exponentes más palmarios y máximos son las éticas autónomas. Hemos pasado de la tentadora invisibilidad proporcionada por el anillo de Gíges al ideal de la total exposición y, por ese medio, a la supuesta transparencia en todo y en todos.

Frente al deseo total de transparencia en diversos órdenes del actuar humano, en especial en la política —pero también en el ejercicio de la fe—, ya se levantan voces que advierten de los efectos secundarios de este ideal de transparencia total. «El alma humana necesita esferas en las que pueda estar en sí misma sin la mirada de otro» (Byung-Chul Han, 2013, p. 14). Para el yo moderno, estar en sí mismo era haber entrado en sí poseyéndose a sí mismo en esa entrada y, así, todo lo demás en él (Descartes). Ahora se trata de otra cosa: únicamente se está en-sí-mismo si se está más allá de sí. La estancia en sí mismo es un reducto que debiera ser impenetrable (un yo impermeabilizado), pero esta impermeabilidad es antes deseo que realidad; estar en sí mismo no es lo que efectivamente se es, sino la condición en la que se aspira a estar.

Teniendo en cuenta que la esfera pública es un rasgo central de la sociedad moderna, el presunto ideal del Estado neutral puede también ser considerado como un sucedáneo del reclamo absoluto de transparencia. Un Estado neutral sería un

Estado que, no poniéndose ni de un lado ni de otro, es «suficientemente equilibrado» hasta convertirse en ficción transparente. La denomino ficción transparente porque es de las que más se notan, traicionándose así la esencia a la que el término apunta. En los países hay ahora políticas públicas, esto es publicitadas, hasta el paroxismo, y que se denominan «Gobierno transparente». Como si la sola publicidad garantizara la transparencia. Allí se publica lo que más le importa a la gente saber: el sueldo de los funcionarios del Estado o los pagos efectuados por servicios al Estado. Aun así, nunca antes hemos estado tan expuestos a fraudes públicos, porque los mecanismos que permiten volver transparente una actividad hacen al mismo tiempo posible la burla de esos mismos mecanismos. Quizás no se trata de que hoy haya más corrupción en este ámbito, pero en virtud de la ubicuidad e instantaneidad medial nos enteramos más, y ello aumenta la sensación de vivir en un estado en que se es inerme, ingenuo. Esta es una ingenuidad que, a diferencia del yo poroso de antaño, es provocada por la exageración de la disciplina que asume la forma del control máximo bajo el signo de la transparencia. Es una suerte de autoengaño casi cartesiano y merece la pena preguntarse si hay un salvavidas al que, como el *cogito*, podemos recurrir para desenmascarar la propia transparencia. ¿No llevará de suyo la transparencia la propia trampa del ocultamiento? Bien vio Heidegger que la verdad, la *aletheia*, es el arrebato a una situación original de ocultamiento. Pensemos que ni siquiera el lenguaje y menos él puede ser del todo transparente. Las equivocidades que nos torturan son también fuente de apertura a cada vez nuevas dimensiones de la lengua y de lo expresable. Las metáforas, que incluyen equivocidad, pueden ser absurdas pero calculadas.

Por otra parte, el mismo Byung-Chul Han observa que al alma humana le es «inherente una impermeabilidad» (2013, p. 14). Pero esta condición de impermeabilidad no es más que la respuesta profiláctica que cuida la salud del alma ante la sobreexposición del yo. No se trata más, pues, de la impermeabilidad o protección que alguna vez alcanzó y llegó a estar disponible para el llamado yo disciplinado al que alude Taylor. Nuestra tesis es que este yo, como lo planteábamos al inicio de este texto, también se fisura y descompensa. La subjetividad de este yo se ve desplazada hacia ámbitos que necesariamente lo exceden y que le arrebatan la capa protectora. Es una ilusión la idea de un yo disciplinado que incluya en su disciplina la completa transparencia. El hombre no es transparente ni siquiera para sí mismo (Byung-Chul Han, 2013, p. 15), pues, como lo ha mostrado Freud, el «ello» permanece en gran medida oculto al yo. Hay una excedencia en que el yo disciplinado es penosamente anticipado, penosamente, porque se autoengaña.

Pero del autoengaño se puede pasar a algo más grave: el malestar moderno. Como habíamos ya señalado, es signo de la impermeabilización cuando «al vivir en un mundo desencantado, el yo impermeabilizado ya no está expuesto ni es

vulnerable al mundo de espíritus y fuerzas que atraviesan la frontera de la mente y que, en realidad, niegan la idea misma de que exista una frontera infranqueable. Los miedos, las angustias e, incluso, los terrores propios de ese yo más poroso quedan atrás» (Taylor, 2015, p. 15). Esta nueva situación del yo se expresa en el orgullo, poder e independencia de la existencia. Estos rasgos son índice de la «distancia impermeabilizada» alcanzada por el yo y que se traslada a la civilidad renacentista y luego a la idea de civilización del siglo XVIII. Pero estas «ganancias» tienen una contracara, ellas se agrupan en el concepto de «malestares de inmanencia». Ellos se hacen presentes al eclipsarse la trascendencia. Este malestar se conecta en especial con uno de ellos, que está fuerte y activamente presente en nuestra propia contemporaneidad. Se trata de la cuestión del sentido. Caracteriza a esta situación una sensación de vacío, cierta condición chata de la existencia, que parece ser indicio de una aspiración inquisitiva que apunta a compensar «el sentido de la trascendencia perdida» (Taylor, 2015, p. 18). El propio Taylor recuerda los cuestionamientos a este propósito hechos por Luc Ferry. Es importante entender que, en el fondo, se trata de malestares que atacan al propio yo impermeabilizado y que afectan a creyentes y no creyentes.

La cuestión concierne al encuentro de fuentes de significado profundo para nuestra vida (Taylor, 2014, p. 645). Fue, según Taylor, el romanticismo quien intensificó aun más el valor de los ingredientes cotidianos de la vida, que la Ilustración ya había integrado, y que se reflejan en «las satisfacciones del amor, del trabajo, gozo del mundo natural, la música, la literatura, el arte» (p. 646).

El valor aludido va de la mano de la pregunta por el sentido de nuestras acciones y producciones humanas. La fragmentación del todo como un todo de sentido es un *proprium* (en sentido aristotélico) del movimiento secularizador; y uno de sus índices puede verse en la pérdida de sentido originario que el tiempo alguna vez tuvo. A propósito del marco inmanente¹³, Taylor efectúa una síntesis, que no se ha de entender como resumen, sino como reunión de «algunas piezas de la respuesta» (2015, p. 381). Entre ellas se halla precisamente el énfasis en la conversión del tiempo en propiamente secular. El tiempo se torna un recurso que, si queremos controlar, debemos disponer de él. Disponer de él es racionalizarlo, reducirlo de lo que puede llamarse «tiempo pleno» a «tiempo plano». Pero, con ello, el tiempo

¹³ *Immanent frame*, marco inmanente, es un recurso expresivo para el hecho de que en nuestros Estados constitucionales modernos nuestra experiencia del mundo no requiere en el nivel explicativo referencias a lo trascendente o supranatural. El espacio de referencia categorial fue inducido por la Reforma, apoyado por la ciencia y acolchado por las nuevas concepciones del *ethos* humano. Según Hent de Vries queda pendiente en Taylor la pregunta, para efectos de una «fundamentación definitiva o de una transformación espiritual o de un esclarecimiento definitivo del sentido» (de Vries, 2009, p. 291), si acaso sigue siendo clave o no la referencia a algo trascendente.

mismo se seculariza y le da a nuestro tiempo su nombre, sea en la versión de época secular o de postsecular. Con todo, y cito a Taylor, «estamos tan solo al principio de una nueva era de búsqueda religiosa, cuyo resultado nadie puede prever» (p. 378).

La idea de un despliegue de un yo poroso, lábil, expuesto en virtud de su autenticidad, me parece haber sido reconocida ya, en muchos aspectos, por los finos análisis que Romano Guardini hacía en *Das Ende der Neuzeit*. El término correspondiente en Guardini es simplemente el del «hombre». Guardini hablaba del hombre moderno y del hombre antiguo. Me parece que este dato no deja de ser interesante, como quiera que el papa Francisco en *Laudato si'* ha reconocido la vigencia de los análisis de Guardini. No puedo aquí reproducir las citas, pero todas atañen a la cuestión de la modernidad y la técnica. En el específico sentido en que Taylor habla de secularidad, bien se puede afirmar que la carta apostólica «es muy secular». Entiéndase bien: quiero decir que la carta se hace efectivamente cargo de las diversas cuestiones que el *saeculum* plantea (y no solo de la ecología, como ha sido recurrente hasta ahora afirmar) e incluso podría arriesgarse la tesis de que no le habrían sido ajenos al Papa los análisis taylorianos, pues, como he sugerido, muchos de ellos coinciden con los finísimos análisis de Guardini, un autor que ya no se lee, pero, quién sabe, podría ser rescatado luego de la referencia que a él ha hecho Francisco.

BIBLIOGRAFÍA

- Byung Chul-Hahn (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- De Vries, Hent (2009). Tiefdimension von Säkularität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57(2), 301-318.
- Jay, Martin (2008). *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Joas, Hans (2010). Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen. En Michael Kühnlein (ed.), *Kommunitarismus und Religion* (pp. 231-241). Berlín: Akademie.
- Taylor, Charles (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2014). *La era secular*. Tomo I. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Charles (2015). *La era secular*. Tomo II. Barcelona: Gedisa.

LA TENSION «SECULARIZACIÓN» - «POSTSECULARIZACIÓN» Y EL DESAFÍO DEL MERCADO RELIGIOSO¹

Ricardo Marcelino Rivas García, Universidad Intercontinental / Universidad Pontificia de México

1. INTRODUCCIÓN

Siguiendo a Olivier Tschannen (1991; 1994), la discusión en torno a la secularización debe orientarse por dos preguntas fundamentales: 1) ¿en qué consiste la secularización?; 2) ¿ha sido superada o continúa operando en este contexto postsecular? El objetivo de este escrito, como se enuncia en el encabezado, es brindar algunas reflexiones en torno al valor de la secularización y al desafío que esta y la postsecularización representan para el cristianismo, el cual se asume no como una propuesta religiosa más, sino como «la verdad revelada», en un contexto en el que tiene que convivir con múltiples ofertas religiosas que presenta el pluralismo postsecular de nuestra época. El presente trabajo también considera las implicaciones que el horizonte religioso representa para la vida institucional de la Iglesia Católica, así como para cualquier religión institucionalizada (histórica). La tesis que pretendo sostener es que la secularización no ha sido superada y la postsecularización que nos congrega no debería desestimar sus aportes a la sociedad actual, incluso sobre el papel de la religión en ella.

2. LA SECULARIZACIÓN COMO PARADIGMA

La tesis de la secularización sostiene que el declive de la religión en Occidente no es un accidente sino la consecuencia no intencionada de una serie de cambios sociales complejos, que podemos llamar modernización. No fue un proceso inevitable. Pero a menos que podamos imaginar un giro en la creciente autonomía cultural del individuo, la secularización es irreversible (Bruce, 2006, p. 428).

¹ El presente artículo tiene como base el trabajo Rivas García (2013b).

Desde hace varias décadas, en virtud de las críticas de las que fue objeto el proyecto de la modernidad, así como la filosofía de la historia de él emanado, se ha podido observar críticamente que las formulaciones teóricas acerca de la secularización obedecen a un paradigma de inspiración evolucionista y naturalista. La secularización se convirtió en uno de los axiomas centrales de la propia teoría de la modernización que se gesta en la Ilustración europea, hasta el punto de llegar a identificar modernidad y secularidad (Casanova, 1994, p. 12; Tschannen, 1991, p. 395). La idea central de esta teoría es que, a medida que las sociedades se modernizan, se hacen más complejas y diferenciadas, más racionalizadas, más individualistas y, como consecuencia, menos religiosas: «[...] a medida que los países se hacen más diversos, ellos devienen más seculares», reza este paradigma (Bruce, 2006, p. 427). La teoría de la secularización parte de una ecuación representada en la fórmula « $S=X-Y$ », entendiéndose por « X » el progreso de la ciencia y la tecnología como resultado de un inminente despliegue de la racionalidad modernizadora; mientras que « Y » significa la centralidad del ámbito religioso y su carácter integrador de otros ámbitos de la vida. La condición para esta ecuación se apoya en el hecho constatable desde el siglo XVII de que a mayor desarrollo de la racionalidad y de los procesos de modernización corresponde una mayor contracción del tamaño, poder y funciones de las instituciones religiosas en la vida de los individuos: « $X>Y$ ».

La teoría de la secularización se fundamenta en tres elementos característicos, a saber: 1) diferenciación, 2) racionalización y 3) mundanización.

1) La diferenciación significa básicamente que, a través de la historia, la religión se separa y distingue progresivamente de otros dominios de la vida, de modo tal que emerge finalmente como un dominio institucional muy específico dentro de un nuevo tipo de estructura social compuesta de varias instituciones o esferas (educación, política, economía). Al mismo tiempo, las diferentes instituciones no religiosas nacidas en este proceso de diferenciación empiezan a trabajar racionalmente sobre la base de criterios relacionados con sus funciones sociales específicas, independientemente de cualquier control o guía religiosa. La economía y el Estado empiezan a trabajar de manera racional siguiendo su propia lógica interna.

Como se puede observar en nuestros días, el paradigma no se ve confirmado por el declive de las creencias y prácticas religiosas, sino por la declinación de la religión institucional y por una creciente tendencia hacia la interiorización o privatización de la creencia. Asimismo, la pérdida de poder e influencia de la religión institucionalizada no implica necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión, ya sea en la arena política y la cultura de una sociedad, o en la conducción de la vida personal, ni siquiera en la conformación de la identidad del sujeto (Casanova, 1994, pp. 229-230). Los efectos de la privatización han sido

compensados por la generalización de valores de origen religioso —particularmente valores judeo-cristianos—, valores que han devenido fundamentales para la reconstrucción moral de las sociedades occidentales. Talcott Parsons (1963; 1974) señalaba que las sociedades modernas tenían más compromiso con los valores cristianos al apelar a valores en favor de los más vulnerables de la sociedad. De tal manera que la secularización constituye un proceso paradójico porque, si bien reduce el espacio de la religión a un lugar más limitado en el sistema cultural, promueve los valores religiosos dotándolos de una importancia estratégica extendida en la sociedad. Así, la secularización no se traduce en la pérdida, sino en la ampliación social del compromiso con los valores religiosos, pero ahora secularizados y promovidos desde esferas sociales distintas a la esfera religiosa: ética ciudadana, ética medioambiental, defensa de los derechos humanos, etcétera.

2) La racionalización como parte del proceso de secularización está fuertemente relacionada con las ideas weberianas de desencantamiento y burocratización del mundo. Tomando como referencia dichas ideas, las sociedades modernas se organizan cada vez más alrededor de la razón instrumental, a la vez que se alejan del pensamiento mágico. La racionalización de las sociedades implica, por lo tanto, el predominio de la acción orientada en términos utilitarios —acción racional con arreglo a fines— junto con la emergencia de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad, y la sistematización de la vida alrededor de ellos (Tschannen, 1992, pp. 67, 129). El efecto más evidente de la racionalización es el desplazamiento de la religión por el empuje de las ciencias, en tanto discurso dominante y principal recurso de legitimación del orden social, ofreciendo una «visión científico racional» de los mecanismos sobre los que funciona la sociedad, como hemos señalado cuando hablábamos de la ecuación «S=X-Y». El impacto de este proceso en los ámbitos de la ciencia, la tecnología, la política y la economía es por demás conocido. Junto con el proceso de racionalización aparecieron las doctrinas del derecho natural, de la igualdad, de la soberanía popular, de la tolerancia. En el ámbito sociorreligioso, el impacto de ese proceso es un tanto confuso. En la medida en que la religión descansaba esencialmente en certidumbres sobrenaturales, la situación del pluralismo era propicia para la secularización, porque confrontaba a la religión con múltiples cuestionamientos sobre su credibilidad. Sin embargo, cuando la tolerancia abrió la puerta a variables religiosas diferentes, la unidad se fragmentó: las certezas compartidas disminuyeron y, con ello, también la fe. La pluralidad de religiones característica de la sociedad moderna implicaba que las diferentes denominaciones religiosas se centraran más en lo terrenal, ya que todas debían adoptar estructuras burocráticas similarmente racionalizadas y eficaces en la lucha por la supervivencia y la adaptación al mundo moderno. Las instituciones religiosas van perdiendo cierta

especificidad, haciéndose más mundanas. Las organizaciones religiosas empiezan a atender más directamente a las necesidades psicológicas y sociales de sus miembros, antes que a su salvación. Las diferentes esferas de la vida llegan a ser autónomas y entran en competición con la religión. La religión pierde relevancia y autoridad, pero no desaparece.

3) Por lo que se refiere a la mundanización, esta es entendida como el proceso por el cual una sociedad, un grupo o una organización social retiran su atención del mundo sobrenatural para concentrarse en los asuntos de este mundo (Tschannen, 1992, p. 69). En otras palabras, la mundanización es el resultado más radical del proceso de secularización, en el sentido de «desencantamiento» del mundo. Diferenciación y racionalización conducen a la mundanización, es decir, a la total desacralización, a consolidar una concepción de la realidad independiente de Dios y cerrada a toda dimensión trascendente, a la pérdida del sentido de lo sagrado. Como señalaba

Berger, «un cielo sin ángeles se encuentra abierto para la intervención del astrónomo y eventualmente del astronauta» (2006, p. 141). Émile Durkheim afirma lo siguiente: «Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas» (1987, pp. 201-202). Esto ha dado origen a una «cultura horizontal», la cual cada vez afirma más la superioridad y autosuficiencia de los seres humanos, al mismo tiempo que da muestras de incapacidad para dirigir la mirada hacia lo trascendente. La mundanización implicaría a su vez la increencia. Pero este último punto del paradigma es el más difícil de confirmar empíricamente, ya que hemos señalado algunos rasgos secularizadores que marcan la tendencia hacia el pluralismo (el reencantamiento del mundo o la pervivencia de la religión invisible, aunque ciertamente no una vuelta a la religión otrora dominante).

Sobre esta última cuestión, podemos señalar dos posiciones encontradas. La primera sostiene que el reencantamiento manifestado en la emergencia de nuevos movimientos religiosos forma parte del mismo proceso de secularización, en la medida en que las creencias son desmonopolizadas de una religión institucional, pero siguen siendo importantes para la vida de numerosos individuos que demandan múltiples formas de lo religioso (Tschannen, 1992, p. 342). La otra posición sostiene que la emergencia de cultos y nuevos movimientos religiosos es prueba del fracaso del paradigma (Stark & Bainbridge, 1987).

Resumiendo lo anterior, el paradigma de la secularización considera a esta como el irreversible declive de las prácticas y las creencias religiosas tradicionales (González-Carbajal, 2003), a cuya base está el extendido e innegable proceso histórico de contracción del tamaño, poder y funciones de las instituciones eclesásticas frente a otras instituciones seculares (Casanova, 2003, p. 18).

3. LA REVITALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA ERA «POSCRISTIANA» Y «POSTSECULAR»

A pesar de que la secularización moderna ha sido conceptualizada como un paradigma (lo cual puede ser interpretado como «ideología», como cosmovisión generalizada, como movimiento social, como autopercepción de la modernidad y de las propias ciencias sociales y humanas), los efectos de este proceso secularizador son ciertamente constatables en la sociedad actual.

Sin embargo, en una obra de 1912, Durkheim planteó una tesis que apenas en este siglo que recién concluyó se comenzó a confirmar: la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico humano y, por lo tanto, su permanencia es incuestionable. No se refiere necesariamente a una religión institucionalizada, sino a las «formas de lo religioso», como lo podemos inferir del siguiente fragmento:

[...] hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo (1992, p. 398).

Puede ser que, efectivamente, la secularización haya menguado la centralidad de la religión (o de algunas de ellas) y la haya marginado al ámbito de lo privado, pero será difícil que logre suprimirla de manera definitiva del espíritu humano. Como hemos mencionado, la pérdida de funciones y la tendencia a la privatización no implican necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión (Casanova, 1994, pp. 229-230).

Confirmando lo que planteó Durkheim, la secularización empezó a ser crecientemente cuestionada desde finales del siglo pasado. Actualmente, determinadas instituciones religiosas han perdido ciertamente poder e influencia

en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso espontáneo y desestructurado. Las instituciones religiosas en los últimos años han jugado importantes papeles políticos y sociales, incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan (Berger, 1999, p. 3). Todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento. En definitiva, ello significa que «la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición» (Estruch, 1994, p. 279). Por otra parte, el vigor de nuevos y viejos fundamentalismos por todo el panorama internacional, el creciente recrudecimiento de las ortodoxias religiosas, ha sido invocado a menudo como refutación de un presente y un futuro en vías de secularización. La modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros, pero también ha provocado poderosos movimientos de contrasecularización (Berger, 1999, p. 8).

Según Jürgen Habermas (2008a, p. 171; 2008b, p. 5), tres fenómenos entrecruzados convergen para crear la impresión de que se está presentando un «resurgimiento de la religión», o que estamos arribando a una nueva era postsecular. Dichos fenómenos son: a) expansión misionera, b) resurgimiento de fundamentalismos e integrismos, y c) instrumentalización de la religión para legitimar la violencia política (Habermas, 2006, pp. 13-41). Previamente, Casanova (1994, pp. 211ss.) había demostrado empíricamente que, durante la década de los ochenta, las tradiciones religiosas de todo el mundo, desde el fundamentalismo islámico a la teología de la liberación católica, comenzaron a hacer su camino, a menudo con fuerza, fuera de la esfera privada e insertas en la vida pública, causando la «desprivatización» de la religión en la vida contemporánea. Esto le permitió a Habermas acuñar el término «postsecularización» como un retorno de la religión en la esfera pública.

Paradójicamente, la postsecularización ha afectado particularmente al cristianismo como religión dominante de Occidente. Como se ha mencionado, en la esfera socioreligiosa, el evidente proceso de racionalización (aun cuando tal racionalización se haya dogmatizado en la modernidad) generó un horizonte pluralista, afectando la unidad y la hegemonía de la religión cristiana. Desde entonces se empleó el término «poscristiandad» para referirse a ese nuevo panorama religioso, enmarcado en la misma modernidad, caracterizado por la pérdida de centralidad de la religión cristiana en la sociedad. Este debilitamiento del cristianismo ha llegado a formar parte de los rasgos de la misma sociedad posmoderna actual. El proceso

de racionalización hizo que el cristianismo fuese ocupando un puesto cada vez más periférico, llegando al punto de ser considerado como una institución más dentro del entramado social (Mardones, 1994). Se comprende que en la modernidad a la religión en general, y a la cristiana en particular, le hayan salido competidores: aparecerían visiones e ideologías que tratarían de explicar el mundo y la realidad, los procesos sociales, al hombre mismo y a la historia desde una mirada no religiosa. De la cosmovisión casi exclusivamente religiosa se va pasando a una visión del mundo suministrada por las diversas ideologías, humanismos, científicismos, etcétera (Habermas, 2008b, p. 4). La religión cristiana ya no tendrá la exclusiva en la interpretación del mundo. La fragmentación de la unidad social y cultural se extenderá a la unidad religiosa. Este es el momento de la pérdida de exclusividad de cosmovisión que había detentado hasta entonces el cristianismo, este es el fin de la cristiandad (Mardones, 1994, p. 155). Podemos sostener, sin embargo, que del hecho de que el cristianismo haya perdido terreno en las sociedades occidentales no se sigue que la religión haya sufrido la misma suerte.

Quizá la secularización no sea una teoría de alcance general (Taylor, 2007). Las profecías de la secularización que se avistaron desde la Ilustración europea implicaban que la secularización sería tan gradual como la modernización lo fuese, lo cual no ha sucedido. Inclusive, podemos apoyarnos en la evidente emergencia de la religión (cristiana o musulmana) en los países de Europa del Este, tras décadas de monopolio ateo. Esto hace sugerir a varios expertos que la secularización como fenómeno irreversible es un «mito» (Estruch, 1994, pp. 267-281; Berger, 1999, p. 12; Casanova, 2003, p. 18; véase también Martelli, 1990; Ziebertz & Ulrich, 2008).

4. LA DESCONCERTANTE «OFERTA RELIGIOSA» EN LA ERA POSTSECULAR

Recientemente aparecieron investigaciones inspiradas directamente en la economía neoclásica que proponen una teoría coherente y sumamente inquietante sobre la vigencia de la religión, incluso en contextos hipertecnificados. Si bien el paradigma de la secularización sostiene que la sociedad necesita cada vez menos de la religión en cuanto a las funciones y mecanismos estrictamente sociales, ello no representa necesariamente la declinación en general de ella, sino la pérdida de influencia de la institución religiosa dominante y una marcada tendencia hacia la desregulación religiosa por parte del Estado. Esta «desmonopolización», como la llama Peter Berger (2006, pp. 107-130, 272), que puede ser interpretada en términos económicos, precipita una situación de pluralismo, de competencia religiosa, de diversificación de la oferta en un mercado relativamente libre y autorregulado.

Junto a la desmonopolización, es evidente la separación entre las esferas pública y privada. Desde la Reforma protestante puede interpretarse que la modernización va acompañada de un proceso de privatización de la experiencia religiosa, pues esta va siendo retirada de la esfera pública y comunitaria, quedando relegada al ámbito interior de los sujetos. Como parte del proceso de modernización en sociedades complejas y diferenciadas, en la medida en que las esferas temporales o públicas se ensanchan, la esfera religiosa se contrae al espacio íntimo. Esto tiene como consecuencia que la identidad religiosa personal se convierte también en un asunto privado que responde a una decisión personal, y que no puede ser impuesta por nadie, escapando a la regulación de las grandes instituciones religiosas (Luckmann, 1967, pp. 65-263). Lo anterior provoca que la decisión de creer se vea sometida a factores que las instituciones religiosas no pueden controlar, como, por ejemplo, la ya mencionada situación de mercado, provocando que el individuo se sienta confrontado con una multitud de ofertas de sentido global con pretensiones de validez (Hervieu-Léger, 1999, pp. 42-55). Dicha situación abre, asimismo, la posibilidad de tener una identidad y una práctica religiosa sin pertenecer a una comunidad o institución religiosa: «creer sin pertenecer», creer sin comprometerse (Davie, 1990). Este último fenómeno, visto desde la posición de la oferta religiosa en esta situación de mercado plural y, obviamente, «competitivo», obliga a pensar en el individuo como consumidor religioso.

Ante esto, los movimientos religiosos se imponen el imperativo de «alcanzar resultados» y buscar estrategias para aumentar y retener a sus miembros, y, así, mantenerse dentro del mercado, ofreciendo un producto atractivo para las necesidades, deseos, demandas y expectativas de los consumidores (Stark, 2006, pp. 47-67). El mercado religioso competitivo tiene implicaciones tanto con respecto a la diversificación de la oferta religiosa (para demandas y necesidades diferentes) como con relación a la homogeneización, en el sentido de estandarización de ciertos productos religiosos que gozan de una amplia acogida entre los consumidores. Lo anterior no obsta para que siga dándose la «lealtad a la marca» (Bruce, 2006, pp. 413-430).

Una interpretación alternativa del paradigma de la secularización, pero en los mismos términos económicos que la anterior (Finke & Stark, 1992), mide la secularización de una religión o Iglesia (y no de la sociedad en general) de manera inversamente proporcional al grado de compromiso y participación entre sus fieles. Simplificando el modelo costo-beneficio, las Iglesias modernizadas o secularizadas, más adaptadas al proceso de desencantamiento del mundo y de adhesión a valores temporales, son las que han visto disminuir el número de sus fieles porque demandan menos compromiso. Una parte considerable de sus fieles aportan poco a la vida comunitaria de la iglesia. Como consecuencia de ello, se da una escasa

producción colectiva de bienes y servicios religiosos. Por el contrario, las iglesias que postulan un mundo «encantado» y exigen una fuerte participación en la vida de la iglesia son las que más han crecido (Kelly, 1972; 1984). Se puede afirmar que el crecimiento de las religiones poco secularizadas se debe a que su doctrina permite la oferta de una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos de los cuales todos luego participan, aunque estos bienes sean en realidad de carácter temporal, si bien son dotados de sentido sacro por los creyentes: Dios puede sanar, ayudar a encontrar pareja, proporcionar prosperidad económica o conseguir trabajo, establecer lazos de convivencia y solidaridad en un mundo individualista. En tanto, las Iglesias más secularizadas esperan que estos servicios sean provistos por instituciones seculares correspondientes: médicos, psicólogos, asistentes sociales, empresarios, ONG, etcétera, aunque ellas mismas los promuevan o los patrocinen. Según un modelo de costo-beneficio —y aceptando que las creencias religiosas continúan siendo importantes para grandes sectores de la población— resulta razonable participar de aquella iglesia que provea una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos (Finke & Stark, 1992, p. 197).

Siguiendo a Stark (2006), sería ilustrativo aplicar también otros conceptos de la economía clásica, como «oferta y demanda (*supply and demand*)» (Stark & Iannaccone, 1994, pp. 230-252). Considerando que el núcleo de la práctica religiosa implica relaciones de intercambio entre los seres humanos y lo sobrenatural, la religión y sus instituciones serían el intermediario para tales relaciones de intercambio. Muchas visiones y estudios sobre la religión se han concentrado en la demanda, asociándola al conjunto de «necesidades humanas» básicas o complejas. Tal enfoque propone que «la gente se acerca a la fe motivada por privaciones sociales, deseos sublimados, neurosis, ignorancia, miedo, la falsa conciencia, o cualquier otro defecto o necesidad que puedan tener los seres humanos» (Stark, 2006, p. 48; véase también Inglehart & Norris, 2004).

Puede decirse que la demanda religiosa ha sido más o menos constante en sus características a lo largo de la historia humana. La vida humana implica por su propia naturaleza privaciones y aflicciones de diversos tipos que no pueden ser satisfechas por medios mundanos. Las ideas religiosas constituyen una guía para la obtención de recompensas y son, por tanto, en sí mismas valiosas recompensas. La recompensa fundamental es la respuesta sobre el sentido último —y sobrenatural— de la existencia humana (Stark, 2006, p. 50).

Si la demanda ha sido más o menos constante, porque se funda en una estructura antropológica, lo más importante viene a ser la «oferta». Las explicaciones de cambio religioso se habían formulado hasta ahora en términos de cambio en la demanda, de cambios en las preferencias individuales. Si la gente deja de acudir a su iglesia, ello puede interpretarse como un cambio en las preferencias, y la conclusión

acostumbrada nos suele llevar por los caminos de la teoría de la secularización (que resumimos en la siguiente fórmula: «la gente ha dejado de ir porque ha perdido la necesidad de la religión»). Señala Stark:

[...] Para ilustrar cuán fundamental es el cambio de énfasis de la demanda a la oferta, considérese que los defensores de los otros enfoques, cuando se enfrentan a grandes cambios en la composición religiosa de las sociedades [...] generalmente plantean la cuestión básica del siguiente modo: ¿por qué cambian las preferencias religiosas de las personas? Eso parece una cuestión totalmente razonable. Sin embargo, cuando se plantea de esta manera, nos dirigimos a buscar una respuesta sobre el cambio en la demanda y por lo tanto se concluye que estos cambios se producen porque la gente de repente desarrolla nuevas necesidades religiosas insatisfechas y se vuelven a producir nuevas instituciones religiosas capaces de satisfacer estas necesidades (2006, p. 48).

Si partimos del supuesto de que la demanda religiosa es más o menos constante, el cambio religioso es producto de transformaciones en la oferta. En suma, la demanda religiosa permanece relativamente constante, mientras que la oferta es mayor o menor, y el nivel agregado de participación religiosa depende de la diversidad y de la energía de las instituciones religiosas que se dedican a ofertar.

Hemos de conceder que los individuos varían en los gustos y en las necesidades, también en lo religioso. Unos individuos demandan mucho compromiso y otros bastante menos. Una institución religiosa no podrá dar entera satisfacción a tanta diversidad individual. De lo que se sigue que el estado natural de la religión en todas las sociedades modernas y complejas no es la secularización, sino el pluralismo religioso. Pero el pluralismo ha sido típicamente suprimido en favor de religiones establecidas; dicho en la jerga de la economía, a favor de «monopolios religiosos». Mantenido y sostenido de muchas maneras, los monopolios no tienen incentivos para atraer a su mercado, cautivo después de todo (Stark, 2006, p. 52). Es esto lo que explica la situación de apatía religiosa, a pesar de que la demanda y la creencia estén ahí, como revelan los estudios a este respecto (Casanova, 1994, pp. 75-207). En una situación de monopolio, con el mercado intervenido, muchos nichos religiosos con demandas específicas pueden dejar de cubrirse. En todo caso, serán las sectas —o, al interior de la Iglesia Católica, los diferentes carismas ofrecidos por las diferentes órdenes, congregaciones religiosas e institutos de vida consagrada—, con alto nivel de compromiso, las primeras que intenten satisfacer ciertos segmentos del mercado (Stark, 2006, pp. 58-59, 62).

De acuerdo con Stark, donde más avances ha conseguido la secularización ha sido precisamente entre cierto tipo de instituciones monopólicas, perezosas e

incapaces de atender las demandas del público. La religión es una empresa colectiva, por lo que si carece de fuerza y del compromiso para socializar, la participación religiosa se resiente (Stark, 2006, pp. 55-57; véase también las reflexiones en este mismo sentido en el documento de «Aparecida», CELAM, 2007). Donde las instituciones religiosas están más adaptadas a los procesos de modernización, podemos esperar las tasas más altas de secularización, pero la competencia en el mercado impide que sus efectos se hagan patentes (Stark, 2006, p. 64).

El renacimiento religioso de América Latina se puede explicar porque el protestantismo emprendedor ha conseguido entrar en un mercado previamente atendido por un despreocupado mercado católico, y esto ha estimulando a su vez nuevas respuestas católicas (CELAM, 2007, numeral 226), como también ha promovido el renacimiento islámico por la competición entre sectas. Para Stark, el pluralismo de nuestra época es la mejor garantía de vigor religioso: «La competencia entre las organizaciones religiosas en cualquier sociedad estimula el esfuerzo, lo que aumenta el nivel general de compromiso religioso y provoca la desaparición de las religiones que carecen de suficiente atractivo para el mercado» (Stark, 2006, p. 63).

Sirva como botón de muestra el análisis de Rodney Stark sobre el resurgimiento de la religión y el cuestionamiento sobre la teoría de la secularización. Sin embargo, esto pone de manifiesto que el contexto tardomoderno actual, calificado como de incertidumbre y riesgo (Beck, 1994; Berger & Luckmann, 1997), conoce fenómenos religiosos que, si bien no suponen un auge de la religiosidad institucionalizada, favorecen la aparición de nuevos movimientos religiosos y una suerte de espiritualidad difusa, además de reacciones defensivas de tonalidad fundamentalista, como hemos señalado anteriormente. En el seno de la sociedad occidental, esta religiosidad difusa toma del cristianismo lo que le interesa y le supera o abandona por la puerta religiosa de un eclecticismo que también puede considerarse como poscristiano (González-Carbajal, 2003, pp. 94-111).

5. SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARIZACIÓN, EL DESAFÍO LATENTE PARA EL CRISTIANISMO

La secularización ha tenido resultados benéficos, en la medida en que esta ha ayudado a depurar una falsa imagen de Dios y ha hecho del hombre un ser responsable de los problemas intramundanos. En el cristianismo es difícil encontrar quien dude de que la secularización haya sido positiva tanto para la sociedad como para la misma fe. Ha sido beneficiosa para la sociedad, porque gracias a ella la sociedad accedió a su mayoría de edad y dejó de recurrir a la religión para la consecución de objetivos específicamente mundanos. Y, desde luego, ha sido también beneficiosa para la religión cristiana. Por una parte, la ayudó a purificar su imagen de Dios (Estrada,

2003, pp. 292-295) y, por otra parte, la ayudó a precisar mejor cuál es su papel en la sociedad, separándola de la simbiosis con los poderes terrenales.

Si en el pasado sociedades todavía menores de edad obligaron al cristianismo a desempeñar ciertas tareas de suplencia, hoy aprenderán a relativizar todas esas tareas. Gracias a la secularización, la fe y la religión cristianas pueden tornarse realidades que garanticen la sinceridad y coherencia de la adhesión del creyente o promuevan formas de presencia en el mundo y de anuncio salvífico originales y de gran vigor. «Secularizar el mundo es, ante todo, purgarlo de un pretendido carácter sacro que no tiene. Al relativizarlo recordándole su dependencia de Dios, la fe cristiana cumple su función respecto a él secularizándolo, tutelando su naturaleza profana, desmintiendo su autosuficiencia y su presunto carácter de fin último» (Ruiz de la Peña, 1998, pp. 225-226). El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et spes*, hace una precisión sobre la autonomía de la realidad temporal, en la que se valora la secularización. Se lee en el texto conciliar:

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. [...] Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aun, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida (1965, numeral 36).

Pero no hay que perder de vista, de cualquier manera, que el fenómeno de la secularización convive hoy con tendencias francamente opuestas, que más bien afirman la vitalidad de lo sagrado (CELAM, 2007, numeral 264), la búsqueda de lo sobrenatural y mágico, o bien valores absolutos a los que poder adherirse ante la angustiosa ausencia de seguridad. Sin embargo, dichas tendencias no siempre se traducen en un retorno a las Iglesias o a las religiones tradicionales, y a menudo plantean problemas que profundizan la situación de crisis religiosa que afrontan esas Iglesias.

No obstante, y como el mismo fragmento arriba citado lo subraya, la secularización y la postsecularización expresan una sensación de amenaza para la continuidad del cristianismo en las sociedades más avanzadas, no solo por el perceptible alejamiento de ciertos estratos de la población, sino también por la gran relativización de la autoridad moral de sus ministros, por la confusión doctrinal y

por la desagregación comunitaria en la que suele manifestarse. Las consecuencias son también palpables a nivel de sociedad civil: la pérdida de presencia religiosa se traduce en no pocos síndromes individuales y sociales, a causa de la dificultad para encontrar sustitutos que puedan satisfacer las exigencias de identidad, seguridad, esperanza y consuelo, o incluso de fundación y motivación moral, que prestaban las religiones o, de forma más particular, el cristianismo. La anomia, o falta de orientación vital, ciertas patologías sociales o el alejarse de valores e ideales, sin los que resulta imposible la supervivencia de la sociedad, son muestra de dicha crisis.

La situación presente permite abstraer los siguientes rasgos, a los cuales debemos considerar asimismo como desafíos actuales:

- a) El pluralismo social y religioso, con el consecuente relativismo de los valores y de las creencias, los cuales dejan de estar respaldados por la totalidad de un pueblo y pasan a ser patrimonio de grupos que comparten sus cosmovisiones junto a otros. Esa situación erosiona la plausibilidad de credos que se reclaman como absolutos.
- b) La privatización de la fe, que responde a una decisión personal, y que no puede ser impuesta por nadie y que escapa al control de las instituciones religiosas. Ello provoca que la decisión creyente se vea confrontada con una multitud de ofertas en un mercado religioso plural y competitivo.
- c) Weber llamó a esta situación desgaste de las «religiones de fraternidad», sobre todo a causa de su contraste con los sistemas sociales más avanzados, como la economía (con sus exigencias materiales), la política (como estrategia de poder) y la ciencia (como sistema autónomo de conocimiento, que hoy alimenta además buena parte de la conciencia crítica que se vierte contra las Iglesias).
- d) No deben olvidarse las causas internas de la secularización, o la culpabilidad eclesial, consecuencia del desprestigio de las instituciones y de las personas representativas de ellas, así como la constatación de la esterilidad, o incluso negatividad, de desarrollos teológicos y de experiencias prácticas poco afortunados, a la hora de rescatar el significado del cristianismo en un mundo secular. Se trata de elementos que han profundizado aun más las tendencias secularizadoras.

6. REFLEXIÓN FINAL

La secularización y la postsecularización, en el marco de la sociedad moderna y posmoderna, obligan a replantear a nivel práctico muchas de las ideas y de los modos de actuación del creyente y de la religión cristiana en nuestros días. En principio,

el nuevo contexto de pluralismo cultural, tomando en cuenta los análisis de Stark, obliga a las Iglesias a abandonar planteamientos propios de una situación de monopolio religioso, cuando se daba por descontado que las necesidades religiosas de los individuos solo podían ser satisfechas en el ámbito de las religiones e Iglesias tradicionales. La nueva situación es de concurrencia, e implica un mayor esfuerzo por presentar la oferta religiosa como la mejor y la más convincente. No se trata solo de una cuestión publicitaria o de proselitismo, sino de coherencia y calidad de la fe («calidad en el producto», para seguir con la jerga de la economía) que se vive y se ofrece (CELAM, 2007, numeral 210).

Por otro lado, la situación de pluralismo que determina el contexto secular obliga a valorizar el pluralismo al interior de la tradición cristiana; dicha tradición debería poder entrar en contacto con sensibilidades diversas y ofrecer una fe rica y plural, capaz de expresarse en modos siempre nuevos y responder a la búsqueda de cada uno.

Finalmente, la secularización y la postsecularización obligan a una cierta provisionalidad, tanto a la reflexión creyente como a sus prácticas, ya que no se garantiza de antemano si es que un discurso o un modo de vivir y transmitir la fe resulta adecuado en las nuevas circunstancias. Buena parte del esfuerzo de la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II por actualizar la tradición cristiana deberá afrontar el riesgo del error y la necesidad de corrección, a partir de los resultados que obtenga su puesta en práctica (Ratzinger, 2002, pp. 11-25; Rivas García, 2013a). Nos preguntamos, no obstante, si el cristianismo al menos, como religión de la gratuidad y de la caridad, puede someterse solo al criterio de la eficacia a la hora de juzgar sus modelos de reflexión y sus prácticas². En tiempos postseculares, la secularización deberá valorarse también como una aportación del cristianismo a Occidente y deberá reconocerse también su utilidad a la hora de valorar las propuestas de sentido último que las tradiciones religiosas ofrecen.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Ulrich (1994). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Benedicto XVI (2010). *Ubicumque et semper*. Carta apostólica para la institución del Consejo Pontificio para la promoción de la nueva evangelización. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

² Las necesidades pastorales que se plantean en el presente, y que en la Iglesia Católica se han expresado bajo el paradigma de la «nueva evangelización», ponen nuevamente en vigencia el debate sobre la entidad de la secularización, el juicio sobre sus valores y las posibilidades prácticas de anunciar el cristianismo en ese nuevo contexto (véase Benedicto XVI, 2010).

- Berger, Peter & Thomas Luckmann (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós. Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Doubleday.
- Berger, Peter (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. En Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center/Eerdmans.
- Berger, Peter (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Borghesi, Massimo (2007). *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid: Encuentro.
- Bruce, Steve (2006). Secularization. En Robert A. Segal (comp.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 413-430). Malden: Blackwell.
- Casanova, José (1994). *Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Casanova, José (2003). Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective. En Grace Davie, Paul Heelas y Linda Woodhead (comps.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures* (pp. 17-29). Aldershot: Ashgate.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) (2007). «Aparecida». Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Bogotá: San Pablo.
- Concilio Vaticano II (1965). Constitución apostólica *Gaudium et spes*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Davie, Grace (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?. *Social Compass*, 37(4), 455-469.
- Díaz Salazar, Rafael, Salvador Giner & Fernando Velasco (coords.) (1994). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, Émile (1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Esteban, Valeriano (2008). La secularización en entredicho. En Eduardo Bericat Alastuey (coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas* (pp. 299-321). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Estrada, Juan Antonio (2003). *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta.

- Estruch, Joan (1994). El mito de la secularización. En Rafel Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (coords.), *Formas modernas de religión* (pp. 267-281). Madrid: Alianza Editorial.
- Finke, Roger & Rodney Stark (1992). *The Churching of America — 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- González-Carbajal, Luis (1993). *Ideas y creencias del hombre actual*. Santander: Sal Terrae.
- González-Carbajal, Luis (2003). *Cristianismo y secularización*, Santander: Sal Terrae.
- Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006). *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2008a). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.
- Habermas, Jürgen (2008b). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?. *Diánoia*, 53(60), 3-20.
- Hervieu-Léger, Daniele (1999). *Lepelerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- Inglehart, Ronald & Pippa Norris (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, Dean (1972). *Why Strict Churches are Growing*. Nueva York: Harper & Row.
- Kelly, Dean (1984). Why Conservative Churches are Still Growing. En Patrick McNamara (ed.), *Religion. North American Style*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: MacMillan.
- Luckmann, Thomas (1977a). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luckmann, Thomas (1977b). Theories of Religion and Social Change. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, 1-28.
- Luhmann, Niklas (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Mardones, José María (1988). *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.

- Mardones, José María (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino.
- Mardones, José María (1996). *¿Adónde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Mardones, José María (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.
- Marramao, Giacomo (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Martelli, Stefano (1990). *La religione nella società post-moderna, tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*. Boloña: Dehoniane.
- Moltmann, Jürgen (1975). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
- Oviedo, Lluís. (1990). *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*: Valencia: Facultad de Teología San Vicente.
- Parsons, Talcott (1957). Réflexions sur les organisations religieuses aux Etats-Unis. *Archives de sociologie des religions*, 3(1), 21-36.
- Parsons, Talcott (1963). Christianity and Modern Industrial Society. En Edward A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin* (pp. 3370). Nueva York: Harper & Row.
- Parsons, Talcott (1966). Religion in Modern Pluralistic Society. *Review of Religious Research*, 7(3), 125-146.
- Parsons, Talcott (1971). Belief, Unbelief and Disbelief. En Rocco Caporale y Antonio Grumelli (eds.), *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Unbelief, March 22-27, 1969* (pp. 207-245). Berkeley: University of California Press.
- Parsons, Talcott (1974). Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization. *Social Research*, 41(2), 193-225.
- Ratzinger, Joseph (2000). ¿Verdad del cristianismo?, *Istor*, 1(2), 11-25.
- Rivas García, Ricardo Marcelino (2013a). Joseph Ratzinger y el binomio fe y racionalidad. Una relación necesaria para el cristianismo antiguo y presente. *Teología y vida*, 54(4), 707-727.
- Rivas García, Ricardo Marcelino (2013b). «Secularización» y «Postsecularización»: Ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo. *Mayéutica*, 39, 275-296.
- Ruiz de la Peña, Juan (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.

- Stark, Rodney (1993). Europe's Receptivity to New Religious Movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(4), 389-397.
- Stark, Rodney (2006). An Economics of Religion. En Robert A. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 47-67). Malden: Blackwell.
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1987). *A Theory of Religion*. Nueva York: Lang.
- Stark, Rodney & Laurence Iannaccone (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230-252.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tschannen, Olivier (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Tschannen, Olivier (1994). Sociological Controversies in Perspective. *Review of Religious Research*, 36(1), 70-86.
- Weber, Max (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: FCE.
- Wilson, Bryan R. (1966). *Religion in secular society: A sociological comment*. Londres: C.A. Watts.
- Wilson, Bryan R. (1968). Religion and the Churches in Contemporary America. En William Mcloughlin y Robert Bellah (eds.), *Religion in America* (pp. 73-110). Boston: Houghton Mifflin.
- Wilson, Bryan R. (1975). The Debate over «Secularization»: Religion, Society and Faith. *Encounter*, 45, pp. 77-84.
- Wilson, Bryan R. (1976a). *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan R. (1976b). Aspects of Secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (3/4), 259-276.
- Wilson, Bryan R. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Ziebertz, Hans-Georg & Ulrich Riegel (eds.) (2008). *Europe: Secular or Post-Secular?* Berlín: LIT Verlag.

LA NUEVA BABEL

Fidel Tubino Arias-Schreiber, Pontificia Universidad Católica del Perú

«Después del Gran Diluvio [...] todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron [...]. Y dijeron: vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos así famosos por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra» (Génesis, 11, 1-4). Fue así como la humanidad postdiluviana, unida por el poder de un lenguaje único, intentó llegar al cielo. Yahveh percibió con preocupación el sentido de la obra e inventó un ardid para evitar que prosperara: «Y dijo Yahveh: he aquí que todos son de un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible» (Génesis, 11, 6). Percibió así Yahveh que, mientras los mortales se entendieran entre sí con transparencia y sin confusión —pues hablaban la misma lengua—, la obra llegaría a su fin y usurparían el cielo. Introdujo por ello —dice el texto bíblico— la diversidad de lenguas «[...] de modo que no entienda cada cual la de su prójimo. Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló Yahveh el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra» (Génesis, 11, 8-10).

Desde entonces, Babel se ha convertido en una metáfora en la que convergen la aspiración humana de llegar al Absoluto y la imposibilidad de lograrlo, la tensión irresoluble entre la unidad como aspiración y la diversidad que nos constituye, entre la necesidad de claridad y nuestro estado de confusión, entre la imposibilidad de entendernos y la necesidad de hacerlo. Según Jacques Derrida, «[e]sta historia cuenta, entre otras cosas, la multiplicidad irreductible de los idiomas, la tarea necesaria e imposible de la traducción, su necesidad como imposible» (1985, p. 215). Si la traducción de lenguas es realmente un imposible, eso quiere decir

que el conflicto de interpretaciones y, por lo tanto, de culturas y modos de vida, es inevitable.

Pero la conciencia del conflicto como consustancial a la convivencia es, al mismo tiempo, un disparador ético, un motivo que nos impulsa a no dejarnos arrastrar por él, a evitar que nos convierta en enemigos simbólicos; o, en otras palabras, a buscar formas de comunicación y de convivencia basadas en el reconocimiento de la diversidad. Por otro lado, habría que recordar que la traducción es un *factum*, lo que quiere decir que no es un imposible. Lo que es imposible es la traducción absolutamente transparente entre lenguas y culturas, pues nuestras visiones del mundo se estructuran desde principios y categorías que no necesariamente son los mismos. No hay convivencia intra- o intercultural sin antagonismos. Pero sí puede haber comprensión y convivencia intercultural sin violencia simbólica. Para ello es preciso empezar por evidenciar dicha violencia tanto en sus causas como en sus consecuencias. Sin este primer paso, es imposible generar espacios de reconocimiento que permitan el encuentro intersubjetivo entre personas culturalmente distintas. La comunicación intercultural, sin embargo, no puede dejar de ser aproximativa y parcial, porque la pertenencia cultural es constitutiva de nuestra manera de vivir, valorar y entender el mundo. Sin embargo, podemos ser etnocéntricamente abiertos o etnocéntricamente cerrados. El etnocentrismo abierto es necesariamente diatópico. En otras palabras, podemos ponernos en el lugar del otro, pero sin dejar de estar en el nuestro.

La apertura diatópica involucra, en primer lugar, tomar conciencia del carácter etnocéntrico de nuestro horizonte de comprensión del mundo y, por lo mismo, de su finitud e incompletud constitutivas. En segundo lugar, involucra renunciar a «la exigencia de transparencia» en la comprensión del otro. En la convivencia intercultural, lo que está en juego no es solamente el derecho a la diferencia, sino también lo que Glissant denomina «el derecho a la opacidad». Esto no hay que interpretarlo como un llamado al encapsulamiento o «encierró dentro de una singularidad irreductible. Las opacidades pueden coexistir, confluír, tramando tejidos de forma tal que la verdadera comprensión versará sobre la textura de esta trama» (Glissant, 1990, p. 204). En las sociedades «babélicas», como la nuestra, el diálogo respetuoso entre personas de culturas distintas es una exigencia ética impostergradable de la convivencia digna. Exigencia que, sin embargo, no encuentra dadas las condiciones que la hagan posible como *factum*.

1. LA BABEL DE LA MODERNIDAD

En el siglo XVII, la humanidad, desperdigada y confundida en la diversidad de lenguas y culturas, volvió a intentar la construcción de una nueva Babel —la

civilización tecnológica— y, para ello, inventó un nuevo lenguaje universal, una nueva lengua perfecta: la *mathesis universalis*. «Desde entonces, solo en la ciencia natural matemática y en sus éxitos técnicos se puede encontrar el lenguaje único» (Gadamer, 1998, p. 114). La matemática universal, propiamente dicha, decía en este sentido Martin Heidegger, «significa para los griegos lo que el hombre conoce de antemano cuando considera al ente y cuando entra en relación con las cosas» (1962, p. 73). Designa un ámbito que no se abstrae de la experiencia natural y que nos permite construir y fundar una ciencia que es tan abstracta como útil. El proyecto matemático y el desarrollo de la tecnociencia son aspectos distintos de lo mismo.

Pero la matemática universal es más que una gnoseología: es una nueva ontología. Desde esta perspectiva, la esencia de las cosas materiales se determina como extensión geométrica. Lo extenso alude a la existencia de magnitudes medibles y el conocimiento del mundo pasa a ser indesligable del cálculo. El problema surge cuando se empieza a tratar a los hechos humanos como si fueran objetos medibles como los hechos naturales, pues existen aspectos sustanciales de lo humano que se resisten, por su propia naturaleza, a ser medidos.

A partir del siglo XVII, asistimos en Occidente a la primacía del pensamiento analítico por encima del pensamiento analógico. Entre el pensamiento analógico del Renacimiento y el pensamiento analítico de la época clásica se produce una ruptura epistemológica. La aparición del paradigma moderno del orden y la medida y del mundo, como representación, van juntos. El proceso de conversión del mundo en representación matematizable y del hombre en sujeto (*subiectum absolutum veritatis*) son, en realidad, dos caras del mismo proceso. La investigación científica deja de ser el desciframiento hermenéutico de la signatura oculta y se convierte en conocimiento metódico de las taxonomías que la razón produce. Se quiebra la visión holista de la naturaleza como «cadena del ser» y aparece en su lugar la imagen mecanicista del universo-máquina.

Los modernos estaban persuadidos de que el orden del cosmos era matemático. Esta es la razón de fondo por la que hicieron de la matemática el modelo universal por excelencia de inteligibilidad del mundo. Por otro lado, la ciencia moderna, a diferencia de la ciencia antigua, no es contemplativa: es ciencia activa, industrial. Y es en su capacidad de abstracción de las experiencias naturales donde reside su impresionante poder de transformación radical del mundo. Sus potencialidades tecnológicas son infinitas. A tal punto que «[p]arece como si ahora fuera posible llevar a cabo todo cuanto puede proponerse. Esto se lo debemos a la capacidad de abstracción del hombre y a su matemática, en la que se funda el dominio de las fuerzas naturales y que indirectamente comprende también nuestras fuerzas sociales» (Gadamer, 1998, p. 114).

Si bien es cierto que la tecnociencia nos ha permitido abordar numerosos problemas antes irresolubles, eso no quiere decir que estemos «en situación de resolver los problemas que debemos afrontar: organizar la coexistencia pacífica entre los pueblos y preservar los recursos de la naturaleza» (p. 116). Infelizmente, los usos de las nuevas tecnologías estuvieron y están regidos, preferencialmente, por la insaciable voluntad de poder del proyecto moderno y por su intención homogeneizante. La civilización moderna se edificó, desde sus inicios, como proyecto civilizatorio mundial y como espacio epistemológico autocentrado.

La voluntad de poder de la humanidad occidental moderna encontró en la nueva ciencia tecnológica un poderoso instrumento que la hizo intentar, una vez más, construir una torre de Babel con la intención de capturar el cielo y gobernar el curso del mundo. La actual globalización en curso no parece haber cambiado de signo. Si bien es cierto que su condición de posibilidad es la revolución tecnológica de los medios de comunicación, ello no ha desembocado en un mayor entendimiento entre las culturas. La incompreensión, la incomunicación intercultural y la violencia simbólica son los signos babélicos de nuestros tiempos. Entre tradiciones culturales no occidentales y modernidad no hay una contradicción. El problema surge cuando se parte del menosprecio de toda posible forma de conocimiento que no se ajuste a las exigencias del proyecto matemático moderno. Dicho desprecio hace de la modernidad una empresa colonizadora con extirpación de idolatrías incluida.

El proyecto moderno, para adquirir vigencia y legitimidad, debe fecundar y dejarse fecundar por la diversidad. Para ello hay que empezar por sacarlo del discurso cerrado y narcisista en que se formuló y traducirlo en clave hermenéutica en el horizonte de los discursos abiertos y el diálogo entre las culturas.

2. LA BABEL DE NUESTRO TIEMPO

En la actualidad, la interconexión global posee caras opuestas. Por un lado, hace posible la interacción entre personas de pertenencias culturales distintas y distantes en espacios virtuales hasta hace poco tiempo no imaginables. Pero, por otro lado, la confusión babélica se intensifica a nivel vivencial. En otras palabras, en el plano de la experiencia cotidiana, el culturalmente otro suele ser sustituido por una representación que lo estigmatiza y genera sentimientos de temor y amenaza. Es lo que se ha denominado «el síndrome del Enemigo» (Pace & Guolo, 2016, p. 13). La otredad representada como peligrosa es un síndrome de nuestros tiempos que tiene una larga historia.

El estigma es una representación que sustituye al otro por una imagen amenazante que al mismo tiempo lo descalifica como sujeto digno. La mirada estigmatizadora petrifica al diferente en una identidad atribuida, no descubierta.

Genera sensaciones degradantes y sentimientos de miedo, rabia, rencor y temores recíprocos que tornan violentos los conflictos de la convivencia. Como bien afirma Amin Maalouf, «es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas» (2001, p. 30). La mirada estigmatizadora genera identidades reactivas de resistencia que se afirman mediante la negación —incluso violenta— del negador. Se trata de identidades de refugio que «se convierten en fuentes de sentido e identidad mediante la construcción de nuevos códigos culturales a partir de materiales históricos» (Castells, 2002, p. 89).

De esta manera, se generan procesos identitarios de fuerte connotación política, pues «[...] las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelven en identidades legitimadoras para racionalizar su dominio» (Castells, 2002, p. 30). En un inicio se trata de «comunidades culturales», las cuales «aparecen como reacciones a las tendencias sociales imperantes, a las que se opone resistencia en nombre de las fuentes autónomas de sentido. Son, desde el principio, identidades defensivas que funcionan como refugio y solidaridad, para proteger contra un mundo exterior hostil» (Castells, 2002, p. 88). A estas comunidades se les suele denominar también nuevas identidades tribales, las cuales han surgido como reacción a las tendencias homogeneizantes de la globalización en curso. Son los nuevos fundamentalismos étnicos y religiosos que constituyen la expresión suprema de la intolerancia y operan como resistencias a toda posibilidad de diálogo y convivencia digna.

Estas comunidades son, en todo el sentido de la palabra, movimientos reactivos que expresan la imposibilidad de entendernos. O, dicho en otros términos, «los movimientos fundamentalistas a menudo interpretan un deseo social emergente: el de no perder las propias raíces, la identidad colectiva amenazada por una sociedad cada vez más individualista [...]» (Pace & Guolo, 2016, p. 13). Hay una idealización del pasado que, frente a la confusión en la que nos encontramos, actúa como impulso motivador. La «huida hacia la radicalidad propia del fundamentalismo asume un carácter regresivo, ya que está dominada por el deseo de refugiarse en un pasado mejor, cuando los valores eternos eran no solo respetados, sino que tomaban forma en instituciones sociales y políticas bien determinadas» (p. 123).

La necesidad de apelar a certezas en un mundo incierto está a la base del fundamentalismo nostálgico que subyace a la tribalización de las identidades. En las llamadas «identidades tribales», la pertenencia identitaria «amenazada» eclipsa a las demás y se coloca como identidad entera. Las identidades reactivas suelen ser, en este sentido, «tribales», identidades que se identifican con una sola pertenencia: «[...] la gente tiende a reconocerse en la pertenencia que es más atacada; a veces, cuando no se sienten con fuerzas para defenderla, la disimulan, y entonces se queda

en el fondo de la persona, agazapada en la sombra, esperando el momento de la revancha [...] Esa pertenencia —a una raza, a una religión, a una lengua, a una clase [...]— invade entonces la identidad entera» (Maalouf, 2001, p. 34). Las identidades «tribales» son el otro nombre de las identidades ancestrales. Son identidades reactivas de resistencia que se caracterizan por afirmarse mediante la negación de todo aquello que directa o indirectamente representa al agresor. Suelen ser construidas a partir de una idealización del pasado precolonial. Son respuestas maniqueas a una violencia previa, también maniquea. Son vividas como constitutivas, es decir, originarias, primordiales.

La nueva Babel es la de los actuales fundamentalismos étnicos y religiosos que son expresión de identidades reactivas de resistencia, que se afirman mediante la negación de la otredad. Babel es hoy el símbolo de la violencia simbólica que empaña las relaciones humanas, de la violencia de las identidades amenazadas, diabolizadas, asesinas, de los fanatismos reactivos, de los enfrentamientos interculturales. No podemos dejar de considerar que «si los hombres de todos los países, de todas las condiciones, de todas las creencias, se transforman con tanta facilidad en asesinos, si es igualmente tan fácil que los fanáticos de toda laya se impongan como defensores de la identidad, es porque la concepción “tribal” de la identidad que sigue dominando en el mundo entero favorece esa desviación [...] y, para entenderse es necesario comprender que se trata de de una concepción heredada de los conflictos del pasado» (Maalouf, 2001, p. 37). Sin embargo, así como la mirada estigmatizante petrifica y clausura la posibilidad del diálogo, ser conscientes de ello puede liberarnos de las barreras mentales que nos enfrentan, pues «es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, es también nuestra mirada la que puede liberarlos» (Maalouf, 2001, p. 30).

4. LA LIBERACIÓN DE LA DIVERSIDAD

Para que se pueda establecer vasos comunicantes entre los diferentes, debemos aprender a abandonar la creencia en una racionalidad central de la historia:

[...] el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades «locales» [...] que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes (Vattimo, 1990, p. 17).

Pero no basta que la diversidad acceda a la palabra, que los llamados metafóricamente «dialectos» sean reconocidos como expresiones de formas distintas de valorar y elaborar lo vivido.

El efecto emancipante de la liberación de las racionalidades locales no es, sin embargo, solamente garantizar a cada uno una posibilidad más completa de reconocimiento y de «autenticidad» [...] Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos. Si profeso mi sistema de valores —religiosos, estéticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío (Vattimo, 1990, pp. 17-18).

La conciencia de la amplitud y finitud de los diversos horizontes culturales de comprensión del mundo contribuye a generar las condiciones del diálogo en medio de la la confusión babélica en la que nos encontramos.

El diálogo es más que el intercambio de saberes. El diálogo no es trueque, es encuentro, simbiosis diferenciada: «Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la “fusión de horizontes”» (Taylor, 1993, p. 99). Es decir, el cruce de perspectivas valorativas y horizontes diferenciados de comprensión de lo vivido. Lo que se produce en la fusión de horizontes culturales no es el consenso entre los diferentes, sino la autotransformación de los puntos de vista y la autorrecreación de las identidades: punto de partida de una nueva manera de convivir y habitar la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de Jerusalén (1998). Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Castells, Manuel (2002). *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, Jacques (1985). Des Tours de Babel (Appendix). En Joseph F. Graham (ed.), *Différance in translation* (pp. 209-248). Ithaca-Londres: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo. En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 111-130). Barcelona: Paidós.
- Glissant, Édouard (1990). *Poétique de la relation*. París: Gallimard.
- Heidegger, Martin (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*. París: Gallimard.

- Maalouf, Amin (2001). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pace, Enzo & Renzo Guolo (2016). *Los fundamentalismos*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Rivera, Eliana (2000). Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas. En Milka Castro (ed.), *Actas del XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal.: desafíos en el tercer milenio* (pp. 5-23). Arica: Universidad de Arica-Universidad de Tarapacá.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. Ciudad de México: FCE.
- Vattimo, Gianni (1990). Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En *En torno a la posmodernidad* (pp. 9-20). Barcelona: Anthropos.

II

ÉTICA Y ENCUENTRO ENTRE CULTURAS

LA DIVERSIDAD DE FORMAS DE *ETHOS* Y EL SENTIDO ÉTICO DE LA «IDENTIDAD PERSONAL» SEGÚN SCHELER¹

Mariana Chu García, Pontificia Universidad Católica del Perú

El formalismo en la ética y la ética material de valores es el título de la obra de Scheler que, en su versión castellana, se titula simplemente *Ética* (Scheler, 2000a; 2008; en adelante nos referiremos a ella como *El formalismo*). Poco atractivo, ciertamente, el título original refiere a la posibilidad de fundar la ética, en oposición al formalismo kantiano, en una teoría de valores. Como se señala en el prólogo de 1921 a la segunda edición, la que en realidad es, como la tercera, una reimposición, el espíritu de esta ética es la de un absolutismo y objetivismo (2008, p. 30; 2000a, p. 14). En ese sentido, una de las tareas por cumplir es la de mostrar la objetividad de los valores y de sus relaciones de superioridad e inferioridad. Añadamos que, en ese mismo prólogo, se retoma el subtítulo que ya en 1913 llevaba el texto: *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. De modo general, este consiste en que los «valores personales (*Personwerte*)» son superiores a cualquier otro tipo de valores. Eso significa que no solo los valores de cosas, como la utilidad, están subordinados a los valores de persona, sino también los de la comunidad y la historia (2008, p. 654; 2000a, p. 496). Ahora bien, en el tercer prólogo (1926), se subraya que el carácter absoluto de la ética no debe llevarnos a perder de vista su carácter histórico-relativo (2008, p. 39; 2000a, p. 22). Este consiste en el reconocimiento de la naturaleza histórica y social del *ethos*, que expresa una jerarquía particular de valores. Más aun, Scheler sostiene la tesis según la cual «la exposición del ideal total moral uno de la humanidad, fundado en la jerarquía objetiva de valores, no solo permite diversas formas de *ethos*, sino que las exige necesariamente; y [...]

¹ Una versión preliminar de este texto fue presentada en las XI Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica: «Intersubjetividad, interculturalidad e identidad», organizadas por el Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER) en la PUCP del 23 al 26 de setiembre de 2015.

esa diversidad se ha de expresar tanto en la dimensión de la simultaneidad (como diversos tipos de *ethos* en los pueblos, naciones, círculos de cultura) como en la de la sucesión (como diversas formas del *ethos* del llamado espíritu del tiempo)» (2008, p. 697; 2000a, pp. 530-531).

Si consideramos que la persona es necesariamente individual y única y que tiene, según Scheler, en ella misma su principio de individuación, cabe preguntar en qué sentido la superioridad de los valores personales es compatible con la exigencia de considerar la diversidad de formas del *ethos*, al que le pertenece, en tanto forma de vivir los valores, una historicidad esencial (2008, pp. 413ss.; 2000a, p. 306). ¿Cómo fundar una ética que dé lugar a la multiplicidad de formas efectivas de vivir y existir moralmente (lo que, en otro texto, Scheler llama «*ordo amoris* descriptivo») y, al mismo tiempo, sostener la objetividad de una jerarquía axiológica *apriori*? ¿Cómo exigir el reconocimiento de la diversidad de formas del *ethos* y, a la vez, sostener un «personalismo ético»? ¿Qué significa, en este contexto, ser persona? Quisiéramos abordar estas preguntas en dos momentos: en primer lugar, veremos cómo Scheler se reapropia de la idea de fenomenología para aclarar por qué afirmar la objetividad de los valores implica reconocer el perspectivismo emocional de los diferentes tipos de *ethos*; en segundo lugar, abordaremos el fenómeno de la identidad personal desde un punto de vista teórico y ético.

1.

El objetivo de Scheler en *El formalismo* es ofrecer una fundamentación fenomenológica de la ética. Esta va más allá de la fundamentación llevada a cabo por Kant, en el sentido en que asume el rechazo kantiano de las éticas basadas en los conceptos de bien y de fin (véase 2008, p. 37; 2000a, p. 20) debido a sus consecuencias relativistas y escépticas, pero no por ello implica el rechazo de una ética de valores. Uno de los argumentos centrales de Scheler consiste en que, pese a las infinitas diferencias que presentan los bienes y las personas de distintas épocas históricas, pese a que una misma situación puede ser justa para algunos pero injusta para otros, la diferencia entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, así como entre lo agradable y lo sagrado, es una diferencia absoluta (2008, p. 174; 2000a, p. 122). De acuerdo con ello, que los valores sean objetivos significa que son independientes tanto de su aprehensión subjetiva como de la existencia contingente de aquello que porta valor. Así, de un lado, los valores son irreductibles a los sentimientos que pueden acompañar su aprehensión, por ejemplo, el placer vivido al sentir el agradable sabor de una comida o la satisfacción vivida una vez logrado un fin que nos habíamos propuesto. De otro lado, no debemos confundir los valores con los bienes y las personas en que se manifiestan, pues los portadores

pueden variar en sus propiedades y cambiar de valor, incluso pueden desaparecer, sin que el valor mismo sufra alguna variación:

Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor. El alimento continúa siendo alimento, y el veneno, veneno, cualesquiera que sean los cuerpos que a la vez resulten venenosos y alimenticios para este o aquel organismo. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo me muestre falsía y me traicione (2008, pp. 64-65; 2000a, p. 41).

A partir del pasaje citado, se puede señalar que la tesis de la objetividad de los valores presupone la distinción entre el ser del valor y la existencia del valor, o entre la esencialidad y la realidad del valor. La justificación de esta distinción depende, a su vez, de la adopción de la actitud fenomenológica, esto es, para Scheler, de la reducción y la intuición de esencias. Probablemente, Scheler sea quien tomó con mayor seriedad la necesidad de efectuar la reducción para retornar «a las cosas mismas». Sin embargo, no la entiende en el sentido husserliano. Esto vale no solo para su filosofía tardía, sino también para lo que se ha llamado la fase «clásico-fenomenológica», que es la que nos ocupa aquí. No podemos entrar en los detalles de la complicada historia de la relación Husserl-Scheler, pero quisiéramos sostener que la idea de reducción que este último adopta y que, como veremos en un momento, modifica al menos en dos puntos decisivos, corresponde a aquella presentada en las lecciones de 1907 sobre *La idea de la fenomenología*, en las que, como sabemos, el concepto de inmanencia, el ámbito de la descripción fenomenológica, se extiende a lo actualmente dado, pero no incluye aún los horizontes potenciales de experiencia.

Considerando tanto el lado objetivo como subjetivo de la intencionalidad, de «la conciencia de algo», Scheler concibe la reducción como una doble desconexión de lo singular: la singularidad que surge de la efectuación real de los actos y la del modo de la realidad del aparecer de los objetos mundanos y científicos. Esta doble abstención de la reducción equivale a una desconexión de la trascendencia. Trascendentes son siempre la intuición natural y la ciencia, pues en ellas todo acto mienta más de lo que puede ser dado en él. Como el objeto es mentado en tanto totalidad, aunque no todas sus propiedades sean dadas, en estas experiencias encontramos siempre un excedente intencional. Esto se vincula directamente con el carácter mediato de las experiencias natural y científica del mundo: cada aparición y aspecto del objeto tiene la función de símbolo que indica la totalidad del objeto mentado. En la percepción natural, por ejemplo, el aparecer del color es símbolo del aparecer de una cosa sólida (1962, p. 116; 1986, p. 416).

Así pues, la experiencia fenomenológica que debe hacer posible la reducción tiene, para Scheler, dos notas características. En primer lugar, se trata de

una experiencia inmanente en la medida en que, en el lugar del «plus» de la intencionalidad, tenemos el vivir de la coincidencia entre la intención y lo dado tal como es mentado. No se trata pues de la inmanencia de la propia corriente de conciencia y no hay aquí posibilidad de hablar de «trascendencia en la inmanencia» como lo hace Husserl posteriormente. En segundo lugar, la reducción debe hacer posible una experiencia inmediata, es decir, una intuición en la que el objeto no es mentado como aquello que plenifica un símbolo o signo, sino que es mentado y dado en sí mismo. Se trata, en pocas palabras, de la intuición de esencias. «En este sentido [afirma Scheler] la filosofía fenomenológica es una constante desimbolización del mundo» (1962, pp. 68-67; 1986, p. 384).

De otro lado, recordemos que, en 1907, Husserl presenta la fenomenología como el método específicamente filosófico (1989, p. 33; 1973, p. 23) y que la reducción, caracterizada como teórico- cognoscitiva (1989, p. 51; 1973, p. 39), está al servicio, ante todo, del esclarecimiento de la condición de posibilidad del conocimiento. Por su parte, Scheler no entiende la fenomenología como un método y la reducción no está orientada a mostrar la posibilidad de un conocimiento válido, sino a hacer posible la intuición evidente de las esencialidades y relaciones esenciales. Lo decisivo es que estas tienen, según Scheler, un «significado *óntico*» (1962, p. 84; 1986, p. 396), lo que quiere decir no solo que hay que reconocerlas como un modo de ser tan originario como el de la existencia, sino también que la ontología precede a la teoría del conocimiento, incluido el conocimiento axiológico (1962, p. 85; 1986, p. 396).

La primacía de la ontología explica el carácter múltiple de la reducción scheleriana y la triple tarea de toda investigación fenomenológica. Efectuada del lado objetivo de la intencionalidad, la reducción debe hacer posible una «fenomenología de la cosa», es decir, una ontología de las esencias de cualidades y contenidos objetivos dados en los actos (2008, p. 131; 2000a, p. 90). Para la ética, eso significa, en primer lugar, una fenomenología u ontología de los valores que lleve a la evidencia sus rasgos esenciales, por ejemplo, su carácter negativo y positivo, y que, según ello, considere las relaciones de los valores con la existencia, el deber y lo justo. En segundo lugar, significa mostrar la jerarquía objetiva de valores según sus portadores esenciales, pero sobre todo según las modalidades de valor. Ahora bien, efectuada del lado subjetivo, la reducción ha de conducir a una «fenomenología de los actos o del origen», cuyos fenómenos son las esencias de los actos y su orden de fundamentación (2008, p. 131; 2000a, p. 90). Para la ética, esto significa exponer «el orden del corazón», la estructura *a priori* de los actos, las funciones, los sentimientos y las reacciones de respuesta emocionales. La idea de una efectuación múltiple de la reducción surge cuando consideramos un tercer dominio de investigación, esto es, «[l]as conexiones esenciales que existen entre las

esencias de los actos y las esencias de las cosas (por ejemplo, que los valores están dados únicamente en el [sentir intencional] (*Fühlen*); los colores, exclusivamente en el acto de ver, los sonidos, en la audición, etcétera [...])» (2008, pp. 131-132; 2000a, p. 90). Recién con este tercer dominio de investigación tienen lugar las preguntas de la teoría del conocimiento y de la valoración, en la medida en que, a diferencia del concepto de objeto, el de conocimiento presupone un sujeto capaz de ese conocimiento: en términos schelerianos, un portador de la esencia del conocimiento respectivo (1962, pp. 88-89; 1986, p. 399).

Scheler insiste, en contra de la revolución copernicana de Kant, en el carácter recíproco de este tercer grupo de conexiones esenciales para señalar no solo que las leyes de los objetos no siguen las leyes de la aprehensión de objetos, sino también que no podemos afirmar la existencia de objetos que por esencia no puedan ser aprehendidos por una conciencia, es decir, no podemos sostener la existencia de una «cosa en sí» (2008, p. 133; 2000a, pp. 91-92). Esto es decisivo para la fundamentación fenomenológica de la ética, pues significa que afirmar la objetividad del ser de los valores no significa afirmar la existencia de un «cielo de valores» ni de esencias. Lo que se ha de afirmar es, más bien, la relatividad de la existencia de los valores. Así como el color solo existe para a un ser sensible capaz de verlo y la existencia de los objetos matemáticos es relativa a un ser capaz de pensarlos, la existencia de los valores es relativa a un ser capaz de sentir, preferir, amar y odiar. Así pues, la tesis de la objetividad de los valores concierne solo a su esencia, lo que Scheler llama posteriormente «ser-valor». En cambio, su existencia es siempre relativa según la modalidad de valor en cuestión: los valores de lo noble y lo ruin, por ejemplo, solo existen para seres vivientes, mientras que los valores éticos y jurídicos solo son dados al hombre en tanto ser espiritual. Así pues, el ordenamiento de los valores en sensibles, vitales, espirituales y religiosos responde al nivel de relatividad de la existencia que, por su esencia material, corresponde a esos valores y que se halla en correlación con la comprensión estratificada del hombre como ser sensible-vital-espiritual.

De este modo, el concepto de la relatividad existencial da lugar a la relatividad histórica de las valoraciones, sin que ello implique la relatividad de los valores mismos. Precisamente, entre las cinco dimensiones en que pueden variar las valoraciones éticas que Scheler alcanza a distinguir, la fundamental es la del *ethos*, esto es, la estructura de la vivencia de los valores y las reglas de preferencia (2008, pp. 410, 413; 2000a, pp. 303, 306). Así, frente a las variaciones de las teorías éticas (variaciones que se ubican, por tanto, en el nivel judicativo), de las morales vigentes (es decir, de las definiciones de los tipos esenciales de instituciones, bienes y acciones, como el matrimonio y el asesinato), de la moralidad práctica (esto es, variaciones en la valoración de las acciones y modos de conducta de los hombres

según las normas conocidas por ellos), y de los usos y costumbres (en el sentido de la tradición que se sigue involuntariamente), debemos preguntarnos si estas no responden primariamente a una variación del *ethos*. Este puede variar por el descubrimiento de un valor superior a los ya conocidos, por la modificación de la preferencia entre valores de una misma modalidad o entre valores que se distinguen por sus portadores esenciales, así como por las diferencias en el grado de plenitud con que los valores son sentidos y, conforme a ello, distinguidos en los idiomas.

Con lo dicho hasta aquí se explica en qué sentido la idea de una jerarquía objetiva y *a priori* de valores o, para ser más precisos, el ideal de su donación plena, es inseparable de la diversidad de formas del *ethos*. La presentación del sentido moral del universo es esencialmente imposible sin cooperación de estas formas (2008, pp. 415-416; 2000a, pp. 307-308). El *ethos* se constituye por lo que Scheler llama «funcionalización» de las intuiciones esenciales. Aunque las esencialidades y los valores no sean nunca dados como tales en nuestra vida cotidiana, sino como propiedades de las cosas y personas, si son objetos de una intuición evidente, funcionan como principios selectivos de la experiencia ulterior: «El *a priori* originario del ser se convierte por esto en un *a priori* subjetivo, lo pensado se convierte en “forma” del pensar, lo amado se convierte en “forma” y “modo de amar”» (2007, p. 158; 2000b, p. 208). Ahora bien, así como la intuición de valores se puede funcionalizar, también se puede desfuncionalizar (2007, p. 152; 2000b, p. 203). El saber acerca de los valores se puede perder y llevarse consigo todo aquello que habría seleccionado para nuestra experiencia. En la medida en que, para Scheler, esto significa que el espíritu humano no tiene una estructura universal y fija, sino más bien en devenir, todo *ethos* tiene algo que aportar al conocimiento de la jerarquía *a priori* de valores, incluso si se trata de un *ethos* basado en ilusiones y engaños de la preferencia. Para mostrar el sentido que adquiere la cooperación de las formas del *ethos* en el personalismo ético, es necesario mostrar el fenómeno de la «identidad» de la persona, el cual, según Scheler, es el más escondido de todos (2008, p. 515; 2000a, p. 385).

2.

El «concepto» scheleriano de persona es múltiple. Según «la cosa misma», se distingue la persona particular y la persona colectiva, así como la persona íntima y la persona social. En cuanto a la perspectiva de la investigación, la sección correspondiente de *El formalismo* se divide en la concepción teórica y ética de la persona, pero, en la medida en que Scheler entiende el conocimiento como una relación ontológica, por «concepción teórica» hay que entender tanto la pregunta por el ser de la persona como por el modo en que nos es dada. En ese sentido

teórico, el problema de la personalidad solo surge como tal, aclara Scheler, cuando, una vez distinguidas las diversas esencias de los actos de la percepción, el juzgar, querer, sentir, preferir, amar, odiar, etcétera, nos preguntamos por la unidad de su realización; correlativamente, el problema de la unidad del mundo surge cuando distinguimos las esencialidades y conexiones formales y materiales que se basan en las regiones especiales de objetos y las «subesferas» de lo físico, lo psíquico, lo ideal (2008, pp. 510, 511; 2000a, pp. 380, 380-381). Que se hable así de «personalidad» y de un mundo personal responde al hecho de que, según Scheler, la persona es siempre individual. Su individuación no depende de sus vivencias ni de su cuerpo-orgánico, sino más bien del *vivir* mismo. Así, desde el punto de vista teórico, Scheler sostiene lo siguiente:

[...] *la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa* que en sí —no, pues, πρὸς ἡμᾶς— antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc. externos o internos). *El ser de la persona «fundamenta» todos los actos esencialmente diversos* (2008, p. 513; 2000a, pp. 382-383).

Que Scheler hable de la persona como una «unidad concreta y esencial» significa que el pasaje anterior se refiere tanto a la existencia como a la esencia de la persona, lo cual queda indicado por la idea de fundación (*Fundierung*) del ser de los actos en la persona que los realiza. Las esencias de los actos son abstractas si no tienen como complemento la referencia a la persona que los efectúa, referencia que tiene que ser intuitivamente dada para que los actos sean dados como esencias concretas. En ese sentido, queda rechazada la concepción actualista de la persona que la reduce a un punto de partida anónimo y vacío de actos o a una conexión o suma de actos de la razón o de la voluntad. De otro lado, Scheler también rechaza la concepción sustancialista de la persona cuando sostiene que esta «es la unidad inmediatamente convivida (*miterlebte*) del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido» (2008, p. 499; 2000a, p. 371). En la medida en que la persona «*existe* y se vive únicamente como *realizador de actos* [...]» (2008, p. 515; 2000a, p. 385), su ser es el de un devenir, un «devenir otro» (*Anderswerden*), de modo que no se requiere de una sustancia permanente para garantizar «la identidad de la persona individual» (2008, p. 515; 2000a, p. 385). «Más bien [dice Scheler] en cada acto plenamente concreto se halla la persona íntegra, y “varía” también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o “cambie” como una cosa en el tiempo» (2008, p. 515; 2000a, p. 384). Así pues, la persona impregna con su peculiaridad cada uno de los actos en cuya efectuación existe y se vive a sí misma. ¿En que consiste

esta peculiaridad? La siguiente afirmación nos da pistas al respecto: «La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro [devenir] otro» (2008, p. 515; 2000a, p. 385). Para entender el sentido de esta dirección, es necesario considerar el concepto de persona desde la perspectiva de la ética. Pero señalemos primero a qué se refiere Scheler en su comprensión esencial de la persona cuando señala su precedencia en el orden del ser («en sí»), y no en el de la donación («para nosotros»), respecto de la forma y la dirección de los actos.

El interés de Scheler es señalar la imposibilidad de objetivar a la persona. Esta nunca puede ser dada como objeto, como ocurre con el yo, que no es más que el objeto de la percepción interna, sea la percepción del propio yo o del ajeno. En tanto ser espiritual, la persona es indiferente no solo respecto del mundo físico sino también del psíquico. Comprendida entonces como la forma de existencia única y esencial del espíritu concreto, la persona es necesariamente individual. Si se vive en la efectucción de sus actos al margen de que estos se dirijan a la esfera psíquica o a la esfera física, en el caso de la persona extraña, su existencia es dada en la coefectuación de sus actos y la individualidad de su esencia es dada en la comprensión intuitiva de sus intenciones.

Esto último se encuentra en relación con el sentido ético de la persona y su individualidad. La palabra «persona» halla su cumplimiento, no en el hombre en general, sino solo en el estrato espiritual del ser humano. Así, hablamos de persona cuando se da el fenómeno de la cordura, es decir, cuando comprendemos inmediata e intuitivamente los actos intencionales de otro sin necesidad de explicarlos. La comprensión implica así una recreación o, más bien, una reconfiguración de la unidad de sentido de los actos espirituales ajenos. Otra condición es la mayoría de edad, es decir, la capacidad de distinguir los actos propios de los extraños, lo que implica que no nos limitamos a co-efectuarlos, sino que también los comprendemos. Además, para que se dé la persona es necesario el dominio sobre el cuerpo-propio, que implica, a su vez, la presentación de un poder-hacer. Finalmente, pertenece a la esencia de la persona el saberse moralmente responsable de sus actos no solo en tanto persona social, sino también en tanto persona íntima.

Ahora bien, si los fenómenos anteriores son condiciones de la experiencia de la persona *fáctica*, esto es, de sus acciones y manifestaciones vitales, todos ellos están condicionados por la dirección cualitativa del «devenir otro» en la que reside, como vimos más arriba, la individualidad personal en general. Esta dirección depende de la esencia ideal de valor de la persona, es decir, de «las intenciones de valor que le son inmanentes» (2008, p. 634; 2000a, p. 480). Lo que permite a Scheler hablar de esencias no solo universales sino también individuales es, nuevamente, la precedencia de la ontología respecto de la teoría del conocimiento. Sin ser en sí mismas ni individuales ni universales, las esencias adquieren este carácter cuando

las relacionamos con los objetos que las portan. Así, además de la esencia general de vida que porta todo ser humano, corresponde a cada uno de ellos una «esencia individual-personal de valor (*individual-persönliches Wertwesen*)». Su experiencia es la comprensión de lo que Scheler llama, desde el punto de vista religioso, la «salvación» de la persona y, desde el punto de vista ético, «lo bueno en sí para mí», expresión que refiere a valores que, una vez conocidos, sin perjuicio de su objetividad, de su *ser en sí*, y al margen de que sean también individuales para otros hombres, son *dados para mí* con la exigencia de «algo por realizar»; dicho de otro modo, se trata de valores que me *invocan* individualmente instituyendo deberes individuales y tareas personales, y cuya existencia se puede perder para siempre si dependen del *kairos* o de que respondamos o no a la «exigencia de la hora» (2008, p. 640; 2000a, p. 485). En relación, pues, con su posible experiencia, Scheler distingue, de un lado, valores y deberes morales de validez universal, y del otro, valores y deberes individuales, que pueden corresponder tanto a una persona particular como a una persona colectiva. En este sentido, aunque la ética filosófica no pueda señalar cuáles son los valores individuales, si tiene como ideal el sentido moral del mundo, está obligada a mostrar su posibilidad.

Para terminar, si retomamos la responsabilidad de la persona por sus actos, nota esencial que no se ha de confundir con la capacidad que tenga un hombre de ser sujeto de acciones imputables, y la relacionamos con las formas de *ethos* de las unidades sociales que son la comunidad vital, la sociedad y la comunidad de personas, resulta que las relaciones entre los seres humanos implican una responsabilidad múltiple. En tanto miembros de una familia o de un pueblo, somos solo corresponsables de lo bueno y lo malo de nuestra comunidad vital, cuya realidad porta la responsabilidad total. En tanto formamos parte de la sociedad, la responsabilidad es exclusivamente individual, mientras que en el caso de una comunidad de personas, como una nación o un círculo cultural, la persona particular y la colectiva son responsables de sí mismas y, al mismo tiempo, cada persona particular es corresponsable de la comunidad total y esta es corresponsable de cada individuo. Este principio de la responsabilidad común en lo bueno y en lo malos es, pues, el de una cooperación solidaria. A modo de conclusión, señalamos una de las consecuencias del personalismo de valores:

[...] al examinarse moralmente a sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no solo qué cosa valiosa moralmente positiva habría podido producirse en el mundo y qué cosa de valor moralmente negativo habría podido evitarse si yo mismo, *como representante de una posición en la estructura social*, me hubiera portado de otra manera; sino *también* qué habría acaecido *si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera visto mejor lo «bueno-en-sí para mí»* (en el sentido ya definido) y lo hubiera querido o realizado mejor» (2008, p. 688; 2000a, p. 523).

BIBLIOGRAFÍA

- Husserl, Edmund (1989). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: FCE.
- Husserl, Edmund (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Scheler, Max (1962). Fenomenología y gnoseología. En *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Traducción de Ilse M. De Brugger. Buenos Aires: Nova.
- Scheler, Max (1986). Phänomenologie und Erkenntnistheorie. En *Schriften aus dem Nachlass. Band 1: Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Gesammelte Werke X*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (2000a). *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke II*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (2000b). *Vom Ewigen im Menschen. Gesammelte Werke V*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (2007). *De lo eterno en el hombre*. Traducción de Julián Marías y Javier Olmo. Madrid: Encuentro.
- Scheler, Max (2008). *Ética*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción y edición de Juan Manuel Palacios. Madrid: Caparrós.

SU CUERPO CAÍA COMO LA LLUVIA. UNA APROXIMACIÓN ESTÉTICA AL ENCUENTRO ENTRE CULTURAS A PARTIR DE LA LECTURA DE *EL RITUAL DE LA SERPIENTE* DE ABY WARBURG

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú

El asombro es para mí el punto de partida de la filosofía. Se asombra quien se entrega, se abre, se expone. Se asombra quien está dispuesto a ceder. Quien está seguro no se asombra. Quien se coloca por encima de los demás ha perdido todo asombro; le queda solo la pulsión incierta de su caprichosa voluntad. El ser humano debe preocuparse por recuperar el sentido del asombro; debe volver a aprender a tomar distancia de sí mismo. Debe entregarse más. ¿Es una época postsecular un momento propicio para tal asombro, para tal entrega? ¿Estamos en una época postsecular? ¿Qué significa «postsecular»? Espero que la pieza de cerámica de Carlos Runcie Tanaka, que se eligió para el afiche del evento, no implique alguna respuesta anticipada de los organizadores. La pieza se titula *Masa informe* (2003-2006, imagen 1). A una estructura circular geometrizable se le ha pegado una especie de resina invasiva y amorfa. La metáfora es clara.

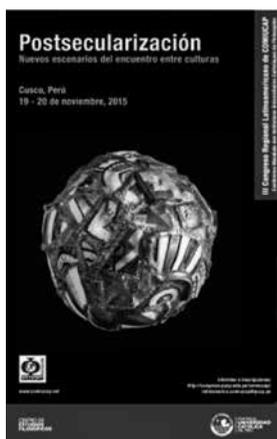


Imagen 1. Afiche del evento con la fotografía de *Masa informe*. Huayco/KawalRío.

La premisa secular moderna, aquella que nos dice que cuanto mayor la modernidad y el progreso en la educación y en el desarrollo de una sociedad, menor es la presencia de la religión, ha perdido fuerza. La religión no ha declinado, menos desaparecido, sino que se ha transformado y, en ciertos lugares, ha crecido, a veces de forma monstruosa, como los atentados recientes en París lo testifican. ¿Cómo en un contexto que podríamos llamar «postsecular» se puede dar un encuentro entre culturas? A mí me parece sugerente decir que el ejemplo que nos deja Aby Warburg de su experiencia con los indios Pueblo en el sudoeste de los Estados Unidos es una pista para tomar en cuenta. Esta pista la vinculo con la estética, entendida como contemplación reflexiva sensible. Una tal contemplación nos dispone a una mirada distinta de nuestro entorno. Una mirada empática, comprensiva, no orientada al dominio.

1. PRESENTACIÓN

En *El ritual de la serpiente*, libro que recoge la conferencia titulada «Imágenes de la región de los indios Pueblo de América del Norte», pronunciada en el sanatorio de Bellevue el 21 de abril de 1923, Aby Warburg expresa que «la serpiente merece un capítulo propio dentro de la filosofía del “como si”» (2004, p. 62). En esta simple frase se condensan, sin embargo, dos referencias complejas. La primera refiere al símbolo de la serpiente, la segunda al concepto de analogía. La primera se puede rastrear desde la mitología y la religión, algo de lo cual no me ocuparé, sino muy de pasada y además intuitivamente; la segunda es el terreno propio de la estética, que es lo me importa mostrar aquí. Me interesa, en general, el vínculo entre la representación del animal simbólico y su apropiación estética; me interesa, en particular, pensando en nosotros, hoy día, la apropiación estética del animal simbólico como un ejemplo del encuentro entre culturas.

La serpiente es un símbolo arcaico y complejo en casi toda mitología. Me interesa su representación en la mitología occidental precristiana y cristiana. Es el animal totémico presente en la cueva de Delfos, antes del arribo de Apolo, y que Apolo vencerá para absorber sus poderes proféticos vinculados con la tierra y con la noche. Por esa razón, al propio Apolo se le representará en diversos templos como una gran serpiente, y tanto en los rituales como en el arte, es decir, en los espacios de la representación, se le ofrendaban serpientes (Fontenrose, 2011, pp. 469-470). Es la serpiente el animal de la tierra, vinculado con ritos de fertilidad, muerte y sanación. Es el animal que reptar y se desliza por la tierra; es el animal en la antípoda del cielo. Es, por tanto, el animal que acompaña a la tentación en la imagería cristiana del pecado. Es el anzuelo ideado por Lucifer en la imagería poética de Milton para atacar a la creatura preciosa de Dios en el Génesis y que es

estupendamente representado por William Blake (1808) en las ilustraciones que acompañan la edición de *El paraíso perdido* (imagen 2).

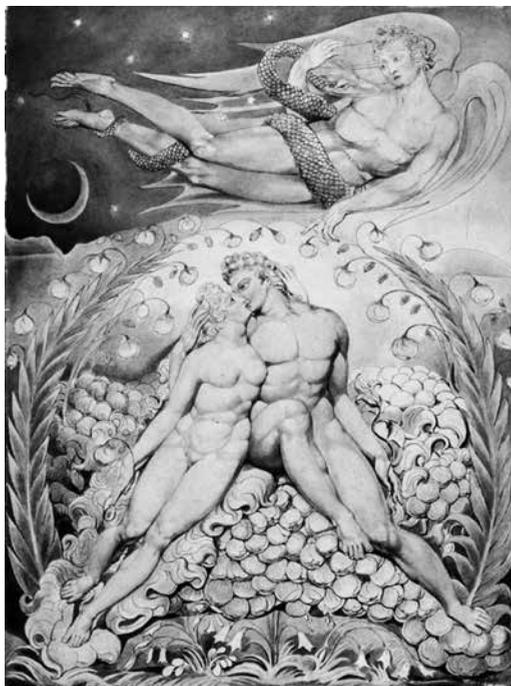


Imagen 2. *Satan Watching the Endearments of Adam and Eve*.

En *El ritual de la serpiente*, Warburg nos conduce a la representación de la serpiente entre los indios Pueblo, relaciona este ritual con diversos estadios de la historia de Occidente y termina identificando a la serpiente como un «símbolo intercultural para responder a la pregunta: ¿Cuál es el origen de la descomposición elemental, de la muerte y del sufrimiento en el mundo? [...] Podríamos decir que, ahí donde el impotente sufrimiento humano comienza a buscar la salvación, la serpiente como imagen y como explicación de la causalidad no puede estar muy alejada» (2004, p. 62).

Vaya pregunta y vaya respuesta. ¿Cuál es el origen de la descomposición elemental, de la muerte y del sufrimiento en el mundo? ¿Cuál es el origen de nuestra radical soledad, de nuestro radical desamparo? ¿Cómo saberlo? Más bien, ¿cómo saberlo desde un podio de discusión estético? Porque parece, a simple y cotidiana vista, que a la estética no le toca ocuparse de tales temas. Bueno, pues, justamente, lo que me interesa exponer aquí tiene que ver con la manera cómo la Estética responde ante tal pregunta. Warburg responde con una afirmación analógica,

es decir, responde con la expresión semántica propia de la estética. Discriminemos qué entender por estética, para empezar, y luego regresaremos a Warburg.

2. LA PERTINENCIA DE LA ESTÉTICA

Despejemos el sentido de la estética que me interesa presentar.

1. La estética es más que el embellecimiento de algo o de alguien; mucho más aun que el sentido que le podemos dar a la palabra «bonito». Tal comprensión reduce la estética a ser meramente una cosmética; es decir, un adorno.
2. No hay una identificación necesaria entre estética y gusto, pues el disgusto es también un asunto estético; tampoco, por cierto, entre arte y gusto, pues buena parte del arte de los últimos cien o ciento veinte años se ha elaborado al margen de los criterios del gusto. Por tanto, una comprensión amplia de la estética no la reduce a ser sinónimo del «buen gusto».
3. En la estética, la dimensión humana fundamental es la sensibilidad.

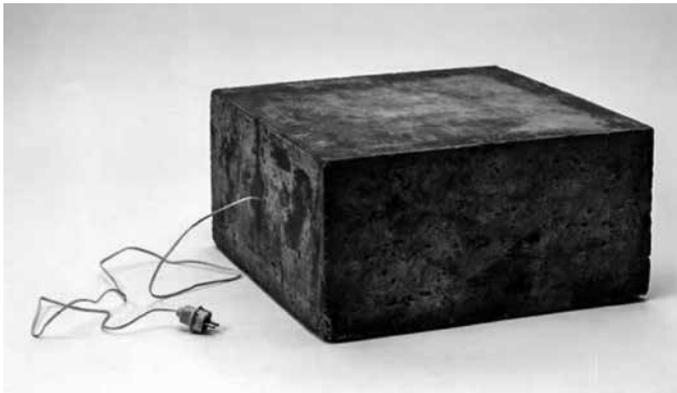


Imagen 3. *Concrete Tape Recorder Piece*.

Concrete Tape Recorder Piece, de Bruce Nauman (1968, imagen 3) es un buen ejemplo. En esta obra, el buen gusto no entra en consideración, pero eso no implica que la sensibilidad quede de lado. Sin sensibilidad, esta obra pierde su sentido.

La estética, desde mi punto de vista, es la dimensión reflexiva de la sensibilidad y apela al juego libre de la imaginación y de los conceptos. Esta aproximación tiene un origen kantiano y es justamente aquella que está detrás de la afirmación de Warburg que nos sirvió de punto de partida: la serpiente merece un capítulo propio dentro de la filosofía del «como sí». La filosofía del «como sí» es la estética. Estética y reflexión analógica pueden pensarse como sinónimos. Yo agregaría lo

siguiente: estética y reflexión analógica desde la base de la sensibilidad, en el presente que somos, pueden pensarse como sinónimos. Podemos parafrasear a Warburg: la reflexión sobre la dimensión analógica de la serpiente merece un capítulo propio dentro de la estética. La dimensión estética del vínculo es el contrapunto de la lógica de la causalidad.

4. ¿Qué nos ofrece esta dimensión reflexiva estética? Esta dimensión reflexiva nos revela una forma genuina, primordial, de experimentar el mundo: nuestra particularidad inconmensurable en nuestro indomeñable presente. En la estética nos entregamos al libre juego reflexivo de la percepción de nuestro presente y donde se da con mayor nitidez este juego es en el arte. Lo que implica que la estética no es una filosofía exclusivamente centrada en el arte, pero que encuentra en el arte el escenario más propicio para su actividad reflexiva.

Se trata, en la estética, de un sentido para el aquí y el ahora de la propia vida; se trata de la sensibilidad reflexiva que revela la conciencia libre y plena de lo efímero. Esta conciencia hace posible asumir el presente indomeñable no como una carencia, sino como una oportunidad; oportunidad que revela de manera propia el sentido fundamental de la libertad. Nos hace detenernos ante lo existente al enriquecer las posibilidades de la percepción y comprensión humana y nos sustrae, así, de la funcionalidad de la existencia.

La dimensión estética del ser humano encara y enfoca la temporalidad del ser humano en su encuentro con el mundo; su atención al presente de su existencia; su aquí y ahora; según la disposición de lo que hemos llamado su sensibilidad reflexiva. Estas características revelan a la estética no solo como una disciplina filosófica independiente e irrenunciable, sino como una disposición reflexiva en íntima y fructífera relación con el arte. Ciertamente, no es necesaria la estética, como reflexión, para el desarrollo del arte, pero, igualmente cierto, en todo arte hay, por lo menos, una estética implícita en juego.

3. EL CAPÍTULO DE LA SERPIENTE. OTRA VEZ WARBURG: LA HORRIBLE CONVULSIÓN DE UNA RANA DECAPITADA

Mi presentación de Warburg parte de un acercamiento estético. Es su sensibilidad para mirar el mundo lo que me interesa. Su respuesta —«[...] ahí donde el impotente sufrimiento humano comienza a buscar la salvación, la serpiente como imagen y como explicación de la causalidad no puede estar muy alejada»— es mi punto de partida. Aby Warburg hace dos viajes a Oraibi, una aldea Hopi, que es una de las cuatro familias lingüísticas de los indios Pueblo: uno desde marzo hasta abril de 1896 y otro, veintiséis años después, en los días que precedieron a su conferencia del 21 de abril de 1923.



Imagen 4. Dibujos de Cleo Jurino de una serpiente y la casa-mundo (*worldhouse*), realizados el 10 de enero de 1896 para Warburg, acompañados de las anotaciones de este último.

Claramente, este segundo viaje lo hizo solo en su mente y con la ayuda de las fotografías y notas que había acumulado en su visita previa (imagen 4). Esta segunda vez, el viaje fue más interesante para mí. La primera vez fue como observador occidental en una visita etnológica; la segunda vez fue casi como un peregrino. La segunda vez fue un viaje en la memoria, no solo la suya, sino, en pleno sentido warburguiano, en los pliegues y estratos de la memoria visual y cultural humana. En este segundo viaje se concentra en la imagen de la serpiente y en sus diferentes representaciones alegóricas; no solo ya para explicar al «hombre primitivo», sino como respuesta comprensiva ante el temor de la existencia: las diversas transformaciones de la serpiente, desde la Grecia arcaica hasta el medioevo, muestran el recorrido diverso y cambiante de una compleja imagen del vínculo entre el ser humano y la incertidumbre de su existencia.

La frase con la que hemos empezado esta presentación, la redacta Warburg en este segundo viaje. El peregrino había reconocido en la serpiente de los sacerdotes de Oraibi la presencia no solo de un símbolo en la memoria del ser humano, había sentido también su fuerza casi oracular. Lo interesante es que esta posibilidad solamente aparece cuando no tiene delante una realidad empírica, con lo cual gana peso la representación, además de que su mirada ya no es la del que busca conocer el objeto, sino a sí mismo. Este segundo viaje es un viaje estético, no dice nada del objeto, sino de su representación en un sujeto. La síntesis de esta representación la encontramos en una carta que le dirige a Fritz Saxl el 26 de abril, cinco días después de la conferencia; la describe como la horrible convulsión de una rana decapitada.

No estamos, pues, solo ante una descripción de hechos u objetos, sino eminentemente ante una comprensión, intuitiva y alegórica, extensa, propiamente estética, en el sentido original del que nos habla Baumgarten (verdad estética).

La serpiente cae como la lluvia, traslada desde el cielo la energía que fertiliza la tierra. La serpiente es *eros*, principio de atracción, desatador de miembros. La atracción debe ser invocada, convocada, deseada. Nos debemos entregar.

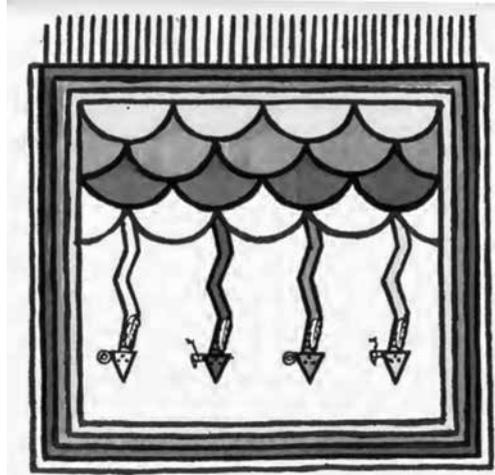


Imagen 5. Serpiente como rayo. Reproducción de un mosaico de arena, ornamentación de una kiva.

Dice Warburg lo siguiente:

Nuestra época tecnológica puede prescindir de la serpiente para explicar y comprender el rayo de la tormenta [...] La racionalidad de las ciencias de la naturaleza elimina las explicaciones mitológicas [...] El reemplazo de la causalidad mitológica por la tecnología elimina el temor que el hombre primitivo siente por este animal. Mas no estamos seguros de afirmar que esta liberación de la visión mitológica verdaderamente ayude a dar una respuesta adecuada a los enigmas de la existencia (2004, pp. 62-63).

Quien duda aquí es aquel que se ha recuperado lentamente de una crisis vital, de un quiebre psicótico tras el desastre de la Primera Guerra Mundial. Se trata, en buena cuenta, de una sensibilidad destrozada o de un sismógrafo alterado, como llegaba a decir él mismo en esos días. La conferencia la ofreció en el mismo sanatorio de Bellevue, en Kreuzlingen, donde aún estaba internado. Quien duda es aquel que sabe que sus lazos con el mundo son frágiles y que los substitutos actuales, las mitologías del progreso, una vez desveladas, desvinculan aun más al ser humano de su entorno. Es bastante expresiva y reveladora la descripción que acompaña a una foto tomada por el (imagen 6); es casi un oráculo.



Imagen 6. *Uncle Sam.*

Pude capturar, en una foto al azar que tomé en las calles de San Francisco, al conquistador del culto a la serpiente y del miedo a la tormenta, al heredero de los nativos y de los buscadores de oro que desplazaron al indígena: el Tío Sam. Lleno de orgullo y con un sombrero de copa, ambula por la calle frente a la ondulada imitación de un edificio antiguo, mientras que por encima de su sombrero se extiende el cable eléctrico. Mediante esta serpiente de cobre, Edison ha despojado del rayo a la naturaleza [...] La cultura de la máquina destruye aquello que el conocimiento de la naturaleza, derivado del mito, había conquistado con grandes esfuerzos: el espacio de contemplación, que deviene ahora espacio de pensamiento» (Warburg, 2004, pp. 65-66).

Tal es el origen de la descomposición elemental. Tal es la respuesta de una rana decapitada.

Lo que me seduce de la reflexión estética es la herencia que se puede encontrar en ella del mito y de la tragedia: un espacio de contemplación desde la sensibilidad, un espacio analógico, intuitivo y asociativo; frágil en su reflexión, débil desde la mirada de una epistemología tradicional. Frente a ella, más fuerte, dura, se yergue la racionalidad de los fines y de los medios, del dominio, más solitaria y fría. Imagino que cada una puede tener su lugar bajo el sol. Desde la filosofía clásica, nosotros somos los sensibles. Si me preguntan, prefiero ser sensible a ser una especie de entomólogo del pensamiento.

Para concluir, la intención del ciclo de ponencias y conversaciones estuvo orientada a pensar el contexto llamado postsecular y, en relación con él, las dimensiones de posibilidad del encuentro entre culturas. Implícito en ambos está la noción de vínculo. De eso trata, ciertamente, la serpiente de Warburg, de variados vínculos: por un lado, los lazos en los estratos de la memoria; por el otro, los lazos que se busca establecer y cuidar entre el ser humano y la naturaleza (o los dioses). Temor y cuidado. La tensión entre el drama y la cura está en la consistencia interior e íntima de los vínculos.

BIBLIOGRAFÍA

- Fontenrose, Joseph (2011). *Python: estudio del mito délfico y sus orígenes*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Sexto Piso.
- Warburg, Aby (2004). *El ritual de la serpiente*. Traducción de Joaquín Etoarena Homaeche. Ciudad de México: Sexto Piso.

IMÁGENES

1. Runcie Tanaka, Carlos (2003-2006). *Masa informe. HuaycolKawalRío*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006. Dimensiones: 60cm de diámetro. Obra exhibida en *Sumballein. Antología rota de Carlos Runcie Tanaka 1978-2006*, Museo de Arte del Centro Cultural de San Marcos, Lima, Perú. Fotografía: Carlos Runcie Tanaka.
2. Blake, William (1808). *Satan Watching the Endearments of Adam and Eve*. Acuarela perteneciente al conjunto Butts. Imagen de dominio público.
3. Nauman, Bruce (1968). *Concrete Tape Recorder Piece*. Técnica mixta. Dimensiones: 30,5 x 60,5 x 60 cm. Colección Friedrich Christian Flick.
4. Dibujo de Cleo Jurino de serpiente y 'casa-mundo' (*worldhouse*) con anotaciones de Warburg (1896). The Warburg Institute, University of London.
5. *Sand Mosaic of the Antelope Priests* (1894). Reproducción de un mosaico de arena, ornamentación de una kiva. En J. Walter Fewkes (ed.), *A Journal of American Ethnology and Archaeology. Volume IV: The Snake Ceremonials at Walpi* (p. 18). Boston: Houghton, Mifflin and Co. Imagen de dominio público.
6. *Uncle Sam* (1896). Fotografía de Aby Warburg. The Warburg Institute, University of London.

FILOSOFÍA SEGUNDA *VERSUS* FILOSOFÍA PRIMERA, CON UN PROEMIO SOBRE LA BANALIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD

Miguel García-Baró, Universidad Pontificia Comillas, España

1. PROEMIO: FILOSOFÍA *VERSUS* DILOSOFÍA

Mis palabras tienen esta intención de fondo: estoy convencido de que no existe en la filosofía a la altura del tiempo de hoy objeción realmente grave contra la concepción sapiencial del mundo que es la propia del cristianismo. Justamente cuando ha disminuido el interés del mundo por esto, lo *unum necessarium* (porque no es lo mismo el reencantamiento de las sociedades que el encuentro cordial de las verdades), la vieja situación de pugna entre filosofía secular y pensamiento cristiano (teológico o filosófico o poético o artístico) ha evolucionado mucho, ha desaparecido prácticamente, salvo en reductos fácilmente identificables. Es justamente la postsecularización en materia filosófica.

Y para mostrar esta tesis de trasfondo, el camino más adecuado es ofrecer un pequeño ensayo directo de filosofía (se entiende que en primera persona, aunque no tanto del singular como del plural).

Pero antes considero imprescindible anticipar un breve análisis sobre *la banalización de la Universidad y la gravísima responsabilidad de las universidades católicas*, en que se tome en consideración el peligro que esto representa para la transmisión al futuro de esta fuerza de incomparable valor moral y político que es la filosofía. En efecto, la Universidad como tal no está solo en un momento de transición o de crisis, sino en un riesgo gravísimo de falsificación de sí misma, que voy a llamar la banalización.

La tesis general queda así suficientemente clara: que el momento actual es sumamente peligroso; que la universidad está ya casi completamente banalizada en todas partes (o sea, desvinculada tanto de la verdad como de la libertad, pese a las apariencias); que la situación es, sin embargo, reversible; pero que tal posibilidad pasa (casi) necesariamente por la reflexión radical y la renovación de las universidades

de la Iglesia e instituciones afines. Hay de ello un primer síntoma continuo: cierre de cátedras, vulgarización, todo lo minoritario o con poco reflejo económico inmediato desaparece; a la vez que se da una proliferación absurda de másters, en vez de doctorados serios (en Humanidades, al menos, es este un fenómeno abrumador).

La cuantificación insensata de la calidad de la investigación, junto con el progresivo desprecio de la docencia a la hora de fomentar la carrera de los profesores, son dos factores también sobresalientes y sumamente lamentables. Las agencias de calidad proponen unos filtros meramente externos, inconcebiblemente superficiales, que no solo sugieren —y más que sugieren— que es el medio de la publicación lo que da calidad a lo publicado, sino que además, en materias humanísticas y sobre todo en materia de filosofía, traerían consigo la no admisión en el sistema universitario actual de ninguno de los grandes filósofos clásicos, incluidos aquellos que han sido profesores de gran renombre en su tiempo.

El resultado es el crecimiento exponencial de una producción pseudocientífica (y, desde luego, pseudofilosófica) que va a la par del crecimiento también exponencial de la incultura y la barbarie generales. Como feliz consecuencia, crecen los grupos resistentes, que organizan sus propias redes de transmisión del conocimiento y de insumisión moral y política, apoyados en las nuevas tecnologías: una resistencia que transcurre al exterior de la universidad y que terminará por crear instituciones nuevas cuya relevancia auténtica superará con mucho a la que la universidad tradicional banalizada tiene ya ahora en grandes sectores.

Hablar de ideales es siempre al mismo tiempo un gozo y un dolor: hay que mirar críticamente lo que ahora hay; hay que admirar perfectamente lo que debería haber; hay que sufrir por la imposibilidad de que, ni ahora ni nunca, se colme el abismo de esta diferencia. Pero así, al menos, evitamos quedarnos meramente asombrados y estáticos ante el mero pasado. Porque de ninguna manera estoy sugiriendo la vuelta a situaciones globales antiguas. Este peligro de ensalzamiento exagerado y paralizante de lo pasado existe desde el comienzo, precisamente porque la idea de la institución universitaria es un conjunto de ideales altísimos, esencialmente vinculados a la excelencia de la vida misma del ser humano. Lo característico de nuestro triste presente va vinculado a la profunda obnubilación de lo que realmente sea la excelencia de lo humano; pero cada época ha conocido su peculiar modo de esta obnubilación.

Hagamos lo que hagamos con la Universidad del futuro, esta institución tiene y tendrá los pies de barro: su fracaso es más bien el fracaso de la enseñanza primaria y segunda y el fracaso de la educación en las familias. El esquema esencial sobre la vida humana lograda sí se puede obtener de la ética de Aristóteles (y de Tomás), aunque haya que completarlo con abundancia de platonismo; y más aun con la abundancia de ese peculiar platonismo que es la filosofía de la existencia del estilo

inaugurado por Søren Kierkegaard. En efecto, la Universidad no puede formar en las virtudes morales más que a destiempo, y no temáticamente. A lo sumo, puede, eso sí, dedicar una zona de su actividad a la promoción de la justicia. Y debe hacerlo, absolutamente. (Ni que decir tiene que debe ponerse muy especial énfasis en este punto por lo que se refiere a las universidades católicas).

Las virtudes intelectuales son el ámbito propio de la educación universitaria (incluida también, aunque no temáticamente, la misma prudencia). *Techne* y *episteme* no deben verse en la Universidad católica jamás desprendidas de la *phronesis*, el *nous* y, sobre todo, la *sophia*. Esta inclusión, en la que prudencia y sabiduría están resaltadas, es rasgo característico de la universidad católica.

Antes de continuar esta línea de argumentación, debo resaltar que no hay poder ninguno sobre la Tierra hoy, a excepción de las iglesias cristianas, la sinagoga y el budismo, que de verdad se interese por promover el conjunto de las virtudes intelectuales. La *techne*, pésimamente entendida, domina la idea actual de universidad. Precisamente el problema del engarce del mundo-vida (la *Lebenswelt* de la forma última que adoptó en Edmund Husserl la fenomenología) con la sabiduría, la ciencia y la técnica es la cuestión de cómo la prudencia y la inteligencia se integran con el resto de las virtudes intelectuales y con el conjunto de las morales.

¿Y cuál es el ideal de la universidad, una vez dividida en facultades que atiendan o bien a las ciencias, o bien a las técnicas y las que hoy llamamos en sentido restringido artes, o bien a la prudencia, o bien a la filosofía (y la sabiduría)?

Se trata —todos los que vivimos en ella lo sabemos, incluso si no lo llevamos a la práctica— del lugar de la investigación, el aprendizaje y la comunidad de quienes estudian y enseñan y quienes aprenden y estudian. No es una comunidad pasajera por su propia naturaleza (3, 5, 8 años, como ahora se prevé), sino una que dura toda la vida y forma imprescindiblemente red con muchas otras de su misma índole a lo largo y ancho del mundo. Pero, al mismo tiempo, cada universidad debe estar arraigada firmemente en su lugar (debe servir honda y atentamente a las necesidades, ante todo, de la sociedad de ese lugar; solo que marcando ella, más que dejándose marcar, cuáles son esas necesidades de veras —salvo en lo que hace a las decisiones políticas democráticas regionales o locales—).

Lo que añade el cristianismo es la existencia de una facultad teológica no desvinculada del episcopado, pero no sometida al obispo local del momento; la claridad del ideario en todas las facultades; el servicio general a la justicia, en colaboración con los miembros no cristianos de la comunidad universitaria; la puesta en práctica, y por tanto el desarrollo real, de los ideales de veracidad y servicio al bien (común, y de cada «prójimo») desde los que —se supone— aspiran a vivir los cristianos. El cristianismo cree en la verdad confiable, en la esperanza

que repercute en la paz, en el heroísmo de la caridad fraterna, que el mundo considera imprudente.

Pues bien, de acuerdo con todo esto que resumo aquí muy apretadamente, las Facultades de Filosofía, Teología, Historia y Filología no se pueden organizar según el sistema que actualmente impera y va implantándose por todo el mundo. Aquí es imprescindible la formación a través de seminarios libres; es imprescindible el fomento de la presencia y, al mismo tiempo, la posibilidad de lo que se llamaba antiguamente en España enseñanza libre. Solo como extensión del núcleo de estas Facultades vale la aplicación de las técnicas de enseñanza a distancia. El estar juntos investigando es esencial. La no especialización exagerada es esencial durante los primeros años de la formación universitaria. Incluso desde el punto de vista de una productividad cada vez más basada en el conocimiento, hay necesidad creciente (también en las carreras más técnicas) de versatilidad intelectual, de auténtica capacidad innovadora; no es ya suficiente dominar metódicamente algunas cuestiones, sino que se precisa poner en juego la propia capacidad de pensar.

El antiguo sistema alemán, que dividía el futuro profesional en el *Staatsexamen* y el *Rigorosum* doctoral sigue siendo muy útil. Apenas tiene interés en estas Facultades la división en Grado y Magíster, salvo por fines profesionales. *Magíster* es lo mismo que especialización en alguna zona de estos saberes, pero eso es propiamente parte del doctorado (salvo en la carrera de profesor de segunda enseñanza).

Es esencial en una Universidad católica la preocupación por el universalismo, la mutua comprensión, la mal llamada *tolerancia*. Deben caber en ella lugares de uso multi-cultural. Y espacios para la discusión libre de todas las ideas. Tiene que estar patente que en el centro de esta institución está el culto a la Verdad, que se expresa a través del amor real, nunca de algo que pueda recordar al *odio teológico*.

Es, por otra parte, imposible exagerar en la cuestión de la importancia de los sistemas de contratación y control de la calidad del profesorado. Aquí sí tiene sentido la «endogamia», pero una vez que el nuevo profesor se ha formado parcialmente fuera de la universidad (en un período que puede muy bien ser posdoctoral, dado que el posdoctorado debería cuidarse mucho: es un momento clave, entre la super-especialización de la tesis y la entrada en contacto con los alumnos, que necesitan profesores que sepan de muchas cosas mucho). También debe mencionarse la importancia del mantenimiento (libérrimo, evidentemente) de vínculos entre «antiguos alumnos» y la universidad en que se han formado. Si de verdad ella cumplió su cometido, el egresado queda perteneciéndole.

Y dos notas finales a las que atribuyo esencial importancia:

Se necesita tener gran claridad de ideas en el problema, característico de las universidades confesionales, y en especial de las católicas, de la relación entre la investigación y la enseñanza libres y la jerarquía ministerial de la Iglesia. No deseo

referirme en este asunto a la Facultad de Teología, sino más bien al modo en que hay que concebir la Facultad de Filosofía y la filosofía misma respecto de una Facultad de Teología que haya encontrado óptima conexión entre ella y el Magisterio ministerial. El breve espacio del que dispongo solo me permite anticipar la noción clave: los filósofos católicos tienen el deber grave de presentar a la teología cuanto hay de problemático y misterioso en la realidad observada con los ojos de la razón de la que todos los seres humanos participamos. Necesitan para esto ejercer una libertad plena, solo atendida a la verdad de la que sus mentes (mejor dicho, sus existencias) sean capaces. Esta libertad está impregnada de humildad ante la realidad siempre mayor, e incluso de un peculiar sentido de veneración por la verdad, a fin de cuentas consecuencia del Espíritu e imagen del Hijo eterno.

Quedará siempre un campo en el que el esfuerzo racional del teólogo, que realiza un movimiento esencialmente descendente —desde la Revelación, la Redención y la Tradición— y el esfuerzo racional del filósofo, que realiza un movimiento ascendente desde la Creación, tienden a reunirse. Es de primera importancia que exista conciencia de este campo —siempre abierto— tanto desde el lado de la llamada Teología Fundamental como desde la vertiente de la metafísica.

Las consecuencias disciplinarias que se siguen de este principio merecen un desarrollo urgente que deshaga los frecuentes equívocos que llevan en ciertos casos a imprudencias lamentables de ambas partes (o sea, a narcisismos ridículos del lado del presunto filósofo y a conminaciones, advertencias y sanciones desmesuradas y también ridículas del lado del jerarca).

Este asunto del narcisismo, de la imprudencia, de la falta de humildad, me conduce al último punto. Tales desdichas son solo posibles sobre la base de una comprensión radicalmente equivocada de la existencia filosófica. Una errata muy divertida en los papeles públicos de cierta facultad, gracias a la cual se ha hallado el término «dilosofía», viene aquí perfectamente a mi cuento. Si la filosofía (amor valeroso y humilde a la sabiduría) se vuelve en alguien dilosofía (o sea, «sabiduría del miedo», como lo era la primera sofística), todo está perdido. La dedicación obsesionante de nuestras actuales facultades de «filosofía» al comentario entre histórico y filológico de textos considerados canónicos, ¿no es ya ahora dilosofía irrelevante? Pongamos una situación extrema: una facultad de «filosofía» en una universidad católica, en medio de un país lleno de injusticia y violencia, cuyos miembros dedicaran sus afanes a dilucidar si cierto autor «canónico» escribió cierta página en 1930 o no, más bien, en 1933.

Y ahora intentaré ofrecer un panorama sobre el núcleo de lo que me interesa más en la filosofía.

2. EL AMOR, LA LIBERTAD Y LEIBNIZ

Me admira el resultado de conjuntar dos expresiones de Leibniz en una sola, esta: no se puede amar al prójimo sin servirlo ni a Dios sin conocerlo.

En primer sentido, esta tesis significa, desde luego, que el amor es humildad de la voluntad y los afectos, por un lado, y humildad de la inteligencia, por el otro. Seguramente, el alcance profundo es, sin embargo, que el verdadero amor al prójimo (humildad y hasta humillación de la voluntad, en primer término, y del afecto, después y además) comporta la humildad y quizá la humillación de la inteligencia, que no debe reconocer otro absoluto que solo Dios. Servir a Dios es servir al prójimo, porque a Dios no se lo puede servir directamente; mejor dicho, se lo puede servir logrando no hacer de uno mismo su propio Dios —para no hablar de lo que sería convertir en mi ídolo a algo inferior incluso a mí mismo, como, por ejemplo, la naturaleza, el cosmos no vivo—. Y cuando se llega a no absolutizar ni endiosar más que a Dios mismo, ya se está efectivamente en el camino del auténtico servicio del prójimo, empedrado de obras, pero, ante todo, de obras que hace por él amorosamente quien ha renunciado a amarse a sí mismo de modo absoluto, idolátrico. Inmediatamente sale al paso de la afirmación maravillosa de Leibniz el lema tomista, según el cual lo que realmente conocemos de Dios es lo que no es, o incluso que no lo conocemos tal como es. Pero esta verdad no contradice la primera, sino que ayuda a profundizarla, porque el claro conocimiento de la trascendencia de Dios es lo único que nos preserva de los ídolos. Por esto dice también Leibniz que la verdadera piedad aúna la bondad con la luz.

Ahora bien, nada de todo esto tiene buen sentido mas que empezando por suponer que el dinamismo de la realidad humana empieza a una larga distancia respecto de la bondad y la luz, y debe ir luego acercándose a ambas como cogido con una mano a cada una de ellas. No mezclemos en esto —privilegio de filósofos es el poder no mezclarlo— el pecado original. Digamos más bien que lo que esencialmente sucede es que Dios es amor y nosotros somos libertad. Nosotros no somos amor sino que, a lo sumo, realizamos algunas veces sus obras, gracias a Dios y a la libertad que es nuestro lote, nuestro don fundamental; en cambio, decir que Dios es libre expresa demasiado pobremente la pureza y la calidad de su condición trascendente, creadora, reveladora y redentora. Más que libre, como en una exaltación infinitamente hiperbólica de la libertad que conocemos en nosotros, Dios es amor, amor-origen, amor-fuente, amor eterno y final. Y por eso quiere esencialmente, desde la entraña del amor, no solo a la creación general, sino a cada ser en particular.

Ahora bien, ser libertad capaz de obras auténticas de amor empieza necesariamente por nacer en algo así como un claroscuro, un mero poder ser sin

ser aún, una encrucijada de infinitos caminos que enseguida se prolongan todos en ramales infinitos; y un tener que partir, un haber empezado ya el viaje. Y aquí hay que observar que la filosofía ha tardado demasiado tiempo en realzar como se merece la libertad y, por ello mismo, la propia existencia nuda del ser humano, dejada en un segundo plano en nombre de la naturaleza esencial, siempre la misma, cuyo conocimiento puede trazarse prácticamente entero sin contar con la historia zigzagueante de la vida desarrollándose en el tiempo como buenamente puede. Pensar ha solido ser, por demasiados siglos, aducir la razón suficiente de lo que sucede, y reducir la libertad a razones suficientes es en realidad lo mismo que deshacerla y dejarla convertida en necesidad, su opuesto. Explicar la libertad es todo lo contrario de explicarla, porque es destruirla por hipótesis. Solo que entonces, y precisamente para Leibniz, surge la tremenda objeción de que, si introducimos tan seria y hondamente en lo real la libertad, no solo descomponemos el orden natural —atenido por entero a la razón suficiente—, sino que en el fondo negamos a Dios; ya que si Dios hubiera creado el mundo sin conocer de antemano, eternamente, cuanto luego sucedería en él, porque dejaba gran parte de realidad en manos de la libertad, jamás habría tenido razón suficiente para crearlo, puesto que la libertad sirve también para llenarlo de mal y, por tanto, para rebasar incluso el máximo de mal en el mundo compatible con la bondad general de la creación.

La solución ofrecida por Leibniz a este problema tiene un lado satisfactorio y otro que, desgraciadamente, no lo es. El primero: que el hecho de que Dios conozca, en su perspectiva eterna, lo que ha de ocurrir no es la causa de que eso ocurra; el segundo lado, el insatisfactorio, es que si Dios, gracias a este conocimiento indescriptiblemente vario y fabuloso, crea este mundo y no otro alguno, solo puede ser porque este, pese a las apariencias, sea el mejor de todos los posibles; y en el mejor de los mundos posibles no cabe un mal tan espantoso como el malogro absoluto de un ser, la autoaniquilación, la desesperación total, la condenación. Leibniz se traiciona a sí mismo cuando se le escapa decir que el mal propiamente es el sufrimiento y solo derivativamente el crimen y la imperfección; porque el mal radical es el crimen, el pecado, que no duele como tal a quien lo hace, que quizá no duela nunca a su soporte sino solo a su soportador. El crimen es un autoligarse la voluntad, un empobrecerse nuestro ser, un irse apagando y aniquilando, una nadificación de la que la libertad es misteriosamente capaz y que la realiza sobre sí misma, quizá hasta el apagamiento absoluto del más profundo de los infiernos. Y este horrendo abismo no puede tener cabida en el mejor de los mundos posibles, en el concepto preciso que de él se forma Leibniz, dejándose llevar del principio invasivo de la razón suficiente.

Dejo aquí estas reflexiones, que, en realidad, entrañan una serie inmensa de consecuencias y que ya han cerrado el paso, en su brevedad, a muchas representaciones catastróficas de lo que significa conocimiento de Dios.

Y para avanzar en este no veo más posibilidad real que la de volver a la situación confusa, abierta, claroscuro del principio, ya lanzado, de la existencia de cada uno de nosotros.

3. EL MISTERIO GOZOSO DE LA MUERTE

La luz se va abriendo paso a medida que se explora el mundo en torno y se van reconociendo en él regularidades y órdenes, sobre todo una vez que nos ayudan en su catálogo el aprendizaje de la lengua materna y la inmersión en los usos y costumbres de la familia y las figuras más amplias de la sociedad a la que se pertenece. El conocimiento básico precede a la bondad básica, pero pronto debe esta ir tomando a aquel la delantera, o todo terminará en algo más bien mediocre.

Al llegar a cierta edad, como dice Platón por boca de su Diotima en el *Simposio*, el primero de todos los textos de la filosofía de la existencia, precisamente cuando ya se ha llegado a cierta edad, y no, desde luego, *apriori* o al margen del tiempo realísimo de la vida, visita obligadamente al ser humano el *daimon* del amor, aunque lo hace primordialmente —añado yo— con el rostro del antagonista de este, la muerte. Siempre ocurre que los antagonistas se presentan en realidad juntos y se dan a conocer juntos, menos, precisamente, cuando lo que se presenta es el bien perfecto, lo absoluto, el Dios que no es totalmente otro —porque en tal caso habría que saber de él a la vez que se sabe del mal infernal— sino únicamente *valde aliud*. Al final de la carrera de la existencia no habrá ya dos hermanos gemelos sino nada más el Padre.

Pero regresemos a los hermanos primordiales: la muerte y la forma elemental del amor. Mientras la muerte y el amor no se acercan al hombre, no puede decirse que haya empezado la historia de su bondad y su búsqueda de Dios; esto es así porque la inquietud del corazón la suscitan la brevedad y la caducidad de la vida, que son también al mismo tiempo la chispa y el combustible del amor de lo bello. El superficial interés de los juegos infantiles se llena ahora de melancolía y pasa a encendido interés por los misterios de la existencia y por cuanto haya en ellos de sentido. La sed de la luz empieza junto con la sed de lo bello: el ansia de concebir, gestar y parir, en compañía de lo bello, lo que todavía no existe pero ya es lo único que, aunque oscuramente, sabemos que podrá llenar los vacíos que se han abierto en nuestro espíritu al llegar a él la noticia de la muerte. No nos damos cuenta de lo hermosa que es la realidad y de lo mucho que la amamos hasta que no se nos pierde mortalmente uno de sus pilares y comprendemos que nosotros mismos

también podemos morir a cada instante y también, por eso mismo, somos dignos de amor porque somos hermosura leve, frágil, fugaz. Nos compadecemos de nosotros mismos, sufrimos por todas las cosas, porque todas están hundidas en la realidad mortal del todo de la naturaleza.

Claro que no nos lo sabemos así decir a la corta edad en que tales verdades se nos manifiestan bruscamente. Solo lo sentimos en un segundo claroscuro que es lúcido en lo que hace a la comprensión, pero es casi ciego en lo que hace al afecto: gozo y dolor, angustia y ansias, aferramiento a la vida condenada a morir y desasimiento de cuanto se nos pueda morir —incluidos en cierta forma nosotros mismos—.

El choque con la muerte revela lo que antes solo estaba en sospecha y como en sueño: que de verdad el tiempo es irreversible porque es corto, porque puede acabarse inmediatamente. Y si al principio de ir explicándonos esta experiencia traumática, para la que en absoluto se nos había preparado ni nos habíamos podido nosotros solos preparar, entramos en la amargura de la angustia, de la insignificancia de todo, enseguida, aunque esta angustia no se disipe, pasamos a apreciar cada instante como único y el poco de tiempo que se nos haya concedido como apasionante; apasionante incluso si nada más existiera que este poco tiempo. Y todavía, en una tercera etapa de la lenta asimilación de este acontecimiento matriz de nuestra existencia, llegaremos a agradecer el poder morir, aunque sigamos pidiendo más tiempo siempre, porque entenderemos hasta qué punto sería horrible tener que permanecer en la vida infinitamente. El apego, quizá el amor a la vida, es lo que nos hace asentir silenciosamente a la bondad primordial de que nos esté concedido morir. Solo gracias a la muerte hay interés, hay tiempo, hay individuación de cada circunstancia, hay prisa, hay riesgo y alegría.

Pero el final del diálogo con la muerte revela algo más, y en este algo más se enciende, sin duda, la primera noticia de Dios propiamente dicho —no del Dios padre-madre, en realidad, abuelo, que el niño puede soñar si le enseñan a rezar sus padres—. Esta primera noticia auténtica viene en la conciencia de que existe la dimensión misteriosa de las cosas y, en especial, de la existencia. Porque, aunque quizá no explícitamente —y quizá sí explícitamente—, todos hemos entendido muy pronto, por más que hayamos huido luego de esta evidencia, que no sabemos qué queremos con el fondo mismo de nuestro ser, porque ni siquiera podemos querer vivir para siempre ni morir para siempre. Las dos perspectivas son espantosas y hasta hacen imposible continuar vivo y atento a las cosas. Pero entonces, si no quiero ni ser ni no ser, pero son las dos únicas posibilidades con que cuento, ¿por qué es cierto que sigo queriendo algo, e incluso desesperadamente, cuando no soy capaz de describir en qué podría estar mi felicidad plena, mi perfecto bien?

Si por un momento trato de renunciar a seguir queriendo nada, comprendo que es absurdo, porque el dolor de la desesperación —de la angustia, mejor dicho—

no me dolería si no fuera porque sigo, claro que sigo, anhelando: anhelo de lo imposible, anhelo de trascendencia impensable y, desde luego, unimaginable. Su objeto solo puede cubrirse con unas pocas palabras: estas mismas que ahora empleo; o la que el joven Levinas utilizó: evasión, pero a ninguna parte concebible. Es querer morir para luego revivir, pero en una forma de vida que no fuera la que tiene mi vida ahora; aunque, en realidad, tendría que tenerla, porque sin muerte en la muerte no habría interés en esta segunda vida. Un absurdo sobre otro.

Recientemente, Jean-Yves Lacoste ha descrito el objeto del anhelo central del ser humano como un vivir el tiempo sin la menor preocupación por el futuro ni el pasado (en definitiva, el esquema de Husserl, que Heidegger calificó de experiencia inauténtica o impropia del tiempo); pero por acertada que sea esta figura, no deja de ser también ella absurda, ya que significa algo así como que el cielo sería un estado de bobería infinita, de pasmo, de no saber dónde ni, sobre todo, cuándo se está, con quién, ante quién que no soy yo mismo —este ser lleno de un anhelo inconcebible pero absolutamente real y perfectamente cierto—.

Con este misterio, con este problema de orden infinitamente superior al de cualquier otro problema, no hay duda de que tendré que luchar toda la vida, a la espera de la lección definitiva de la muerte, aunque sin entender qué me podría enseñar la muerte que yo no haya podido ya pensar antes de ella como posibilidad.

La noción de Dios es ahora, por una parte, la de la memoria absoluta de todas las vidas con todos sus detalles y vicisitudes, porque es insufrible que este mar de dolor y gozo que es la historia de los hombres se vaya por el sumidero del tiempo simplemente a nada. Por otra parte, Dios es la cifra de que quizá el misterio de la existencia no sea solo parcialmente un don extraordinario, sino que, aun habiendo tenido que cargar con el tiempo de la angustia, se revele al fin un don perfecto, un don que solo ha podido venir del amor absoluto.

Pero es que del amor aún sabe muy poco quien vive lo misterioso solo en la figura que me he atrevido a rozar en esta descripción. Por ahora, este ser humano confrontado con el primero de los misterios apenas se apega radicalmente más que a sí mismo, y deja a Dios el cuidado de todos, la memoria infinita en que nada se pierde en la nada.

Además de este apego a uno mismo, a la aventura con el misterio que uno se dispone a vivir, hay otro factor aquí que no se puede pasar por alto, porque confirma el poder del anhelo absurdo: la paciencia con la que incluso aquel que se representa con máxima lucidez este estado fundamental de las cosas de la vida decide continuar viviéndola, a ver qué pasa, a ver qué más pasa, qué de nuevo sucede, si es que llega a suceder. Porque si ya una vez vino encima de mí lo inesperable y me desbordó con su sentido misterioso y me destrozó el cosmos de la infancia, comprendo que es posible que, aunque ahora mismo no logre obtener respuesta a mi petición de

ella, a mi oración por el sentido de la vida, pudiera ser que nuevos traumas de un orden tan gigantesco como el primero cayeran sobre mí con el tiempo y me hirieran felizmente, hasta conseguir levantarme a modos nuevos, a un tercer modo posible de vivir, no ya como niño y ni siquiera como adolescente que adolece de la enfermedad de la vida abocada a morir.

La paciencia, libertad reduplicada, libertad para seguir siendo libre pese a la angustia del misterio, es la respuesta sabia, inocente y primera que damos a nuestro encuentro con lo serio. Pero sobre esta reacción ingenua pueden venir luego opciones de signo opuesto, autoencadenamientos de la libertad, por inconcebible que se nos aparezca este concepto —que fue el usado por Kierkegaard al tener que hablar de estos paisajes del fondo de la vida—.

En aquel en quien surge la paciencia de existir surge también la posibilidad de vivir con el designio de no dejar sin conocer ni a un solo sabio, ni un solo libro sabio, ni una sola lengua en que hablen y escriban hombres sabios. Y junto a esta primera forma de la pasión filosófica y teológica también despuntará el afán por vivirlo todo, por recorrer todos los viajes que el mundo nos ofrece, en todos los sentidos posibles. El primero de estos caminos es el de la prudencia y la sabiduría, aunque también pronto se puede ramificar y decaer en versiones pobres de sí mismo; el segundo es el del ser humano al que llamó Kierkegaard el esteta, el hombre que busca lo interesante y en el fondo solo reconoce en las cosas que importan esta categoría. Naturalmente, cabe también la tercera posibilidad: distraerse, entretenerse, tratar de calmar la angustia olvidándose de todo y, en primer lugar, de sí mismo.

La vía de la ciencia, tomada como sustitutivo de la filosofía, es la desviación posible de la primera figura de la existencia, decididamente aventurera pero no distraída. Y consiste en intentar pensar de veras que no existen los misterios sino nada más que los problemas, o sea, las cuestiones solubles que por un tiempo parece que cierran el campo anchísimo de las posibilidades de la vida. La ciencia, efectivamente, como tal, solo admite problemas, que, una vez resueltos, ya no son más que el material combustible de la actividad de una técnica que los supera sin tener que volver a pensarlos. Por supuesto que se puede dedicar la vida a la ciencia sin esteticismo ni distracción, sino, al contrario, con profunda intención filosófica y hasta con ardiente caridad. Lo que no se puede hacer, en cambio, es ahogar en problemas de ciencia los misterios de la existencia; y, mucho menos, aunque a la larga sea la consecuencia inevitable, en acertijos para las técnicas. Por este camino, además de malograr la propia felicidad de vivir religiosamente, o sea, filosóficamente, la tensión del misterio, se obtiene ingeniería social, es decir, totalitarismo y barbarie. Un hombre reducido a charada técnica es solo un tipo complejo de bicho... Pero, en fin, hablamos aquí de Dios, no del Diablo.

Cuando la muerte nos sale al paso, nuestra existencia es creada, nuestra vida es recreada, empezamos de verdad lo que antes conocíamos en una semejanza del cielo de Lacoste, a la que directamente Unamuno llamó su cielo con frecuencia: porque en la infancia el tiempo está, pasa, pero no pasa, y la preocupación es de juego, no en serio. La paciencia, en cambio, nos prepara un terreno en el que desarrollamos la vida ahora como en dos planos. No se puede vivir solo en el dominio del misterio. Por algo que no es fácil de entender, el mundo nos distrae y nos entretiene, aunque desde su superficie estemos siempre atentos a bajar a lo hondo. En la apariencia de la vida superficial, recogemos briznas de sentido que meditar cuando nos quedamos de nuevo a solas con las profundidades. Se reza en la vida cotidiana; se estudia seriamente en la habitación, el aula o la biblioteca en donde hacemos a diario la vida corriente; y en estas situaciones se hace perfectamente manifiesta la duplicidad de los planos de nuestra vida. Quizá Dios nos entrena para la dicha perfecta haciendo que lo pasemos bien, aunque sea un poco tontamente, en muchas circunstancias del todo habituales. Al fin y al cabo, la vida diaria es un permanente vivir de las cosas gozándolas: del aire, del agua, de la tierra, del fuego, del alimento, de la carne, del arte maravillosa con la que lo real está lleno hasta los bordes de colores, plantas, mares, gatos, belleza que pasa. Y este gozo es en gran parte olvido del cuidado por el futuro misterioso.

El amor erótico y simple de la juventud ha sido tratado por Platón como un decisivo contacto con el ángel que nos puede hacer parir formas superiores de vida a la vez que engendramos frutos sencillos, naturales, de este amor. Ya sabéis: el amor del que habla Platón es casi exactamente lo opuesto de lo que llama nuestro mundo incongruente «amor platónico».

La revelación del amor-caridad es sin duda el segundo gran acontecimiento, el segundo hito traumático de la existencia.

4. LOS MISTERIOS GLORIOSOS DEL AMOR

Se diría al pronto que en este nuevo acontecimiento no hay más que plenitud exagerada de sentido, pero absoluta carencia de angustia; que este es el primero de los misterios realmente gozosos de nuestra propia vida. Pero así no se tiene en cuenta que antes de descubrir de veras que hay hasta que dar la vida, pero nunca desesperar a otro; que antes de que se pueda apreciar esta misteriosa, misteriosísima santidad del otro auténticamente otro, es preciso atravesar el dolor de la culpa. Y es que la carga inevitable de egoísmo que comporta incluso la búsqueda intensa de la sabiduría, preparación fuerte para la llegada de la revelación de lo santo, produce víctimas a nuestro alrededor; y aunque podamos no ser conscientes de ello, cuando

amamos a alguien no podemos impedir que brote en nosotros la necesidad de pasar adelante de lo erótico para entrar en el dominio del respeto absoluto.

De la experiencia de lo sagrado se transita así a la experiencia de lo santo. Si seguramente he traicionado antes, he abandonado a otros, he despreciado la ayuda y la compañía de quienes pensé que me estorbaban, ahora mi vida antigua queda sometida a la crítica radical de la conciencia moral, que propiamente manda aquello con lo que empezábamos hace rato: que no se puede amar al prójimo sin servirlo; que amar a alguien de modo esencialmente más profundo que el meramente erótico es hacer lo posible y lo imposible por apartar de él el mal, y no tanto el sufrimiento como el egoísmo. Porque el mal grave no es el dolor sino el hacer el mal. El dolor es experiencia del mal como tal; pero el mal realmente peligroso no duele, no empieza doliendo, sino que se limita a disminuir la vida, a bajar los grados de sentido de todas las cosas, a difuminar la alteridad del otro. Ya lo dije antes: es que la libertad que somos se reduce libremente a sí misma, en la dirección de la aniquilación, del no querer ya más vida ni que nadie más viva. Cuando realmente se quiere a alguien, nos arrepentimos de todo egoísmo y ansiamos que la persona amada se parezca a Dios: que esté a salvo, en primer lugar, del egoísmo precisamente y, luego, de todo dolor que no lleve clara indicación hacia la mejora de la vida. Queremos que el otro amado viva en el ámbito del misterio, ahora enriquecido por la revelación del bien que es que haya precisamente alteridades, otros; pero queremos que el misterio no pueda afectarlo superándolo con sus lados de angustia; que solo conozca la esperanza absoluta y no justamente todo lo doloroso que hay en el camino de su descubrimiento, por si acaso... Es un poco absurdo, pero todo lo misterioso es un poco absurdo, puesto que es coyuntura en que la trascendencia de Dios marca su huella. El hombre no avanza decisivamente en el conocimiento de Dios, o sea, en el amor a Dios, más que si conoce con pasión la entrega moral a la caridad, siempre a través del amor de caridad precisamente a un prójimo, a partir del cual podrán ir apareciendo muchos, infinitos prójimos más; porque la revelación de lo santo es interminable, es una serie interminable de acontecimientos de encuentro cara a cara, individuo a individuo.

¿Es que se podría entender el vaciamiento de Dios hasta la cruz si no se estuviera dispuesto —con toda naturalidad, libremente, sin tener una pegajosa impresión de heroísmo estéticamente interesante— a dar la vida por alguien, cada vez por más otros, hasta lograr pensar en la posibilidad de darla por cualquiera, o sea, verdaderamente por el prójimo, gracias a que delectemos esta posibilidad tan nueva amando en concreto todos los días de nuestra vida a todos los que podamos amar sirviéndolos? Sin estas experiencias del amor y de la humildad, de la culpa, del misterio de la muerte, de la búsqueda personal, el cristianismo solo puede resonar

como una música lejana en los oídos de su aprendiz. ¡No es precisamente fácil la tarea de los catequistas y los profesores de cristianismo!

La revelación del *prójimo* comporta, sin embargo, un sutil peligro que nos suele confrontar con el tercer trauma decisivo de la vida. Es esencialmente posterior a los anteriores y, como su entrada en acción es a la vez obra activa de la providencia y obra activa de nuestra entrega a lo misterioso del amor, no siempre está presente. Pero en realidad se necesita también, si la *praeparatio* evangélica debe completarse en nosotros. Me refiero a la verdad que se expresa en uno de los primeros apuntes del diario del joven Blondel —quien, por cierto, con apenas veinte años, solo podía tener una vislumbre apenas de la espléndida verdad que contienen sus palabras—. Dicen así: «Dios mío, impídeme amar demasiado el mismo bien que pueda yo hacer».

Una vida que se llena de prójimos es una vivencia perpetua de la revelación. El amor se expande sin perder su intensidad. No hay apenas nadie a quien no se ame de entrada con amor práctico, y nunca antes, nunca como en la madurez de la vida, están los días tan llenos de sentido, de tarea, de progreso. Es verdad que darse puede frecuentemente traer la consecuencia de ser rechazado intensamente; de ser mal entendido, inoportuno, más facedor de entuertos que desfacedor de los infinitos que ya hay. Pero el problema no está tanto en que ir empeñado en amar sea ir viendo cómo cada vez más y más personas no entienden ni aceptan, sienten envidia e incomodidad, se hartan del servicio que otro les presta; el verdadero problema está en la sensación de gloria, de plenitud, hasta de heroísmo que nota en sí el amante. Cree ya demasiado en su tarea, en la importancia de su presencia, en que él no puede faltar porque las cosas sin él se derrumban y se ponen de nuevo grises y tristes o incluso malas. Está llevando adelante realmente una empresa de Dios y ruega todos los días por tener la energía suficiente y no dar la espalda a los riesgos de continuar adelante en este indudable *opus Dei*. Aparece irremediamente la hinchazón, la *kauchesis*, como dice san Pablo. De la compasión por todos, hasta por sí mismo, el héroe, el hombre de acción, ha pasado a la admiración de sí mismo. Si tuviera tiempo, escribiría una vida de santo que sería su autobiografía. Y no se cansa de dar gracias a Dios por ser el que Él ha hecho de su barro egoísta. Entiende, pero solo hasta cierto punto, aquello del contraste entre la oración del fariseo y la oración del publicano. A fin de cuentas, el publicano se empeña en no cambiar de vida, semana tras semana, en cuanto baja de la sinagoga. Incluso se pregunta si el buen samaritano, al ver que había bandidos en el camino a Jericó, hizo bien entregándose del todo a la primera víctima que se le presentó, porque era muy probable que encontrara, al avanzar, otras más, por igual merecedoras de su auxilio.

No hay que amar demasiado el bien que uno puede hacer, al vivir en mitad de esta plétora de encuentros interhumanos con los otros santos. Pero la hinchazón

no se cura sino con la desgracia. Hay infinidad de anticipaciones de la desgracia a lo largo de toda la vida, porque el dolor de no conseguir todo lo posible es una experiencia continua y una fuente de meditación, de arrepentimiento por la propia miseria, de oración que mezcla la acción de gracias con la petición concreta. Pero quizá no se puede ver en serio la medida de la propia hinchazón solo proponiéndose el desasimiento de las empresas que más nos importan, de aquellas que han dado sentido, aparentemente, a nuestra vida. Nos falta aprender sufriendo que únicamente el amor permanece en el cielo, pero no sus frutos presuntos.

Este desasimiento del éxito de algo que nos ha importado demasiado que no fracasara seguramente solo se conoce de verdad cuando eso fracasa realmente. No es que yo quiera despojarme de lo que me estorba la libertad, porque amar al prójimo es asirse a la historia, a la política, a la comunidad de las vidas reales; es que la providencia se digna enseñarme que solo el amor auténtico puesto en las obras sobrevive a toda desgracia, pero no las obras mismas. Realmente lo que es digno de un rey, decía ya el estupendo personaje que fue Antístenes, el compañero de Sócrates, es estar haciendo el bien y que hablen mal de ti. Y decía también que la buena reputación es más un mal que un bien. El fondo del asunto no está en volverse imperturbable, como decía pretender este viejo sabio —quien, por cierto, defendía un rabioso monoteísmo trascendente—, sino en renunciar, digámoslo ahora con la *Bhagavad-Gita*, a los frutos de la acción. Pero, repito, no por cálculo, a fin de atrincherarse contra el sufrimiento, sino más bien porque es el trauma mismo providencial el que nos da la ocasión de esta última libertad.

En la desdicha es cuando y donde se aprende el verdadero significado del perdón, no tanto en la mera culpa. El perdón no tiene su esencia en amar yo sino en que me aman, mejor dicho, en que al fin me dejo amar y no me concentro, un poco soberbiamente, en amar yo, y tanto más y mejor si los demás no me aman como yo los amo. Dejarse amar es la experiencia que aquí en la vida hacia la muerte podemos hacer del cielo: es el sabor primero de la redención, la entrada en la eternidad —que no consiste en que no hay tiempo, sino en que solo hay amor y toda la libertad se ha entregado al amor que viene hacia uno—.

Pedir perdón intensamente es pedirlo por la vida entera, por sus torpezas, por la escasísima medida en que se ha hecho honor a lo largo de toda ella a la maravilla infinita de la creación y la revelación. Se ha tenido esperanza, fe y amor, pero solo en contadas ocasiones en su sentido teológico, o sea, absoluto. El amor absoluto nos viene radicalmente de fuera; nos llega de Dios, pero a través del amor de benevolencia de algún prójimo que nos perdona, o sea, que de verdad nos ama y, por ello mismo, nos redime de nuestro pasado. En el milagro del perdón de otro que es como nosotros, que perdona lo imperdonable, que realiza el prodigio de transformar el pasado nuestro, madura al fin el amor auténtico también en nosotros.

Este amor auténtico es la esperanza absoluta; y sigue siendo amor de obras y servicio del prójimo, pero es sobre todo la inundación del amor que a través de alguien nos cae del cielo, de la cruz y de la gloria de Cristo. El Espíritu nos ha enseñado ahora quién es Cristo y qué significan la cruz y la exaltación a la derecha del Padre. El Espíritu ha sido desde siempre el aliento de la providencia creadora y revelante, pero ahora es el ámbito en que descansa nuestra vida en el amor recibido, al que no podemos contestar sino con una transformación del amor antiguo, demasiado heroico e hinchado.

He llamado a esto esperanza absoluta, pero en ella se ha de ir entrando en el misterio del amor absoluto reflejado en nosotros como en un espejo. La juvenil fe en la providencia y sus traumas enviados en la misteriosa sazón en que más nos han de sorprender, apenas se nota ya, bajo la confianza del amor que nunca antes pudimos tener en esta medida colmada.

La mística, es decir, la experiencia del misterio como misterio, ha evolucionado así en nosotros desde la búsqueda ansiosa, pasando por el amor activísimo, a esta conversación en que la realidad entera está puesta en palabras de Espíritu y todo el cuidado —el cuidado de la muerte, desde luego, pero incluso el cuidado por la causa del bien en la historia— queda calmado, consolado, trasfigurado.

Da algo parecido al miedo hablar de estas cosas, porque estamos siempre en la fragilidad de poder malograrlas antes de dejarnos consumir por ellas.

La filosofía como tal reza a la vez que piensa y trata de actuar.

DE LA RESPONSABILIDAD AL AMOR ÉTICOS COMO PRINCIPIOS RACIONALES EN TIEMPOS DE POSTSECULARIZACIÓN

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, Pontificia Universidad Católica del Perú

1.

Durante la Cristiandad Medieval Europea, hasta el advenimiento de la modernidad, la pauta de la verdad la daban la Iglesia y la fe. La transmisión del saber sobre la realidad mundana y su fundamentación se daban acudiendo a las fuentes de la revelación, las Sagradas Escrituras y la tradición cristiana (Heidegger, 1975, p. 74). No había propiamente saber mundano alguno. Secular era lo terrenal, lo temporal, o aquello no conectado con cuestiones religiosas o espirituales. Con la llegada de la Edad Moderna, concretamente con la Ilustración, surge el llamado secularismo. Este fenómeno, asociado a la conquista de una nueva autonomía y libertad, se traduce —por parte de la razón— en la búsqueda de su autofundamentación y autodeterminación sin sujetarse a las reglas religiosas. Con la Revolución Francesa se consagra el término «secularismo», que traduce la palabra francesa *laïcité*, por la que el Estado laico (*laïque*) expresa su neutralidad respecto de las diversas creencias religiosas y consagra su absoluta separación respecto de la religión. El primer artículo de la Constitución Francesa sostiene, así, que «Francia es una República indivisible, laica, democrática y social. Ella asegura la igualdad frente a la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión. Ella respeta todas las creencias. Su organización es descentralizada». En consecuencia, sí, en el año 2004, Francia restringe en las escuelas el uso conspicuo de pañuelos para cubrir la cabeza de las niñas musulmanas, prohíbe las cruces a los cristianos y la kipá a los judíos, no es por una actitud antireligiosa, sino solo para mantener confinadas en el terreno de lo privado a las costumbres y creencias religiosas, asegurando, en el ámbito público, la libertad de pensamiento y de expresión de todos por igual.

El concepto moderno de racionalidad que predomina desde entonces en Occidente —no solo en Europa, sino en sus imperios coloniales— ha sido determinante en el desarrollo de las ciencias modernas y contemporáneas, en la formulación de los grandes proyectos políticos, y en las múltiples transformaciones industriales y tecnológicas de los últimos trescientos años, las cuales han cambiado la faz de la tierra bajo el creciente manto de la globalización. Más allá de la diversidad interpretativa en torno a dicho concepto en la Edad Moderna (racionalistas, empiristas, criticistas kantianos, idealistas alemanes, e incluso positivismo naturalista decimonónico), hoy existe un consenso respecto de que se trataba, en general, de una teoría de la razón logocéntrica y eurocéntrica caracterizada por la primacía de la racionalidad teórica y especulativa, formalista, y universalista —y, en algunos casos, como en los racionalistas modernos y el Idealismo Alemán, con pretensiones de verdades *sub specie aeternitatis*—. En el frente especulativo y filosófico, predominó el paradigma fisicalista de la ciencia experimental galileana, consagrando una tendencia cientista y tecnológica, así como «objetivista» (determinado por el predominio de las cualidades primarias cuantitativas o matemáticas sobre las cualidades secundarias cualitativas o sensibles en la determinación de las cosas), objetivismo que se asumió coextensivo con las más altas esferas de la razón y el progreso. Muchas características de este paradigma racional teórico se extendieron pronto al ámbito de las disciplinas prácticas y productivas. No solo bajo su amparo se consagró en el siglo XVIII la noción de «derechos universales del hombre» (libertad, igualdad y fraternidad), sino que arrastró consigo la homogeneización de toda la humanidad bajo el paradigma occidental. A partir de allí comenzó a perfilarse un ideal en el que el triunfo de la razón con las ciencias teóricas y experimentales en el control o manipulación de la naturaleza pronto se extendió —decíamos— al campo práctico y se concibió la posibilidad de un alumbramiento histórico de sociedades perfectas gracias al instrumento de la razón tecnológica. Se hizo así presente la dimensión *práctica* del ideal racional moderno que dio lugar al nacimiento de los proyectos utópicos sociales y a la transformación de los distintos «fundacionalismos» teóricos y epistemológicos en «fundamentalismos» de tipo práctico, ético y político, caracterizados todos por una confianza en el *monismo* de la razón. En efecto, incluso cuando los dos grandes bloques o hemisferios occidental y oriental se enfrentaron ideológica, política y económicamente en el siglo XX, luego de la Primera Guerra Mundial, ambos compartían la misma confianza general en la razón, así como en la universalidad y certeza de sus respectivos puntos de vista, solo aparentemente irreconciliables.

Pero lo fundamental que cabe aquí destacar es el hiato que esta teoría o paradigma occidental de la razón —repito: universalista, formalista, matematizante, cientista, tecnológica, logocéntrica, y objetivista— introdujo entre las culturas de la tierra, un hiato que Kant ya había presagiado desde el título de su *Dissertatio* en 1770

sobre el principio y las formas del mundo sensible e inteligible. A un lado de este hiato se situó la cultura racionalista occidental eurocéntrica y «civilizada», fungiendo de garante del progreso de las ciencias tecnológicas y el dominio de la naturaleza al servicio de la humanidad, así como del progreso moral de la humanidad; y, al otro, se desplazó a la diversidad y multiplicidad de culturas presuntamente «primitivas» y «salvajes», practicantes de diversas formas de religiosidad. Augusto Comte en su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), siguiendo a su mentor el socialista francés Saint-Simon, expresó esto muy bien, caracterizando al estadio «teológico o ficticio» como el más primitivo, atrasado, irracional, mágico-supersticioso e «infantil» de la humanidad, esto es, como el más apegado a la naturaleza, la corporeidad, la subjetividad y los instintos. El «progreso» que supuestamente se detectaba al interior de este estadio consistía en el tránsito desde las particularidades del politeísmo a la universalidad del monoteísmo de las grandes religiones (judaica, cristiana, musulmana). Lo superaban los estadios adolescente y adulto de la humanidad: el estadio «metafísico o abstracto» y el estadio «positivo o científico», en el que, desde el siglo XIX, debía imperar la razón occidental. Si esta racionalidad occidental empezó a propagarse exponencialmente por todo el orbe, no fue solo debido a la expansión mundial del mercado desde la modernidad, sino también porque los Estados monárquicos absolutistas europeos de la Ilustración, en sus territorios unificados bajo la coerción de las guerras y en sus colonias de ultramar, ya habían empezado a imponer un mismo sistema educativo bajo el paradigma racional eurocéntrico y todo lo que este conllevaba: un mismo sistema jurídico bajo una misma bandera y símbolos patrios, las mismas costumbres, una lengua unificada y hasta la misma religión. Los Estados-nación republicanos europeos desde la Revolución Francesa heredaron esta misma unificación (universalización «exterior») y la extendieron a sus colonias.

Después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, el panorama mundial empezó a transformarse. Se crearon, como decía, los bloques del Este y Oeste, pero también los llamados primer, segundo y tercer mundos. Con ellos se introdujo, además, la brecha entre los hemisferios norte y sur, que comenzaron a minar desde dentro la autoconciencia Europea civilizada y centralizada. Cayeron uno a uno los imperios monárquicos coloniales en Occidente y Oriente, dando lugar primero a nuevos Estados africanos, asiáticos y de Europa oriental ahogados en guerras fratricidas. Algunos de estos «nuevos» Estados, a su vez, experimentaron nuevas fragmentaciones y desmembramientos, dando una inédita visibilidad global a una serie de etnias que por todo el orbe habían permanecido invisibles. Y, en medio de este descalabro, lentamente empezó a emerger una de las revoluciones más asombrosas que ha producido la humanidad: la vertiginosa revolución tecnológica de la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI, dando

lugar a la llamada «aldea global». Hoy ya se define al proceso de «globalización» como el de un nuevo «imperio tecnológico occidental» de redes económicas, financieras, comerciales, jurídicas e institucionales, implementado por sistemas técnicos avanzados de comunicación, gracias al cual ha aparecido una forma de capitalismo corporativo mundial inédito, transnacional, cuya bandera es el mercado, y que es un poder detrás del poder de las fuerzas políticas más poderosas de la Tierra. Este fenómeno, sin duda, ha conectado a la diversidad de los pueblos del orbe, pero cubriendo sus diversos valores e identidades culturales bajo un «manto homogéneo de indiferencia». Muchos de estos pueblos no solo se han sentido amenazados en sus identidades culturales, sino que se han sentido excluidos del proceso de desarrollo económico, social y político del que goza el primer mundo.

Así, si antaño los bloques del Este y el Oeste alimentaron ciertos fundamentalismos político-ideológicos, a pesar de compartir ambos (el marxismo leninista y maoísta, por un lado, y el capitalismo neoliberal avanzado, por el otro) el mismo origen occidental racionalista secular, hoy han aparecido nuevos «fundamentalismos» postseculares que parecen retroceder a estadios premodernos de ideologías políticas teocráticas de creciente violencia interreligiosa y peligrosidad. Personalmente, yo observo, desde la década de los ochenta del siglo XX, un cierto endurecimiento ideológico, no solo en el sistema de creencias, sino en las prácticas religiosas de las grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo, e islamismo. Las limpiezas étnicas despertaron, en la guerra de los Balcanes, el fantasma del Holocausto y se expandieron como reguero de pólvora en África y el Medio Oriente, a raíz de la guerra del Golfo. El resultado fue el desplazamiento de la antigua Guerra Fría laico-política entre «capitalismo y marxismo», entre los hemisferios occidental y oriental, en dirección a un nuevo enfrentamiento de índole religioso-política de las llamadas «democracias occidentales (judeocristianas)» *versus* las «teocracias militantes y fundamentalistas islámicas». La actual crisis del Medio Oriente y sus recientes y sangrientas repercusiones en Occidente, especialmente en las principales capitales europeas, se asemejan demasiado a la sucesión de acontecimientos críticos que precedieron a la segunda Guerra Mundial.

Al mismo tiempo, actualmente otro tipo de minorías tradicionalmente excluidas o minusvaloradas en ciertas comunidades (como las mujeres, los homosexuales, etcétera) reclaman de modo cada vez más estridente el reconocimiento de sus derechos y diversidades culturales. Paulatinamente, comienzan a reconocerse de modo creciente diversas formas de «racionalidad» y de legitimación «racional», como las prácticas tradicionales indígenas en los campos de la medicina, en la crianza, etcétera, largo tiempo consideradas primitivas.

Todo esto ha venido acompañado por una puesta en cuestión paulatina, desde la mitad del siglo XX y en el XXI, de la «racionalidad teórica» —logocéntrica,

eurocéntrica, universalista y objetivista—, puesta en cuestión que se inicia con las críticas estructuralistas, posmodernas y deconstruccionistas que exigen discursos descentralizados. Por doquier se reivindican los particularismos de los puntos de vista y las cosmovisiones, así como la diversidad de «juegos de lenguaje» y de «formas de vida». Se señala la raíz dóxica, mundano-vital y subjetivo-relativa de toda episteme, así como se reivindica la encarnación de la conciencia y el ser-con-el-otro intersubjetivo plural y heterogéneo en oposición a universalismos homogeneizantes. Finalmente, hoy las ciencias humanas, sociales y del espíritu reivindican formas propias de producción de sentido y de legitimación racional.

2.

Esbozamos, a continuación, primero, una teoría fenomenológica de la razón, inspirada en la obra de Husserl y, luego, una propuesta ética que rescata —de modo no confesional— los aportes conceptuales de dos de las grandes religiones monoteístas: el de la responsabilidad, concepto profundamente arraigado en la tradición religiosa judía, y el del amor, el concepto de mayor fuerza movilizadora introducida en la historia por el cristianismo. Ante la nueva crisis que enfrenta la humanidad en estos tiempos de postsecularización, la propuesta de una nueva teoría de la razón no abandona la exigencia de un cierto concepto de universalidad racional, que es una de las conquistas innegables de la modernidad, y cuyo fruto más importante quizás sea la formulación jurídica e institucional de los derechos universales del hombre. Pero ella también quiere dar cuenta de las diferencias y la pluralidad, trazando vías que permitan a las diversas comunidades históricas humanas encaminarse a la «idea límite» (que yace en el infinito) de una «comunidad humana del amor».

La ventaja de esta teoría de la razón es múltiple. En primer lugar, porque en ella se afirma un «entretrejimiento de todos los tipos de razón», la «teorética, la axiológica, y la práctica» (Husserl, 1976, § 139). Esto significa que debemos necesariamente comprender toda actividad cognitiva (incluso los niveles más elevados de abstracción teorética) como una praxis cognitiva donde las decisiones voluntarias y motivaciones axiológicas (que surgen de la esfera de los sentimientos y emociones) también están necesariamente incluidas.

En segundo lugar, porque es una teoría que no se construye especulativamente a partir de definiciones que pretenden determinar *a priori* el *quid est* de la racionalidad y sus efectuaciones. Parte, más bien, de exámenes descriptivos de las actividades o experiencias racionales tales como las vivimos, es decir, parte del funcionamiento de la razón. Estos análisis reflexivos, llamados fenomenológicos, descubren muchas cosas interesantes de la vida racional cognitiva, volitiva y valorativa. Lo primero

que destacan es la correlación intencional entre nuestras experiencias conscientes y activas («racionales») y el mundo circundante (incluyendo nuestras experiencias de otros sujetos y de nosotros mismos). Ellos descubren que, en nuestro encuentro con el mundo, se producen sentidos, interpretaciones, conceptos, validaciones, hipótesis y teorías con los cuales el horizonte del mundo y cuanto contiene se nos hacen inteligibles. Al «fijar» dichos sentidos con el lenguaje, surgen las diversas tradiciones culturales y cosmovisiones y —finalmente— las llamadas «ciencias objetivas». Además de su carácter intencional siempre diferenciado según el tipo de experiencia involucrada y los correlatos intencionales de que se trate, la vida racional consciente tiene un carácter temporal, sintético y horigónico, pues no somos conscientes del mundo circundante «de golpe», sino que —desde la más simple percepción hasta la inferencia racional más compleja— los sentidos perceptivos y los conceptos abstractos se van configurando en un curso temporal sintético de experiencias conscientes e inconscientes. Esto afecta el grado de validez de nuestros sentidos, conceptos, interpretaciones o convicciones, que se fortalece si las síntesis de las experiencias sucesivas en las que los forjamos discurren de modo armonioso y coincidente en el curso del tiempo; y se debilita o desecha si experiencias posteriores contradicen las adquiridas previamente (por ejemplo, la disolución de espejismos, en el caso perceptivo; o el cambio de opinión tras argumentos razonados contrarios a convicciones anteriores). Finalmente, si nuestras experiencias concordantes en el tiempo también están sintéticamente armonizadas con las experiencias y perspectivas de otros sujetos, en diferentes tiempos y lugares, podemos legitimar la «validez objetiva» de los sentidos y conceptos constituidos por ellas. Estos son los «problemas funcionales» que estudia la fenomenología trascendental —los de la «constitución de sentido y validez»—. Cuando las experiencias concordantes intersubjetivas se siguen sintetizando diacrónicamente de modo consistente a través de las generaciones (Husserl, 1950, §§ 33, 55-56, 58; 1952, §§ 50-51; 1954, p. 270; 2008, p. 303), en un «ser-en-otro, ser-con-otro, ser-para-otro» (1954, p. 346; 1991, pp. 356-357), se van forjando las comunidades históricas y lingüísticas culturalmente relativas, la idea de un mundo circundante común y la de la humanidad en general (véase Husserl, 1992, textos 1, 4, 5, 21 *passim*). Finalmente, cuando las experiencias cognitivas más elevadas de diferentes comunidades científicas e históricas se sintetizan y concuerdan sincrónica y diacrónicamente, constituyen racionalmente los llamados mundos objetivos en un sentido fuerte (véanse «El origen de la geometría», en Husserl, 1954, pp. 364-386; 1991, pp. 323-358; 1992, texto 6; 1950, §§ 56-58 *passim*). La perspectiva fenomenológica, consecuentemente, reevalúa el papel de la subjetividad en la constitución de un mundo circundante inteligible.

En tercer lugar, la racionalidad que describe la fenomenología —a pesar de pertenecer a un sujeto «trascendental», «espiritual» y estar dirigida a la idea universal

y absoluta de una «humanidad genuina» que abarca «los problemas teleológicos metafísicos, los éticos», etcétera (Husserl, 1968, p. 299; [1929] 1990, p. 80)— no es una instancia suprahumana que «trasciende» la condición mortal y encarnada de individuos psicofísicos que interactúan con otros seres humanos y animales. Por el contrario, ella es impensable sin nuestro cuerpo orgánico, mediante el cual interactuamos con el mundo circundante, los otros humanos y animales.

En suma, la «razón en general» (Husserl, 2002, pp. 92, 270 *passim*) se caracteriza precisamente por las experiencias vividas de modo activo o consciente, en las cuales los *egos* prevalecen de modo responsable. Pero, por último, la teoría de la razón fenomenológica comporta un mayor interés porque no se limita a señalar el entretrejimiento entre las diferentes esferas —cognitiva, valorativa y volitiva— de la razón, sino que destaca que cada una de esas esferas racionales hunde sus raíces en, y emerge de, su respectivo trasfondo irracional (Husserl, 1959, pp. 23, 193), el cual también está entretrejido con el de las otras esferas: campos temporales de sensaciones, sentimientos de atracción y repulsión, anhelos, deseos, instintos, etcétera (pp. 23-24). La razón humana está, pues, sujeta a un desarrollo teleológico —tanto en individuos como en comunidades— en niveles de creciente autoconciencia y autorresponsabilidad (Husserl, 1954, p. 272; 2008, p. 305) desde esas esferas instintivas inconscientes. Sin embargo, en el dominio inconsciente e instintivo, ya anida un «querer ser racional», es decir, la fuerza impulsora vital que está dirigida hacia el estadio más elevado de la humanidad «que se comprende como racional» (1954, p. 275; 2008, p. 308).

Se trata, pues, de una «teoría de razón» fundada en la «última autorresponsabilidad». Este último aspecto es el que imprime su carácter ético radical a la teoría fenomenológica de la razón (Husserl, 1971, p. 139; 2000, p. 466). Asimismo, solo desde la «última autorresponsabilidad» ha de comprenderse el sentido específicamente ético del método de la «reducción fenomenológica trascendental», en tanto conduce a una sistemática «interrogación retrospectiva por las últimas presuposiciones concebibles del saber», el querer y el valorar.

La propuesta ética de Husserl, bajo la égida de Brentano, se inicia en debate con la Antigüedad griega clásica, el empirismo y el racionalismo modernos, así como con el formalismo kantiano. En un inicio, su principal preocupación es justificar racional y adecuadamente los principios éticos (que son «cuestiones de derecho») distinguiéndolos claramente de las «cuestiones de hecho», como las inclinaciones fácticas al placer o al deseo. Su debate fundamental es, pues, con el hedonismo que confunde dichas cuestiones y con las concepciones atomistas y egoístas del ser humano, asociadas al hedonismo, como en Hobbes. Denuncia también la frecuente confusión entre la experiencia subjetiva del «valorar» (o experiencia noética) y el «valor» objetivo (como correlato noemático de un aspirar subjetivo). En un inicio,

en efecto, cree poder fundar las reglas prácticas de la acción y la valoración en una «ética pura» (práctica y axiológica) de tipo formal, paralelamente a como la lógica pura formal también funda las ciencias teóricas (Husserl, 2004, p. 32)¹. Concibe así un «imperativo categórico formal» para su ética fundado en puras motivaciones racionales —y una «ley de la absorción» para su axiología formal—. Pero muy temprano se percata de que, al lado de las motivaciones racionales, hay otras motivaciones de la acción y volición que son de tipo prerracional, irracional o «pasivas» (2004, pp. 107ss., 331ss.), que pertenecen a los afectos, instintos e impulsos (Husserl, 2014, pp. 83ss.). Sea como fuera, la primera formulación estática y formal de la ética husserliana pronto evoluciona hacia una ética genética concebida como «la forma de vida de una auténtica humanidad», por lo que su reformulación del imperativo categórico² ya toma en consideración el modo como nuestras decisiones y acciones afectan el futuro de las personas individuales y colectivas, culturales e históricas.

Y, finalmente, llega a la conclusión de que, en ética, el «racionalismo» con todas sus justificaciones —no importa cuán amplia y diversificadamente se lo conciba— se construye inevitablemente sobre el trasfondo irracional de la naturaleza y la historia, de las muertes de individuos y de la humanidad, y de la posibilidad de la destrucción del universo. Se edifica sobre la posibilidad de revelar la última futilidad de todo actuar y hacer, e incluso de la posibilidad humana de «acumular valores racionales». Un desastre cósmico podría aniquilar de un golpe toda vida y su sentido, la historia y el universo en general. Husserl se pregunta, frente a esto: ¿qué haría una madre con su niño frente a la certeza de que el «fin del mundo» sobrevendrá al día siguiente? En las últimas horas, no cesaría de otorgarle «cuidado y consuelo». Se pregunta, entonces, si esa situación extrema no caracteriza toda situación ética (Husserl, 2012, pp. 169, 130, 126; 2014, p. ci). A partir de allí, concluye que la motivación ética de toda acción justa y valiosa es, siempre y en situaciones concretas, el amor en sus diversas formas, como el «amor de una madre» o el «amor al prójimo» (2014, p. cii).

¹ El «*imperativo categórico formal*», o «*ley a priori* de motivación», de la «Práctica formal» señala que debemos hacer «lo mejor posible entre los bienes alcanzables dentro de nuestra respectiva esfera total» (Husserl, 1988, p. 137). El «principio formal axiológico» que más destaca, o «ley de la absorción», señala más bien que «en cada elección lo mejor absorbe lo bueno, y lo máximo absorbe el resto, y debería ser atesorado como un bien práctico». Cabe destacar, para matizar su «formalismo», que Husserl no propone una jerarquía de valores «materiales» que le permitan determinar qué es «lo mejor posible» en situaciones concretas, pues sostiene que solo las *circunstancias* determinan cada vez qué tipo de bien debe considerarse el mejor posible. (p. 136).

² «Sé un ser humano veraz; conduce tu vida de modo que puedas justificarla de modo lúcido, una vida de razón práctica» (Husserl, 2004, p. 36).

Su formalismo y racionalismo ético anterior se ve sometido a severa crítica. No pueden representar ninguna forma de ética, y, si esto fuese posible, solo se aplicarían a «valores objetivos». El «problema del amor» plantea la posibilidad de «valores subjetivos (individuales o personales)» que no son mensurables, ni organizables en jerarquía alguna (Husserl, 2012, p. 146), y aun así son preferibles en casos de conflicto, y más significativos. El «imperativo categórico» se reformula prescribiendo un ineludible y «absoluto deber ser». En casos de conflicto entre valores subjetivos de amor, no hay «ley de absorción» que permita optar racionalmente por lo mejor en lugar de lo bueno, pues tienen igual jerarquía. La única salida es el «sacrificio (*Opferung*)» de uno de ellos por el otro —en el contexto del amor (2014, pp. cvi-cvii, 415)³—.

Para concluir, la teoría de la razón que he esbozado sabe de sus raíces instintivas, pasivas e irracionales, desde las cuales ella emerge en un movimiento de autorresponsabilidad. El dominio de los instintos tampoco es irrelevante para la ética, pues, descubiertos en esos inicios pasivos e irracionales de la vida, ellos impulsan la primera intencionalidad ciega dirigida hacia fines. La vida instintiva se erige teleológica y gradualmente hacia una vida racional y responsable. Finalmente, la vida razonable y responsable termina por reconocer su última impotencia, por lo que se abandona al amor, por el cual, gracias a una creencia de la razón práctica, surge la esperanza por un fin de divina realización donde todo lo mundano —incluso el mal y el sin sentido— vuelva a adquirir sentido.

La «forma ética de la vida» (Husserl, 2014, pp. 28ss.) —que conduce a «decidirse seriamente por una existencia verdadera y auténtica» (p. 455)— promueve un sentido del deber que nace del amor. Esta convicción está detrás del ideal de una «comunidad de amor» ética, como meta ideal del desarrollo teleológico de la humanidad. La «reflexión ética universal no solo me concierne a mí [...]». Mi autoresponsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los demás en razón práctica» (p. 476).

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin (1975). *Die Frage nach dem Ding*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1990 [1929]). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Traducción de Antonio Zirión Quijano. Ciudad de México: UNAM.

³ Y, contrariamente a los valores hedonísticos de deseo y placer gobernados por la «ley de la absorción» (donde el valor más placentero absorbe al menos placentero, de tal modo que el último pierde todo su valor), el valor subjetivo del amor no pierde su carácter de absoluto valor cuando el sujeto se sacrifica por sus seres amados (Husserl, 2014, p. 346).

- Husserl, Edmund (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I.* Edición de Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV.* Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI.* Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1959). *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana VIII.* Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX.* Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1971). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana V.* Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1.* Edición de Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones cartesianas.* Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos.
- Husserl, Edmund (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). Husserliana XXVIII.* Edición de Ullrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica.
- Husserl, Edmund (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Husserliana XXIX.* Edición de Reinhold N. Smid. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* Traducción de Antonio Ziri6n Quijano. Ciudad de M6xico: UNAM.

- Husserl, Edmund (2000). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Traducción de Luis E. González revisada por Antonio Ziri3n Quijano. Ciudad de M3xico: UNAM.
- Husserl, Edmund (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana XXXV*. Edici3n de Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Husserliana XXXVII*. Edici3n de Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol3gía trascendental*. Traducci3n e introducci3n de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, Edmund (2012). *Einleitung in die Philosophie (1919/1920). Husserliana Materialien IX*. Edici3n de Hanne Jacobs. Dordrecht-Nueva York: Springer.
- Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenol3gía pura y una filosofía fenomenol3gica. Libro Primero, Introducci3n general a la fenomenol3gía pura*. Traducci3n de Antonio Ziri3n Quijano. Ciudad de M3xico: FCE.
- Husserl, Edmund (2014). *Husserl, Edmund (2014). Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Husserliana XLII*. Edici3n de Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Nueva York: Springer.

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS: ¿FERMENTO PARA EL DIÁLOGO ENTRE CULTURAS? REFLEXIONES A PARTIR DEL ENCUENTRO CON LOS PUEBLOS ORIGINARIOS AWAJÚN Y WAMPIS

Birgit Weiler, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú

1. CONTEXTO ACTUAL

La situación actual a nivel global nos urge a preguntarnos por la función de las religiones en la sociedad mundial, a indagar si las religiones pueden contribuir en algo a generar respuestas constructivas frente a los retos globales: crecientes conflictos muy violentos sobre la base de razones étnicas y religiosas, grandes diferencias sociales dentro de países y entre países, como también el cambio climático que amenaza con destruir los fundamentos para la vida en la Tierra. Después de los atentados en París y Bruselas y los atentados anteriores perpetrados por miembros del Estado Islámico, así como atentados realizados en otras partes del mundo por diferentes grupos religiosos, pareciera que las religiones, en vez de contribuir al encuentro y la convivencia pacífica entre personas de diferentes culturas y religiones, fuesen más bien fermento de intolerancia, odio y violencia. Se plantea con radicalidad la cuestión de si se puede considerar a la religión como una fuerza moral positiva (Ratzinger, 2008, pp. 42ss.).

En este contexto, el sociólogo y filósofo Hans Joas recalca con mucha razón que «las religiones no son entidades que pueden actuar, tampoco las culturas o civilizaciones. [...] Pues son siempre seres humanos los que actúan, son individuos y sus grupos, comunidades, organizaciones e instituciones respectivas» (2013, p. 160). Son las personas las que pueden ser intolerantes y actuar en forma violenta, queriendo eliminar a quien no comparte sus convicciones religiosas e instigar a otros a comportamientos intolerantes y violentos. A nivel mundial se puede observar que tanto las diferencias entre religiones como también las diferencias dentro de ellas pueden ser causas de conflictos. Esto es así puesto que a las religiones «se las puede instrumentalizar para muchos fines sin que ello necesariamente corresponda al espíritu de las religiones» (Müller, 2007, p. 130). A la vez,

hay que preguntar críticamente si una religión en sus concepciones correspondientes contiene elementos que conducen a la intolerancia y la violencia. En los arduos debates sobre la pregunta de si el monoteísmo lleva necesariamente a actitudes y prácticas violentas hacia creyentes de otras religiones, los análisis cuidadosos de varios filósofos, historiadores y teólogos han mostrado que esta afirmación no es correcta (Müller, 2010, pp. 113-114). Más bien, la violencia de por sí no es una característica de las religiones monoteístas, pero ella puede generarse cuando hay una separación entre fe y razón. Respecto a los atentados en París, vale la pena recordar que las autoridades principales del islam a nivel mundial —como el gran jeque de Al Azhar, Ahmed Tayeb, el muftí de Egipto, Shauqi Allam y el Alto Consejo de los Ulema de Arabia Saudí— han condenado enérgicamente estos atentados. El muftí de Egipto calificó los atentados de «una acción criminal que se contradice con los preceptos religiosos y humanos y merece las máximas penas en la vida y en el otro mundo» (citado en González, 2015). Lo sucedido en París también nos recuerda que en ninguna parte del mundo las religiones tienen por sí mismas un efecto solo positivo, siempre son ambivalentes.

A la vez, hay que tener presente que «las personas pueden establecer vínculos entre ellas para actuar juntas, también cuando se diferencian sus motivaciones culturalmente marcadas. En forma creativa pueden compaginar los impulsos valiosos de diferentes tradiciones religiosas para un bien común» (Joas, 2013, p. 160). Robert Bellah (2006, p. 448) advirtió reiteradas veces que la idea de «que todas las personas solo miran el mundo desde una única perspectiva y que por ello otras maneras de ver el mundo les quedan inaccesibles» es una idea errónea. «Al contrario, nuestro pluralismo interior y el pluralismo del mundo en el cual vivimos se corresponden mutuamente» (Bellah, 2006, p. 448). Gary Gardner, del mundialmente famoso Worldwatch Institute, investigó las posibles contribuciones de las religiones al encuentro entre las culturas, y su aporte para hacer frente a problemas graves que afectan profundamente a toda la humanidad, como el cambio climático. Él llegó a las siguientes conclusiones (Gardner, 2002, pp. 11ss.):

1. Las religiones tienen la capacidad de ofrecer un sentido de la vida y, con ello, valores. Forjan una visión del mundo (*Weltanschauung*) y transmiten sus orientaciones existenciales, como también sus valores, no solo a nivel racional sino también emocional y afectivo, a través de símbolos, ritos, mitos y otros tipos de narraciones. Tienen un gran potencial motivador. Inspiran a asumir compromisos y capacitan para vivir con responsabilidad.
2. Influyen mucho en las prácticas cotidianas de sus afiliados, prácticas basadas en valores. Tienen el potencial de generar buenos hábitos, necesarios para el cuidado del medio ambiente y para un desarrollo sostenible que incluye una convivencia pacífica.

3. Impulsan cambios en los individuos y en la sociedad.
4. Cuentan con autoridad moral. Incluso en las sociedades occidentales muy secularizadas, donde se ha relativizado la autoridad moral de las religiones, estas siguen siendo uno de los factores más influyentes, como lo muestran investigaciones recientes.
5. Tienen muchos adeptos.
6. Cuentan con una cantidad considerable de medios materiales (terrenos, edificios, recursos económicos) que se pueden usar para el bien.
7. Poseen la capacidad de generar vínculos y construir comunidades.
8. Tienen capital social. Cuentan con presencia en la sociedad y con fuerza de convocación. Constatamos que el fenómeno de la religión es complejo. En este contexto, deseo llamar la atención también sobre el término religión.

2. RELIGIÓN: UN TÉRMINO PROBLEMÁTICO

Coincido con Michael Reder (2014, p. 347) en que en «una perspectiva intercultural no es convincente operar de antemano con una definición fija de religión». Además, muchos expertos, siguiendo a Wittgenstein y su concepción de los «juegos lingüísticos religiosos», recalcan que las religiones no deberían ser conceptualizadas como fenómenos separados de la cultura. No pueden ser interpretadas correctamente como decisiones abstractas de un individuo religioso ni como sistemas meramente teóricos de convicciones religiosas. Se requiere mucho cuidado en no generalizar una comprensión cristiana de «religión», pues ello no permite «abarcarse y comprender adecuadamente la pluralidad de formas religiosas y “juegos lingüísticos religiosos”» (Reder, 2014, p. 347). Al trasponer este término, usándolo en culturas como (por ejemplo) las de los pueblos awajún y wampis y de muchos otros pueblos indígenas en la Tierra, se genera el problema de que estas culturas no tienen un término propio para designar lo que en las lenguas occidentales llamamos religión (Reder, 2014, p. 347).

Respecto a la cosmovisión de los pueblos awajún y wampis, es una pregunta muy debatida entre antropólogos, sociólogos de la religión y expertos en ciencias religiosas si el término religión es el más adecuado con referencia a las concepciones de estos pueblos en el marco de las prácticas correspondientes. ¿Puede hablarse de una religión natural? En lo que concierne al término, hay que considerar que ninguno de los dos pueblos tiene un sistema religioso, no tienen doctrinas o grandes instituciones religiosas, actualmente tampoco tienen grandes fiestas o ceremonias religiosas. Cuentan con algunos ritos que mayormente son practicados durante el trabajo en la huerta y la caza. Todo ello lleva a pensar que quizás conviene más

hablar de religiosidad y experiencia religiosa en vez de usar el término religión. Religiosidad se entiende aquí como una experiencia fundamental e integral de la persona que marca todo su pensar y sentir, su capacidad de percepción y su actuar. Ello se nota en miembros de ambos pueblos indígenas que tienen experiencias religiosas profundas. El término experiencia religiosa «designa un componente del complejo hecho humano que [...] denominamos religiones, fenómenos religiosos o religiosidad. Como tal aparece en todas las religiones que conocemos, [pero está] presente en cada una de ellas en formas diferentes» (Martín Velasco, 2003, p. 567). Como lo afirma Juan Martín Velasco (2003, p. 567), «la experiencia religiosa constituye, además, un componente fundamental y central del fenómeno religioso, que subyace a los elementos más visibles, que son los sistemas de creencias y de prácticas. [...] [La] experiencia religiosa designa, pues, la vivencia por el sujeto religioso de su relación con el mundo de lo sobrehumano». A ella subyace una religación entre el sujeto que hace esta experiencia y la Realidad Última o Dios (Martín Velasco, 2003, p. 567).

Con Peter Biehl (2001, pp. 421ss.) se pueden distinguir cinco características de la experiencia religiosa:

1. Es una experiencia límite: el encuentro se realiza en momentos de gran densidad existencial, generalmente cuando experimentamos alegría o felicidad, algo muy bello y sublime, o cuando experimentamos crisis profundas, sufrimiento y muerte.
2. Es una experiencia de «disclosure», es decir, hay algo que se da a conocer, se revela, se manifiesta: el encuentro lleva a la persona a ver la realidad —tanto la realidad personal como la realidad del mundo— de una manera totalmente nueva, bajo una nueva luz.
3. Es algo que sucede en la persona: el encuentro con el Absoluto. Este es insondable, escapa del cálculo y control humano, pues el ser humano no dispone del Absoluto. Solo puede prepararse para el encuentro con el Absoluto, pero no lo puede suscitar, sino solo acoger.
4. Tiene una estructura cronológica: el encuentro tiene una dimensión que apunta hacia el pasado, en el sentido de que estas experiencias ponen nuestras vivencias y sufrimientos en un nuevo contexto en el cual cobran sentido. Tiene también una dimensión que apunta hacia el futuro, en el sentido de que a través de este encuentro se nos da seguridad, inspiración, valentía y ánimo para afrontar y asumir nuevas tareas en la vida, una nueva misión.
5. Necesita un marco religioso de interpretación: el encuentro requiere de la reflexión e interpretación en un sistema de referencia que permite interpretar la experiencia de manera simbólica como una experiencia religiosa.

En eso se necesitan grupos y comunidades religiosas que con sus patrones de interpretación específicos identifican y legitiman la experiencia extraordinaria de un miembro del grupo como experiencia religiosa válida.

En la experiencia religiosa, mayormente las personas experimentan que la Realidad Última, «la realidad que cada religión trata de mediar, trasciende radicalmente a las mismas religiones que la vehiculan», como lo constata Javier Melloni Ribas (2003, p. 17). Eso no significa que por ello las religiones queden suprimidas, «ya que son ellas las que permiten acceder a un destello de Aquella [la Realidad Última]» (Melloni, 2003, p. 17).

Lo que afirmamos sobre la religión —que ella es ambivalente—, vale también para la experiencia religiosa. Ella puede ser instrumentalizada por un fanatismo religioso. Pero, en estos casos, hay que preguntarse por la autenticidad de la supuesta experiencia religiosa, si no se trata más bien de una experiencia inducida por el mismo ser humano a través de diferentes medios y métodos, que no se usan para disponerse a dejar actuar al Absoluto o a Dios en la propia persona, sino para generar esta experiencia por medios propios.

Una auténtica experiencia religiosa tiene las características de ser sobrecogedora para la persona, es una experiencia del Absoluto como «tremendo y fascinante» a la vez, para decirlo con las palabras de Rudolf Otto. En el diálogo interreligioso sobre las experiencias religiosas, a menudo las personas se aproximan a Dios o a lo Divino como Misterio inabarcable, como «el Uno que está presente en lo Múltiple [...], donde lo Uno y lo múltiple no están en relación de yuxtaposición, y menos aun de oposición, sino en íntima trabazón, en tanto que son dos polos de lo Real, donde uno existe en y a través del otro, velándose y desvelándose mutuamente» (Melloni Ribas, 2003, p. 18). La experiencia de Dios o de la Realidad Última como misterio puede disponer a la persona a no absolutizar la propia experiencia religiosa, sino más bien a abrirse a un encuentro y diálogo con creyentes de otras religiones y con otras personas en general. Pero ese no siempre es el caso. Pues, en efecto, se puede observar también formas de fanatismo religioso por defender a ultranza la comprensión propia de Dios o de lo Divino como Misterio absoluto en contra de otras concepciones religiosas.

3. NECESIDAD DE UN DIÁLOGO INTERRELIGIOSO E INTERCULTURAL

En nuestro mundo hay una gran necesidad de diálogo interreligioso e intercultural, de abrirse a otras religiones y culturas. Eso vale de manera especial para el diálogo con los pueblos indígenas en general, y para los pueblos indígenas de la Amazonía en particular. Ello es así debido a que hasta ahora se ha mostrado poco interés

en ellos, pareciera que fuesen invisibles¹. Una razón reside en el hecho de que su manera de concebir e interpretar el mundo —su cosmovisión— es muy diferente de las concepciones occidentales en general y europeas en particular. Con miras a Europa, Benedicto XVI enfatizó la necesidad de un diálogo interreligioso e intercultural, advirtiendo que hay que cuidarse de un eurocentrismo. Por ello, recalcó que «no debemos desentendernos de las demás culturas como si fueran una cantidad soslayable. Esta sería una forma de *hybris* occidental que pagaríamos muy caro, y en parte ya lo estamos haciendo» (Ratzinger, 2008, p. 54). Insiste en que es necesario «estar dispuesto a escuchar y desarrollar una auténtica correlación con estas culturas» (Ratzinger, 2008, p. 54) y, podemos añadir, con las religiones presentes en ellas.

El diálogo interreligioso y a la vez intercultural requiere apertura comunicativa y solidaria, sin que las personas que participan en el diálogo pierdan su identidad: «Pues la apertura hacia el otro en el proceso del diálogo no se realiza para abandonar el mundo propio, sino para ampliar sus límites estrechos, para abrir este mundo y permitir que pueda ser enriquecido y de este modo habitar en él de una manera nueva» (Wiedenhöfer, 1998, p. 255). El proceso presenta el reto de estar atento a evitar en la relación e interacción con los otros lo que causa daño porque de una u otra forma diluye o elimina lo que es diferente y parece extraño en la perspectiva de la propia cultura o creencia. El filósofo Bernhard Waldenfels habla del «aguijón de lo extraño (*Stachel des Fremden*)» (1997, pp. 262-263) que ayuda a reconocer las diferencias y a empeñarse en buscar una mayor comprensión de lo que parece extraño a uno. Ello, por ser extraño, puede significar un impulso que empuja a revisar esquemas mentales propios y a dejarse interpelar; brinda la oportunidad de agudizar el sentido por lo incomparable, por lo que no se puede generalizar, por lo que no entra en las categorías conocidas, lo que sorprende, despierta curiosidad y lo que es insondable (Gantke, 1998, p. 345). En el espacio del «inter» (en el diálogo interreligioso e intercultural) puede surgir algo nuevo; este puede ser un espacio de mucha creatividad y generatividad. Es un proceso que implica también confrontar nociones, concepciones y sensibilidades de manera respetuosa y a través de un intercambio llegar a una comprensión cada vez más profunda. Por ende, es un proceso laborioso.

El diálogo intercultural e interreligioso con miembros del pueblo awajún y wampis se ha generado en el contexto de la convivencia y la colaboración interreligiosa en cuestiones de desarrollo, justicia y derechos humanos. Aquí puede resultar interesante notar lo siguiente: las experiencias de diálogos interreligiosos en

¹ Con referencia a las comunidades indígenas del Perú, el antropólogo Richard Chase Smith pregunta críticamente en el título de uno de sus artículos «¿Por qué no las vemos?» (Smith, 2012, p. 100).

diferentes partes del mundo muestran que generalmente, en los casos en los cuales el diálogo parte del debate sobre las Sagradas Escrituras o concepciones religiosas en un nivel abstracto, surge fácilmente la tendencia a marcar las diferencias con los otros. Pero si el diálogo parte de los mundos vitales plurales de las personas y de sus problemas sociales, se facilita mucho la relación, porque estos mundos vitales son una base concreta para acercarse y comprenderse más (Müller, 2007, pp. 134ss.). En las experiencias de la práctica del diálogo con los pueblos awajún y wampis, han surgido dimensiones e interpelaciones que son significativas también para otros contextos.

4. ¿QUIÉNES SON LOS AWAJÚN Y WAMPIS?

La mayor parte de los awajún y wampis vive en el norte del Perú, muy cerca de la frontera con Ecuador, en la así llamada tierra de los cinco ríos. Es parte del Vicariato de Jaén. La población de los awajún en esta parte de la Amazonía cuenta con aproximadamente 50,000 miembros y la población de los wampis se calcula entre 8,000 a 10,000. Junto con los shuar del Ecuador, los achuar y los shiwiari, ambos pueblos forman la familia etno-lingüística de los jíbaro, una de las más grandes en toda la Amazonía.

Un verdadero encuentro con los otros requiere un interés auténtico en las personas, el de conocer ampliamente su cosmovisión y sus referentes culturales y espirituales. Exige también la disponibilidad de aprender del otro. El diálogo intercultural e interreligioso con los pueblos awajún y wampis en la convivencia y colaboración demanda además tener presentes sensibilidades y heridas generadas en la historia. En efecto, ambos pueblos han sufrido por mucho tiempo una marginalización socio-política y cultural. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el Perú subrayó en su Informe final (2003) el hecho histórico de que con la independencia el dominio colonial terminó, pero las estructuras coloniales internas se mantuvieron intactas, y la República joven dejó a la población indígena de lado o incluso luchó contra ella. En forma similar, afirma Aníbal Quijano (2000, p. 246) lo siguiente: «La colonialidad ha probado ser más duradera y estable que el colonialismo». Por ello, hay que tener presente que el diálogo se realiza todavía en un contexto de gran asimetría de poder.

Acercarnos a la cosmovisión de los pueblos awajún y wampis significa aproximarnos a una visión del mundo muy diferente de la visión occidental.

5. LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS AWAJÚN Y WAMPIS. ALGUNOS RASGOS FUNDAMENTALES

En la cosmovisión de los awajún y wampis hay dos mundos, es decir, un mundo manifiesto y visible y un mundo detrás de este, un trasmundo o «un mundo escondido» que es más real que el mundo visible. Este trasmundo es más real debido a que en él residen las explicaciones últimas de lo que sucede en el mundo visible. En la cosmovisión de los awajún y wampis, hay ciertas ventanas de acceso a ese mundo que permiten la comunicación entre ambos mundos, lo que en cierta medida puede ser utilizado por los seres humanos para vivir mejor (Guallart, 1989, p. 30). Ello nos hace pensar en el mito de la caverna de Platón; hay algunas similitudes. Entre los seres sobrenaturales destacan *Ajutap* (awajún)/*Arútam* (shuar)², *Etsa* (vinculado con el bosque y las transmisión de normas y tabúes para la convivencia), *Tsugki* (vinculado con el agua) y, sobre todo, *Nugkui* (se la vincula con la tierra y la producción de alimentos; es un referente muy importante para las mujeres). En la actualidad, la práctica espiritual de buscar «tener una visión de *Ajutap*», como se dice, está estrechamente vinculada con el anhelo de encontrar orientación para la propia vida y para el actuar. Aquí surge la pregunta: ¿qué término es más adecuado para llamar a todos estos seres?

Revisando la bibliografía respectiva, se nota que entre los antropólogos y los estudiosos de las ciencias de la religión no hay un consenso, sino que se usa una variedad de términos. Ello muestra cuán difícil es encontrar términos adecuados para comprender y nombrar una realidad religiosa y su cosmovisión muy diferente de la occidental. Por diferentes razones, coincido con los antropólogos y sacerdotes jesuitas Manuel García Rendueles (fallecido en el año 2006) y Jaime Regan en que no es adecuado usar el término Dios, sino que se debe preferir el término «seres numinosos» dotados de poder, pues el adjetivo «numinoso» expresa lo extraño, lo que se resiste a ser subsumido fácilmente en una de las categorías conocidas, lo que no se deja interpretar con categorías racionalistas pues es conectado sobre todo con una experiencia que viven las personas.

Es importante hacer notar aquí que entre los awajún y wampis existen concepciones diferentes acerca de si hay un solo ser numinoso llamado *Ajutap* y los otros seres numinosos sobrenaturales como *Nugkui*, *Tsugki* y *Etsa* son solo manifestaciones de *Ajutap*; o si, más bien, hay varios seres sobrenaturales dotados de gran poder. La concepción de omnipotencia les resulta extraña a los dos pueblos indígenas. Sin embargo, en su lenguaje metafórico expresan que el poder de los

² En awajún y shuar hay dos modos diferentes de pronunciar y escribir los nombres *Ajutap/Arútam*, *Nugkui/Númkui* y *Tsugki/Tsúnki*; en cada caso, se refieren al mismo ser numinoso. Para mayor facilidad, a continuación usaré únicamente la versión awajún.

seres numinosos no se deja comprender con categorías humanas porque es un poder diferente. Los seres míticos dotados de poder tienen en común el hecho de que entran en comunicación con los seres humanos y se manifiestan ante ellos como seres muy influyentes y eficaces, tanto en el mundo físico como en el mundo espiritual. En la cosmovisión de ambos pueblos hay espíritus protectores. Estos tienen un rol importante en tanto limitan el poder de actuar que tienen los seres humanos sobre los otros seres vivientes.

5.1. La cosmovisión indígena, una visión integral

Como muchos otros pueblos indígenas de la selva, también los awajún y wampis tienen una visión integral del mundo. El filósofo, teólogo y lingüista Carlos Lenkersdorf enfatiza que la cosmovisión no es solo «un asunto de la razón, de la mentalidad o del intelecto, sino que abarca al ser humano en su integralidad y por ello también en su corporalidad y en su comportamiento. Por ello en castellano hablamos también de *cosmovivencia*» (1999, p. 130).

En la cosmovisión integral de los awajún y wampis, todo está relacionado³; el cosmos es percibido como un gran y complejo tejido de relaciones, en el que las diferentes partes, incluyendo a los seres numinosos, interactúan continuamente. Vale recalcar que no solo los seres humanos actúan, sino también los otros seres vivos y hasta los elementos más pequeños y aparentemente insignificantes son agentes importantes. Es interesante recordar aquí que la física moderna «supera el esquema rígido de una separación entre sujeto y objeto en relación con el ser humano y la naturaleza a favor de un conjunto de interacciones multi-relacionales que abarcan el espíritu y la materia, la historia y la naturaleza» (Rosenau, 1994, p. 106). Para los awajún y wampis no existe algo como «materia no viva» o «materia muerta». Más bien, para ellos, todo es parte de un gran sistema de energía que, además de los seres humanos, abarca las montañas, los cerros, los bosques, los ríos, la tierra, las rocas y los minerales.

La cosmovisión de estos pueblos es profundamente relacional; tengamos presente que una de las dos posibles etimologías de religión es *religare*, vincular. Para estos pueblos, la vida se vive en vínculo con otros, incluyendo otros seres vivientes no humanos. Comparten esta concepción con otras poblaciones de la selva, como (por ejemplo) con las comunidades ribereñas y mestizas, quienes, según Jürgen Gasché (2012, p. 86), junto con las comunidades indígenas conforman la así llamada «sociedad bosquesina», porque viven en vínculo estrecho con el bosque.

³ «Todo está relacionado» es también una afirmación central en la encíclica *Laudato si'*. Por ello, el papa Francisco insiste en que hay un vínculo estrecho entre el cuidado del medio ambiente, una ecología económica y una ecología social (2015, numerales 70 y 142).

Entre los miembros de los diferentes grupos «rigen relaciones horizontales de igual a igual» (Gasché, 2012, p. 95). Un rasgo muy característico de las sociedades indígenas y de la sociedad bosquesina en general es que «las relaciones de solidaridad [y de reciprocidad] expresadas en el lenguaje del parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad, no solo abarcan a los seres humanos sino también a los otros seres vivos de la naturaleza» (Gasché, 2012, p. 95). Vale recalcar que en relación con la tierra y la naturaleza en general, los seres humanos deben practicar la reciprocidad. No tienen derecho a saquear y explotar la tierra extrayendo de ella las mayores cantidades posibles; no solo deben autolimitarse, sino también devolver en forma material y/o simbólica a la tierra y la naturaleza en general lo que han tomado de ella, por ejemplo replantando y reforestando. Ello es así puesto que, como lo afirma Gasché, «la sociedad bosquesina no solo es una sociedad de seres humanos, como lo entiende nuestra sociología académica, sino que engloba a seres humanos y seres de la naturaleza» (2012, p. 96). Por ende, Guillermo Delgado habla de «vivir en socrionatura» (2013, pp. 83ss.). Los términos de parentesco, en los cuales el bosquesino se dirige a los animales y plantas, expresan un vínculo afectivo con los otros seres vivientes y un respeto hacia ellos.

Para los pueblos awajún y wampis, al igual que para muchos otros pueblos indígenas de la Amazonía, la naturaleza y la cultura, o mejor dicho aquello que nosotros en nuestras lenguas no- indígenas llamamos naturaleza y cultura, están íntimamente vinculadas. Philippe Descola (1988) constata que en las culturas de esos pueblos naturaleza y cultura forman un «*continuum*». Para los awajún y wampis no existe una dicotomía entre ambas. Saben distinguir ambas realidades y lo hacen en un lenguaje simbólico, sin que la diferenciación signifique una separación entre las dos realidades. Han desarrollado una ontología y epistemología diferentes de las ontologías y epistemologías occidentales. Es importante conocer estas diferencias y reconocerlas. En la epistemología indígena se genera conocimiento sobre todo por vía de la analogía, mientras que en la epistemología occidental se lo genera primordialmente a través del análisis. «La racionalidad analógica no articula conceptos sino elaboraciones simbólicas, es decir, símbolos y relatos» (Tubino, 2015, p. 305). Según Fidel Tubino, a los conflictos políticos, socioecológicos y socioculturales en el Perú subyacen a menudo conflictos epistemológicos. Puesto que «la exclusión sistemática de las lenguas y saberes propios de la sabiduría poética de los pueblos de los ámbitos universitarios es expresión de un menosprecio estructural que en el Perú es transversal a casi todas las instituciones educativas del Estado y de la sociedad civil» (Tubino, 2015, p. 308). No se trata de devaluar una epistemología u otra, sino de reconocer la diversidad de saberes y, en un trabajo intercultural, generar condiciones de equidad para que los diferentes saberes o sus representantes puedan interactuar de manera simétrica. Desde su autodefinición

y misión, las universidades católicas están llamadas a contribuir a que los cambios necesarios puedan generarse. Tengamos presente que la racionalidad analítica y la racionalidad analógica son «dos *epistemes* sustancialmente distintas pero parcialmente conmensurables» (Tubino, 2015, p. 303) y traducibles.

En los debates sobre las cuestiones ecológicas, el cuidado de la Tierra y el clima, la manera más integral de ver el mundo —una manera propia de los pueblos indígenas— está cobrando una creciente importancia en el ámbito académico. En París, por ejemplo, hace varios años se inició un proyecto interdisciplinar con científicos prestigiosos para investigar más sobre las contribuciones de estas cosmovisiones a las así llamadas ciencias de la vida. La cosmovisión de los awajún y wampis, con sus valores y tabúes, está estrechamente vinculada con en la concepción del *Tajimat Pujut/Buen Vivir* de ambos pueblos.

5.2. *Tajimat Pujut/Buen Vivir*

La concepción del «Buen Vivir» es de origen indígena y no colonial. Para los pueblos indígenas, incluyendo a los pueblos awajún y wampis, es importante darla a conocer. En efecto, con esta concepción, ellos contribuyen con su propia palabra al debate público sobre los diversos conceptos de desarrollo y progreso con miras al futuro. Expresan lo que, según sus convicciones, permite una convivencia buena y respetuosa entre las personas y grupos en la sociedad y con la Tierra.

En las concepciones del Buen Vivir de los pueblos indígenas en general, y de los awajún y wampis en particular, se expresa una gran sabiduría. Pues el Buen Vivir no se genera por sí mismo, sino que es fruto de una continua acción cultural. Es un horizonte, un ideal hacia el cual las personas comunitariamente tienen que ponerse en camino una y otra vez. Por ello, se puede decir que se trata de un Buen Con-vivir.

El Buen Vivir se sigue creando en respuesta a los contextos cambiantes y en diálogo con otros pueblos indígenas, como también con otras poblaciones no indígenas. Tiene una fuerza innovadora que impulsa a las personas a no quedarse atrapadas en la situación dada con sus injusticias y con todo lo que atenta contra una vida digna y más plena, sino más bien a percibir que «otro mundo es posible» y a ponerse en camino hacia él. Como lo enfatizó el papa Francisco en su homilía en la misa en San Cristobal de las Casas (Chiapas) el 15 de febrero de 2016, «en la memoria de muchos de nuestros pueblos está inscrito el anhelo de una tierra, de un tiempo donde la desvalorización sea superada por la fraternidad, la injusticia sea vencida por la solidaridad y la violencia sea callada por la paz». Quizás aparte de u-topía («sin-lugar» o «no-lugar»), cabe hablar aquí de un «realismo mágico».

Los awajún y wampis saben que el Buen Vivir, para poder lograrse, requiere además de sentido comunitario, reciprocidad y solidaridad. Saben también que supone la valoración de la diversidad, participación activa, generosidad («no ser mezquino») y respeto. El Buen Vivir exige un trabajo personal y comunitario continuo para tomar conciencia de actitudes y acciones que atentan contra el Buen Vivir y para practicar la conversión. En efecto, el individuo solo puede desarrollarse plenamente en comunidad. Se busca continuamente generar un equilibrio vivencial en los diferentes ámbitos de la vida para que todo sea orientado «hacia la vida en su plenitud» (Suess, 2013).

Para los awajún y wampis, el Buen Vivir no se identifica con un estilo de vida marcado por el afán de adquirir más y más para consumir al máximo, una vida al estilo «light». Más bien, significa un bienestar modesto que permite una vida digna. Implica tener acceso a los servicios básicos de salud y educación, así como a los medios de comunicación. La dimensión espiritual, estrechamente vinculada con la cosmovisión de ambos pueblos, es inherente al Buen Vivir.

Desde su concepción del *Tajimat Pujut*, muchas comunidades y organizaciones awajún y wampis insisten frente al Estado en ser incluidas en las decisiones sobre los proyectos de un supuesto desarrollo, proyectos que tendrán un gran impacto en sus vidas. Ellos han pedido a la Iglesia Católica que los asista en conseguir información amplia, equilibrada y fiable para poder sopesar ventajas y desventajas, posibles riesgos, impactos y beneficios de los proyectos. Han solicitado, además, que la Iglesia los ayude a velar para que se generen consultas previas en condiciones transparentes. Con ello, la Iglesia de la zona busca cumplir con la misión y obligación que los obispos, como representantes de las diversas Iglesias locales, han asumido públicamente en Aparecida, al afirmar lo siguiente: «Como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos» (CELAM, 2007, numeral 530).

5.3. El significado esencial del territorio en la cosmovisión de los pueblos indígenas

El territorio es el espacio vital para los pueblos indígenas. Abarca la tierra, los árboles, las plantas y los animales que allí habitan, así como los cerros, los ríos, las quebradas y los seres numinosos correspondientes. Sus miembros tienen un vínculo afectivo profundo con el territorio que marca todo el ser de las personas indígenas. El líder awajún Santiago Manuin afirma al respecto:

El indígena existe por su territorio. [...] El territorio para nosotros es sagrado porque es más que la tierra, más que aquello que se cultiva; aquí están los espíritus nuestros, nuestra cosmovisión, nuestra religiosidad. Concebimos que la selva, el bosque, el aire, los cerros son nuestros hermanos. No podemos dañarlos porque voy a morir si los daño porque dependo del bosque, [...] dependo de los ríos y quebradas, dependo de los animales y las plantas (2009).

Por eso, Fidel Tubino recalca que «el territorio no es una *res extensa*, objeto frente a un sujeto, sino parte de ellos y ellos son parte de él» (2015, p. 302). La división entre el suelo y el subsuelo presente en la concepción legal vigente en el Perú corresponde a «una racionalidad analítica ajena a la mentalidad holista propia de los pueblos indígenas amerindios» (Tubino, 2015, p. 302). Se trata de un aspecto importante de recalcar en el contexto de un trabajo que busca construir relaciones verdaderamente interculturales y, por ello, simétricas. Hay una relación estrecha entre el territorio, la espiritualidad y la autodeterminación de estos pueblos.

6. LEER LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El proceso de diálogo requiere de la Iglesia entrar con una actitud autocrítica en el diálogo, teniendo presente no solo las luces sino también las sombras de la historia de las misiones en el continente, evitando una visión triunfalista. Es verdad que hubo cristianos comprometidos —como un Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos y muchos otros—, quienes, a la luz del evangelio, defendieron valientemente la igual dignidad de los indígenas como imagen de Dios y lucharon por la defensa de sus derechos, denunciando los atropellos y las atrocidades cometidos contra esos pueblos. Sin embargo, hubo también numerosos ejemplos de cristianos que actuaron en alianza con el poder colonial, buscando sus propios intereses y satisfaciendo sus ansias de enriquecimiento a costa de los pueblos indígenas y con una gran intolerancia religiosa. Es significativo que el papa Francisco, durante su visita pastoral al Ecuador en julio de 2015, pidiese en público «humildemente perdón, no solo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada “conquista de América”» (El Comercio, 2015). Los pueblos awajún y wampis en el Alto Maraón están orgullosos del hecho de que nunca han sido conquistados ni colonizados. Muchos de ellos, tanto los que pertenecen a otras Iglesias cristianas presentes en la zona como los que viven su religiosidad indígena tradicional y los católicos, esperan que la Iglesia Católica sepa hacerse compañera de ruta de ambos pueblos, sin marcarles el paso y sin protagonismo. Acompañar a estos pueblos implica observar atentamente lo que está sucediendo en la Amazonía. Recordemos que el Concilio Vaticano II insistió mucho en la práctica espiritual de leer los signos

de los tiempos, dejándose interpelar por ellos y discerniendo qué nos comunica Dios a través de ellos. Eso requiere de una hermenéutica cuidadosa de esos signos a la luz del Evangelio.

Un signo sobresaliente es la creciente destrucción de la Amazonía. Desde hace varios años, científicos advierten que los ecosistemas de la Amazonía no podrán resistir por mucho tiempo más los impactos del extractivismo (RAISG, 2012, pp. 24-37). Marc Dourojeanni (2011, pp. 25-26) teme que para el año 2021 una gran parte de la Amazonía peruana haya sufrido daños ecológicos irreparables y que ello tenga muchas repercusiones negativas sobre la vida y la salud de las poblaciones que allí residen, especialmente los pueblos indígenas.

En el diálogo de los miembros de la Iglesia con los pueblos awajún y wampis también está muy presente la conciencia de que la Amazonía brinda servicios muy valiosos a toda la humanidad, especialmente en estos tiempos críticos del cambio climático. De hecho, ella contiene el 20% del agua dulce no congelada disponible a nivel mundial. Abriga el 34% de las reservas mundiales de bosques y su diversidad biológica de ecosistemas es la más rica del planeta. Los servicios de la Amazonia son de gran importancia para estabilizar el clima a nivel regional y mundial y para frenar el aumento drástico de gases invernaderos y de la temperatura en la tierra (véase RAISG, 2012, p. 60).

En la Amazonía viven 390 pueblos indígenas, como también muchas comunidades ribereñas y campesinas, además de otros grupos poblacionales. Benedicto XVI enfatizó en su Mensaje a los jóvenes en Pacaembu, Brasil, el 10 de mayo de 2007, que la creciente devastación ambiental de la Amazonía presenta una seria «amenaza a la dignidad humana de sus pueblos» e impulsa a la Iglesia en solidaridad con los pueblos de la Amazonía hacia «un mayor compromiso en los más diversos espacios de acción» (numeral 2, citado en CELAM, 2007, numeral 85). Un fruto del diálogo con los pueblos indígenas es el compromiso renovado, por parte de la Iglesia, de crear junto con estos pueblos una mayor conciencia en las Américas sobre la importancia de la Amazonía para toda la humanidad (CELAM, 2007, numeral 475). En varias oportunidades, el papa Francisco enfatizó que la Iglesia no puede ser indiferente ante la creciente devastación de la Amazonía.

7. EL COMPROMISO COMÚN POR UN BUEN VIVIR

El diálogo entre miembros de la Iglesia Católica y representantes de los pueblos awajún y wampis, muchos de ellos líderes o miembros activos de organizaciones y comunidades indígenas, se realiza en la colaboración por lograr un Buen Vivir. A partir de ello es que se busca trabajar conjuntamente en mejorar los servicios educativos y de salud, así como la seguridad alimentaria en la zona. A pedido de

muchas comunidades y organizaciones, la Iglesia los acompaña en su lucha por el reconocimiento de sus derechos, especialmente el derecho a la participación plena como ciudadanos del Perú, y a la consulta previa e informada sobre grandes proyectos extractivos y de construcción de hidroeléctricas, proyectos que afectarán profundamente el medio ambiente y la vida de ambos pueblos.

En este diálogo interreligioso e intercultural, ambas partes se enriquecen y se interpelan. Se ponen de manifiesto actitudes y prácticas actualmente presentes en comunidades indígenas que dañan el Buen Vivir y requieren un cambio. El proceso del diálogo lleva a la Iglesia a una relectura de las propias fuentes teológicas y espirituales y a identificar actitudes y maneras de actuar que necesitan una conversión. Se pone de manifiesto que tanto el Buen Vivir como el Reino de Dios apuntan hacia una vida más plena para todos y no solo para algunos. Ambos son profundamente relacionales. La cosmovisión indígena recuerda a los cristianos que desde la fe cristiana y su teología de la creación es necesario superar una visión meramente utilitarista e instrumental de los otros seres vivos, que es incapaz de percibir el valor propio de estos. Este diálogo es una expresión concreta del compromiso asumido por la Iglesia latinoamericana en Aparecida (2007): acompañar «a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio [...] y la defensa de sus derechos» (CELAM, 2007, numeral 530). Ello pasa por «descolonizar las mentes y el conocimiento, recuperar la memoria y fortalecer espacios y relaciones de interculturalidad» (CELAM, 2007, numeral 96), un reto que se plantea también a la Iglesia en sus relaciones entre sus miembros y hacia otros. Implica necesariamente el compromiso por generar «un modelo alternativo [de desarrollo], integral y solidario» (CELAM, 2007, numeral 474c), un modelo que tenga como fundamento la justicia y el destino universal de los bienes y que «somete a criterios éticos los poderes económicos y tecnológicos» (CELAM, 2007, numeral 474c). El compromiso común contribuye a prevenir conflictos sociales y a buscar una solución pacífica y justa para los conflictos existentes.

CONCLUSIONES

Actualmente, está claro que la hipótesis de que con la secularización llegaríamos al fin de la religión o de las religiones no se verificó. Las religiones están presentes en las diferentes sociedades a nivel global. Además, ha crecido la conciencia de que no hay una sola manera de entender y vivir la secularización, sino múltiples maneras. En la actualidad estamos entrando en una era distinta, llamada por muchos la era de la postsecularización. Esta nos brinda la oportunidad de construir una relación más fructífera entre la razón y las creencias.

La experiencia del encuentro y diálogo intercultural e interreligioso con las dos culturas indígenas muestra que eso es un proceso que requiere de paciencia y dedicación. Las experiencias religiosas pueden ser una fuente de aliento en este proceso. Desde ellas, hechas en comunidades de creyentes que ayudan a interpretarlas y validarlas y a encauzar sus energías hacia una práctica comprometida con el bien (justicia social, ecológica y climática, respeto a la dignidad de cada persona, crecimiento en humanidad, etcétera), las religiones pueden contribuir en algo al Buen Vivir en la sociedad.

Las experiencias religiosas pueden ser fermento del encuentro entre culturas, por el sentido del Misterio que es Uno en lo Múltiple. Si ello se transmite en las religiones, entonces se puede superar un espíritu dogmático cerrado, se fomenta el respeto al otro y una disponibilidad a contribuir con la palabra propia, sin absolutizar lo propio ni buscar como imponerlo a otros.

Junto con otros actores en la sociedad, los representantes de las diferentes religiones y creencias pueden:

1. Contribuir a fortalecer una democracia todavía frágil en muchos países de América Latina⁴ y a construir las condiciones de posibilidad para una ciudadanía plena para los diferentes grupos de la población.
2. Velar activamente para que en la sociedad se tenga presente las necesidades de sus miembros más vulnerables y de las personas que viven en condiciones de pobreza y marginalización, es decir, en condiciones de vida que hieren su dignidad.
3. Promover la conciencia de cuidar la Tierra, especialmente la Amazonía, e impulsar acciones correspondientes para mitigar los efectos del cambio climático. Contribuir a construir una ciudadanía ecológica (papa Francisco, 2015, numeral 211), impulsar debates públicos en condiciones de igualdad sobre los temas de progreso y desarrollo. Definir juntos las características y los fines del «desarrollo» como corresponde a una ciudadanía plena.
4. Fomentar el diálogo interreligioso e intercultural; fortalecer una relación recíproca entre religiones y sociedad civil desde una cultura de respeto mutuo, desde la conciencia de ser co-ciudadanos, miembros de la familia humana. Ello brinda la posibilidad de fortalecer el potencial de autocrítica e ilustración en cada religión. «Por la confrontación respetuosa con otras interpretaciones del mundo se presenta a una religión el reto de madurar, una maduración que sea propicia para ahondar y ampliar la identidad en diálogo con otros» (Riedenauer, 2009, p. 30).

⁴ En la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007), en Aparecida, los obispos asumieron este compromiso (CELAM, 2007, numeral 541).

5. Aprender a percibir la pluralidad de religiones y denominaciones cristianas como una riqueza, incluso la pluralidad que existe dentro de cada Iglesia. Eso requiere reconocerse mutuamente, reconocer el derecho del otro a existir; implica también buscar la verdad de manera ética, con respeto por el otro; debatir intensamente, pero sin ofender al otro. Eso es parte del proceso laborioso de un buen discernimiento y de la búsqueda sincera de la verdad.

En la perspectiva de la fe cristiana, todo ello significa: abrirse al Espíritu de Dios que sopla donde quiere y renueva la faz de la Tierra. Ahondar en la fe en Dios Trinidad, que es un Dios comunión, comunicación, un Dios en relación que sale de sí mismo al encuentro con nosotros y con su creación entera. Vivir inspirados por este Dios nos puede transformar cada vez más en personas que construyen puentes hacia los otros, desean crecer en humanidad junto con otros y, por ello, fomentan el encuentro entre personas de diferentes culturas y creencias. Pues en la comprensión de la fe cristiana eso es verdaderamente amar y honrar a Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Jan (2006). *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. Segunda edición. Múnich: Beck.
- Bellah, Robert N. (2006). Religious Pluralism and Religious Truth. En Robert N. Bellah y Steven M. Tipton (eds.), *The Robert Bellah Reader* (pp. 474-489). Durham: Duke University Press.
- Biehl, Peter (2001). Erfahrung. En Norbert Mette y Folkert Rickers (eds.), *Lexikon der Religionspädagogik I* (pp. 421-426). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) (2007). *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Documento Conclusivo*. Lima: Paulinas.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2003). Informe final. Lima: CVR.
- Delgado, Guillermo (2013). Suma Qamaña—Sumaq Kawsay, vivir en sacionatura. En Stefano Varese, Frédérique Apffel-Marglin y Roger Rumrill (coords.), *Selva vida. De la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración* (pp. 83-100). Lima: IWGIA.
- Descola, Philippe (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducción de Juan Carrera Colin y Xavier Cattaquelen. Quito: Institut Français d'Études Andines-Abya Yala.

- Dourojeanni, Marc J. (2011). El incierto futuro de la Amazonía peruana. En Oxfam (ed.), *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2010/2011* (pp. 20-27). Lima: Oxfam.
- El Comercio* (2015). Papa pide perdón por crímenes de la Iglesia contra indígenas. 09 de julio (<http://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/papa-pide-perdon-crimenes-iglesia-contra-indigenas-noticia-1824837>).
- Gantke, Wolfgang (1998). *Der umstrittene Begriff des Heiligen: eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*. Marburgo: Diagonal.
- Gardner, Gary (2002). *Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the quest for a sustainable world. Worldwatch Paper 164*. Washington: Worldwatch Institute.
- Gasché, Jorge (2012). La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neo-liberal y dieta bosquesina. En Programa de Cooperación Hispano Peruano y Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (eds.), *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico* (pp. 83-118). Lima: Programa de Cooperación Hispano Peruano/Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- González, Ricard (2015). Las autoridades musulmanas condenan la masacre de París. *El País*, 11 de noviembre (http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/14/actualidad/1447517594_033527.html).
- Gualart, José María (1989). *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAP.
- Joas, Hans (2013). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Segunda edición. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Lenkersdorf, Carlos (1999). Kulturelle Identität und interkulturelle Kompetenz im Lichte der Kosmivision der Maya-Tocholabales. En Thomas Schreijäck (ed.), *Menschwerden im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz* (pp. 118-160). Lucerna: Exodus Verlag.
- Manuin, Santiago (2009). Entrevista en Youtube, 13 de mayo (<http://www.youtube.com/watch?v=1F3RUDgTC7A&NR=1>).
- Martín Velasco, Juan (2003). Experiencia religiosa. En Casiano Floristán (ed.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 567-586). Madrid: San Pablo.
- Melloni Ribas, Javier (2003). *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae.
- Müller, Johannes (2007). Religionen: Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen. En Johannes Müller, Michael Reder y Tobias Karcher (eds.), *Religionen und Globalisierung* (pp. 119-137). Stuttgart: Kohlhammer.
- Müller, Klaus (2010). *Ein-Gott-Glaube und Gewalt. Christ in der Gegenwart*, 10, 113-114.

- Papa Francisco (2015). «*Laudato Si'*». *Sobre el cuidado de la casa común*. Lima: Editorial Paulinas.
- Papa Francisco (2016). Homilía en la misa en San Cristobal de las Casas (Chiapas), 15 de febrero (<https://www.aciprensa.com/noticias/santa-misa-con-las-comunidades-indigenas-de-chiapas-89225/>).
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Ratzinger, Joseph (2008). Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal. En Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (pp. 35-54). México DF: FCE.
- RAISG (Red Amazónica de Información Socioambiental Georeferenciada) (2012). *Amazonia bajo presión*. Sao Paulo: Instituto Socioambiental.
- Reder, Michael (2014). Säkularisierung und Weltgesellschaft. En Thomas M. Schmidt y Annette Pitschmann (eds.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch* (pp. 343-355). Stuttgart: Metzler Verlag.
- Riedenauer, Markus (2009). Aufgeklärte Religion als Bedingung interreligiösen Diskurses nach Nikolaus Cusanos. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 21, 21–34.
- Rosenau, Hartmut (1994). Natur. En autores varios, *Theologische Realenzyklopädie 24* (pp. 98-107) Berlín: De Gruyter.
- Smith, Richard Chase (2012). ¿Por qué no las vemos? En Oxfam (ed.), *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2011/2012* (pp. 100-111). Lima: Oxfam.
- Suess, Paulo (2013). Doce claves que sustentan el sueño del Buen Vivir. *Vida Nueva*. 17 de noviembre (<http://www.vidanueva.co/2013/11/17/doce-claves-que-sustentan-el-sueno-del-buen-vivir/>).
- Tamayo, Juan José (2003). Diálogo interreligioso. En Casiano Floristán (ed.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 333-348). Madrid: San Pablo.
- Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Waldenfels, Bernhard (1990). *Der Stachel des Fremden*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Wiedenhofer, Siegfried (1998). Identität und Kommunikabilität kultureller und religiöser Traditionen im Verständnis christlicher Theologie. En Siegfried Wiedenhofer y Barbara Schoppelreich (eds.), *Zur Logik religiöser Traditionen* (pp. 227-263). Fráncfort del Meno: IKO.

III
NUEVOS ESCENARIOS POLÍTICOS
DE LA GLOBALIZACIÓN

REPRESENTACIÓN Y DEMOCRACIA ANTE EL RETO DEL POPULISMO¹

Francisco Cortés Rodas, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Desde su independencia en el siglo XIX, las democracias de América Latina han estado marcadas por la tensión no resuelta entre populismo y constitucionalismo liberal. La visión del populismo que se propuso a finales del siglo pasado desde la teoría de la dependencia planteó que este descansa en la conformación de una alianza de clases entre sectores populares, clases medias y burguesía en confrontación con la oligarquía (O'Donnell, 1972).

El nuevo populismo de América Latina, en el que me voy a concentrar, afirma que el orden global neoliberal es la expresión de una determinada alineación de las relaciones de poder entre las corporaciones capitalistas y los Estados nacionales. Frente a este sistema de poder, el populismo propone un desafío a la hegemonía del «mundo globalizado», a través de una profundización de la «revolución democrática», entendida como la extensión de las luchas democráticas por la igualdad y la libertad a un número creciente y amplio de relaciones sociales (Laclau & Mouffe, 2010, p. 17).

Contra este populismo, voy a sostener que la cuestión democrática debe plantearse en una clave diferente: i) cómo es posible afianzar los procesos de racionalización del mercado, la sociedad, la seguridad jurídica y el poder político; ii) cómo es posible establecer una conexión entre soberanía popular, democracia y derechos fundamentales, en el sentido del republicanismo, que permita

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Repensar la democracia: Reflexiones en torno a los criterios de legitimación del poder político en el contexto de un mundo globalizado», aprobado por el Centro de Investigación de la Universidad de Antioquia CODI. Es una versión modificada del artículo «La democracia en América Latina: La alternativa entre populismo y democracia constitucional» (2013).

la organización del Estado en función del equilibrio de los tres poderes y de la garantía de los derechos fundamentales civiles, políticos y sociales.

1. EL POPULISMO

Para presentar el argumento del populismo, reconstruiré las tesis de dos de sus más importantes representantes: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau & Mouffe, 2010), *La razón populista* (Laclau, 2005), *Debates y combates* (Laclau, 2008) y en *El retorno de lo político* (Mouffe, 1999), estos autores han articulado un programa teórico de largo alcance para la izquierda contemporánea. A partir de la categoría de hegemonía de Gramsci, examinan el mundo globalizado y neoliberal y muestran que este no puede ser considerado como el único «mundo natural y posible», sino, más bien, como el resultado de una determinada configuración de relaciones de poder. La categoría de hegemonía se desliga así de toda ley necesaria de la historia, de la idea del proletariado como único Sujeto Histórico, del privilegio de la lucha económica de clase y de todo esencialismo y universalismo propios del marxismo y, con ella, se afirma la contingencia y la autonomía de lo político. El sujeto político deja, así, de ser esencial para ocupar el espacio de lo que puede construirse. Laclau y Mouffe reconocieron la crisis del comunismo y del marxismo y ofrecieron una alternativa al pensamiento político que ya no deseaba pensar la sociedad en términos de marxismo. Así, han desarrollado una alternativa a este, capaz de reconciliarse con los más modernos esquemas de pensamiento teórico. En *Hegemonía* (2010), «esto solo podía llevarse a cabo mediante una radicalización de la democracia, destinada a articular las luchas contra la subordinación, la dominación arbitraria o el poder ilegítimo» (Villacañas, 2010, p. 1).

Laclau y Mouffe señalan que el mundo globalizado no puede considerarse como un destino al que todos debemos someternos, sino que es resultado de una cierta configuración de las relaciones de poder, en la cual fuerzas sociales específicas han implementado una transformación profunda en las relaciones entre las corporaciones multinacionales y los Estados nacionales. Para estos autores, esta configuración de las relaciones de poder puede ser cambiada. «La izquierda debe comenzar a elaborar una alternativa creíble frente al orden neoliberal, en lugar de tratar simplemente de administrar a este último de un modo más humano. Esto, desde luego, requiere trazar nuevas fronteras políticas y reconocer que no puede haber política radical sin la identificación de un adversario» (Laclau & Mouffe, 2010, p. 17), es decir, sin que se genere el enfrentamiento amigo-enemigo.

El proyecto de radicalización de la democracia se concreta en la extensión de las luchas democráticas por la igualdad y la libertad al conjunto de la sociedad civil en la dirección de multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder

sea limitado por el enemigo político. De este modo, se trata de profundizar el momento democrático de la ideología liberal hasta el punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. Así, el problema con las democracias liberales, consideran estos autores, no es con sus valores fundamentales concretados en los principios de libertad e igualdad para todos, sino con el sistema de poder en el que estos valores están anclados, a saber, el orden político que protege las libertades negativas y el individualismo vinculado a la propiedad privada.

Frente a los defensores del liberalismo económico, «que afirman que la economía es el dominio de lo privado, sede de derechos naturales, y que los criterios democráticos no tienen ninguna razón de aplicarse en él, la teoría populista defiende el derecho del agente social a la igualdad y a la participación en tanto que productor y no solamente en tanto que ciudadano» (Laclau & Mouffe, 2010, p. 231). El populismo plantea así politizar la economía. El populismo propone también la existencia de una crisis de representación de la democracia formal y representativa y formula un cambio de la identidad política tradicional con el fin de adoptar una identidad «popular» nueva. En las últimas décadas, en varios países de Europa y América Latina, los intereses políticos, económicos y sociales de las mayorías no han obtenido su reconocimiento en Estados estructurados bajo la forma de la democracia representativa. Esto ha generado el comienzo de una nueva representación «al permitir que aquellos que nunca han sido representados debido a su clase, a su religión, a su origen étnico, a su ubicación geográfica sean reconocidos como actores políticos» (Panizza, 2009, p. 23).

Siguiendo la tesis de Claude Lefort de que el momento clave en la historia política fue la invención democrática, Laclau y Mouffe conciben que el programa de una democracia radicalizada no tiene ámbitos de acción privilegiados ni esferas que deban ser excluidas *a priori*. Por esta razón, las instituciones jurídicas, el sistema educativo, las relaciones laborales y la esfera de la economía deben ser objeto de la democracia radical.

En *Hegemonía*, el punto de partida de toda política se halla en la sociedad civil, la cual está comprendida por una «multiplicidad de diferencias» que crecen de forma permanente; diferencias que pueden generar antagonismos si son negadas en su derecho. Esto es denominado una «demanda insatisfecha». El populismo toma este término de la teoría social liberal. La manera en que la sociedad expresa su producción de diferencias es mediante la irrupción de demandas. El problema es que esas demandas son potencialmente infinitas, diferentes. La articulación de demandas negadas —de educación, de trabajo, de posibilidades de acceso al mercado, de vivienda, de alimentación, de derechos de las minorías, de las mujeres, etcétera— se unifica en un elemento común, entrando en una relación equivalencial.

Tales demandas, denominadas demandas populares, se unifican en términos de una relación equivalencial. La verdad política del populismo consiste en la producción de equivalencias, producción que hace que demandas heterogéneas y dispersas formen un colectivo en una demanda homogénea, equivalencial, que las resuma a todas.

Así, las prácticas populistas operan dentro de un espacio social en el que la gente tiene quejas, deseos, necesidades y carencias que aún no han sido constituidas como demandas políticas. Esto permite, a la vez, fundar una dualidad: el sistema institucional y el pueblo. Y así puede darse la emergencia hegemónico-populista. La insatisfacción con el orden político en crisis contiene otros elementos: la desigualdad en la riqueza entre ricos y pobres crece; los impuestos son cada vez menos redistributivos; los políticos responden, en primer lugar, a las preocupaciones de los líderes de las finanzas y de las empresas, cuyo interés particular es convertir sus demandas en asuntos públicos; los más pobres cesan gradualmente de interesarse por la política. «El proceso que transforma estas demandas en una relación antagónica con el orden establecido se convierte entonces en un conjunto de descontentos que cristaliza en una nueva identidad popular» (Panizza, 2009, p. 22).

Según Zanatta (2014), el populismo es una ideología de la regeneración política que aspira a devolver al pueblo su soberanía y su voluntad irresistible y originaria, por esto es también una ideología que se dirige a la totalidad del pueblo. Podemos profundizar un poco en este planteamiento. Laclau dice que «el institucionalismo hace coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad» (Laclau, 2005, p. 7). Esta frase es muy abstracta. Lo que quiere decir, escribe Villacañas, «es que cuando una sociedad tiene una estructura institucional muy fuerte, por ser una realidad nacional muy sólida, entonces las demandas que emergen y llegan a la voz pública están marcadas por los límites de aquello que se puede atender desde el conjunto de las instituciones» (2015, p. 58). Esta sociedad tiene algo así como una armonía preestablecida entre la oferta institucional y las demandas sociales.

Por el contrario, en una sociedad poco articulada y con instituciones débiles que no atienden las demandas de los ciudadanos, es altamente probable que irrumpa la crisis orgánica, la condición de posibilidad del populismo. La crisis puede proceder de una crisis política local (Perón en Argentina), del colonialismo (Castro en Cuba), de la corrupción generalizada del sistema de gobierno (Chávez en Venezuela), o de una grave situación económica (Syriza en Grecia). «Cuando las instituciones han dejado de convencer a la gente, cuando la cohesión nacional se ha perdido o dañado, cuando solo existe bajo la forma elitista u oligárquica, entonces es cuando se crea la posibilidad de que la técnica discursiva del populismo pueda generar un nuevo convencimiento» (Villacañas, 2015, p. 59).

Para el populismo no existen clases sociales. Lo social es un infinito juego de diferencias, productivo, creador, que no se deja capturar en la ontología de las clases, en grupos cerrados. Desde esa idea de lo social no puede surgir una política. El populismo se debe considerar como un fenómeno plural, complejo, cambiante, tendencial, que tiene en cuenta la multiplicidad social, con su producción permanente de diferencias. Todas sus diferencias deben ser tenidas en cuenta. Y deben administrarse mediante la democracia. Para el populismo, en la realidad social solo hay diferencias. ¿Cómo se pasa de las diferencias sociales a una homogeneidad proyectiva, de futuro, al pueblo? Mediante un juego de intervenciones culturales, retóricas. El populismo usa, por eso, la política comunicativa y la pone al servicio del afecto, del sentimiento, de la teatralidad, de la espectacularidad, con el fin de producir la homogeneidad, algo común. Por eso, Laclau ha dicho que «lo que importa es la determinación de las secuencias discursivas a través de las cuales un movimiento o una fuerza social llevan a cabo su acción política global» (2005, p. 110). Esta retórica es otro elemento clave del populismo.

2.

Antes de exponer los problemas del populismo en Latinoamérica, quiero hacer un par de observaciones críticas a Laclau y Mouffe. Para ellos, he dicho anteriormente, el objetivo de la izquierda en el siglo XXI es cambiar la articulación hegemónica de «equivalencias de demandas insatisfechas» generadas por el neoliberalismo por un nuevo «sistema de equivalencias» que establezca la división social sobre una base distinta. En *Hegemonía* (2010), este asunto se hizo depender de la identificación del enemigo —la organización económica neoliberal—, el cual procede como un actor político excluyente que niega por principio las demandas. Para Laclau y Mouffe, la frontera de exclusión que produce el neoliberalismo genera la división de la sociedad en dos campos y, por tanto, el antagonismo, el enfrentamiento amigo-enemigo.

En *Hegemonía*, el pueblo que resulta de la «articulación de demandas insatisfechas» constituye un contrapoder que se opone y niega al poder negativo —al orden neoliberal—. La hegemonía se produce en virtud de una lógica política de absolutos: hay un poder absoluto —el orden neoliberal como actor político excluyente— que solo puede ser enfrentado por otro poder absoluto —la totalidad del pueblo—. De este modo, solo es posible generar hegemonía con un contrapoder. «Su condición inherente es que una fuerza social particular asuma la representación de una totalidad que es radicalmente inconmensurable con ella. Este tipo de “universalidad hegemónica” es lo único que una comunidad política puede alcanzar» (Laclau & Mouffe, 2010, p. 10).

Laclau destaca en *La razón populista* (2005) tres elementos constitutivos de la configuración populista:

(1) la formación de una frontera interna antagonica separando el «pueblo» del poder [el populismo es una forma de construcción de lo político que interpela a los de abajo frente al poder]; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del «pueblo» [...] [y un tercer elemento] que no surge claramente hasta que la movilización política ha alcanzado su nivel más alto: la unificación de estas diversas demandas [...] en un sistema estable de significación (2005, p. 99).

En esta argumentación, la relación entre el pueblo, el poder y la «articulación equivalencial de demandas» es circular. De otro lado, el diagnóstico de la sociedad que presupone no está documentado en un examen ajustado a la realidad de las sociedades modernas. La ontología de lo social presupuesta en el argumento populista encierra, en su seno, una negatividad excluyente que conduce necesariamente al antagonismo y, así, a una política que pretende establecerse a partir de la destrucción del enemigo. Hay una exclusión determinada por el límite antagonico que separa al «pueblo» del sistema institucional del poder. Esta separación condiciona que las demandas sean siempre negadas, lo cual genera una articulación de equivalencias que produce el antagonismo radical, y con ello aparece finalmente la diferencia amigo-enemigo. Así, irrumpe una hegemonía y, a la vez, el nuevo sujeto político, el pueblo. Finalmente, esta es la conclusión radical: para que todo esto sea posible, un líder tiene que controlar el poder del pueblo, a saber, el líder carismático. «El líder es el momento singular y trascendente y por su nombre se produce la identificación de la unidad del grupo. Peronismo, chavismo, castrismo son ejemplos de esta índole. Lo que se nombra con ellos es el pueblo activo frente a un enemigo» (Villacañas, 2015, p. 80).

Si se supone la sociedad civil escindida y una frontera de exclusión que produce el neoliberalismo, unas élites disociadas, se llega necesariamente a la diferencia amigo-enemigo. «Si esta diferencia emerge es porque se la pone en la base. Se trata de un círculo. Dada la ontología de lo social que encierra en su seno fuerzas represivas, o una interioridad excluyente, el antagonismo está servido, y la política siempre es posible como hegemonía que aspira a posicionarse destruyendo al enemigo» (Villacañas, 2010, p. 19). Ahora bien, este diagnóstico de las relaciones entre lo social y lo político es muy débil si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente sobre las instituciones y el Estado. Si en la sociedad hay una estructura institucional fuerte, organizada para responder a las demandas de los ciudadanos, y la base social de la realidad nacional es muy sólida, entonces, la relación entre las demandas sociales y la oferta institucional es equilibrada. El conjunto de demandas que

proponen los individuos al Estado son atendidas por este a través de las diferentes instituciones y, así, las plantea a un gobierno organizado de forma racional. En cada una de las instituciones se han establecido regulaciones mediante las cuales han sido definidos los procesos para acceder a los bienes que son propios de cada una de ellas. En el republicanismo liberal, esto ha sido denominado la dimensión democrática del sujeto.

3. EL POPULISMO EN AMÉRICA LATINA

El populismo que se propuso en América Latina a mediados del siglo pasado con Juan Domingo Perón en la Argentina y Getulio Vargas en el Brasil se originó en una confrontación de los poderosos contra los más pobres. El que se ha desarrollado en este siglo, con Hugo Chávez, los Kirchner, Morales y Ortega, resultó de las promesas frustradas de los procesos de crecimiento de la economía prometidas por la globalización neoliberal, de las experiencias de injusticia y desigualdad que viven millones de personas pobres en estos países y de la ausencia de participación política en los sistemas de democracia representativa².

El populismo plantea una forma de identificación política del individuo con el pueblo, en la que propone la confrontación por la soberanía del pueblo entre los poderosos y los débiles. La relación entre estos, así como los conceptos de la «soberanía del pueblo», «nosotros el pueblo», son parte central del imaginario político populista. En el populismo se acentúa la constitución de identidades populares. De este modo, el populismo en las sociedades latinoamericanas «es entendido como una apelación al pueblo contra la estructura de poder establecida, así como también contra las ideas y valores dominantes de la sociedad» (Canovan, 1999, p. 16). «La verdadera democracia», decía Juan Domingo Perón, «es aquella en la que el gobierno hace lo que el pueblo quiere», donde el pueblo era su pueblo, transfigurado en todo el pueblo. El pueblo kirchnerista es «heroico e idealista». «Yo soy Chávez», decía el caudillo venezolano, «yo soy un pueblo».

² Es importante aclarar que las causas sociales, económicas y políticas que abrieron el camino para un cambio radical en el sistema de gobierno en cada uno de estos países fueron diferentes y que las vías por medio de las cuales se llegaron a conformar gobiernos populistas de orientación izquierdista fueron también muy distintas. Por ejemplo, Hugo Chávez llegó al poder el 6 de diciembre de 1998 con el apoyo de partidos tradicionales y empresas privadas, causándole una derrota histórica al bipartidismo de Acción Democrática y Copei, partidos que mantuvieron al país suramericano sumido en la miseria por más de cuatro décadas. Tan pronto asumió la presidencia de Venezuela, inició un profundo proceso de cambios, que indicaron que la orientación de sus políticas eran de corte izquierdista y social. Cristina Fernández ha recurrido en su proceso de consolidar su posición populista no solo al nepotismo y amiguismo, que evitan las alternativas en el poder, sino también a cambios en la legislación, elecciones con candidatos «testimoniales» y el avance sobre otros poderes.

En todas estas ideas de pueblo, se considera al pueblo como el depositario de la «virtud» y la «justicia». Por eso, el pueblo de cada populismo suele ser digno y mejor que la clase política, que es corrupta e inmoral. Hay ecos de Rousseau en este conjunto de ideas: «La voluntad general es siempre recta y tiende invariablemente al bien público» (1978, p. 30).

Se puede decir que el populismo que se ha instalado en América Latina en Venezuela, Argentina, Ecuador y Bolivia se ha presentado como una alternativa a las promesas incumplidas de la democracia representativa y de la globalización neoliberal y al fracaso político de las élites tradicionales. En el año 2014 había en América Latina 167 millones de habitantes en situación de pobreza y 71 millones de ellos en condiciones de pobreza extrema o indigencia. En la mayoría de los países de América Latina, las disparidades de los niveles de ingreso se han ampliado y las tensiones distributivas se han acrecentado. Además, las crisis económicas, la alta inflación, la devastación de los ingresos y los empleos, la desinstitucionalización de la economía y la incapacidad de los diferentes sistemas políticos para mantener el orden político en varios países de América Latina han sido factores que han contribuido a crear, en las últimas décadas, de forma diferente en cada país, un quiebre del orden social que ha afectado a todos los sectores sociales. Esta ruptura del orden social, en una situación de extrema inestabilidad política y económica, hizo posible el surgimiento de líderes carismáticos populistas como Hugo Chávez, Rafael Correa, Cristina Fernández y Evo Morales. Esa constelación populista, que se produjo de forma muy diferente en cada uno de estos países, fue también una ocasión perfecta para una izquierda con vocación de poder al servicio de los intereses básicos de los más desfavorecidos y de la construcción de una sociedad justa y bien ordenada. Sin embargo, esto sucedió solo en parte, algunos de los gobiernos populistas dieron una vuelta de tuerca y el resultado que se puede apreciar, especialmente en posición populista no solo al nepotismo y amiguismo, que evitan las alternancias en el poder, sino también a cambios en la legislación, elecciones con candidatos «testimoniales» y el avance sobre otros poderes.

Venezuela y Argentina, es la corrupción, el uso arbitrario del poder contra los críticos, la destrucción de las instituciones y la paralización de la economía.

En el núcleo de la identificación populista hay una imagen de la plenitud del pueblo, que siempre está incompleto, lograda por la exclusión de una exterioridad que nunca puede ser completamente vencida. El otro de la identidad populista latinoamericana es hoy la élite financiera, los intereses extranjeros y los políticos corruptos. Ellos tipifican el enemigo del pueblo contra el cual hay que luchar. La corrupción es un indicador poderoso de la pobre salud de la democracia, en la medida en que señala que la clase política se ha convertido en cínica, amoral y que está distanciada de todo escrutinio y del control del público. «Las luchas contra

la corrupción, el cinismo de la clase política son contra el “otro” del pueblo que impide a la identidad popular lograr la plenitud completa, así como también contra el enemigo interno que busca dividir el campo popular o establecer demandas alternativas para representar al pueblo» (Panizza, 2009, p. 32).

4.

Para finalizar, es importante plantear unas críticas a este modelo del populismo. En este sentido, quiero decir que el populismo en América Latina simboliza también el proceso por el cual el ideal democrático ha degenerado en formas autocráticas y plebiscitarias de aclamación a un líder construido como la encarnación del pueblo y de la nación. El populismo propone, mediante la radicalización de la democracia, una transformación de las estructuras del Estado en función de una preponderancia del poder presidencial sobre el legislativo y el judicial, y, además, somete la esfera económica al poder político. El presidente es concebido como el más autorizado intérprete de los grandes intereses de la nación, como el único líder que puede dirigir un Estado. Como lo dice Laclau de manera enfática: «En América latina, por razones muy precisas, los Parlamentos han sido siempre las instituciones a través de las cuales el poder conservador se reconstituía, mientras que muchas veces un Poder Ejecutivo que apela directamente a las masas frente a un mecanismo institucional que tiende a impedir procesos de la voluntad popular es mucho más democrático y representativo» (2012).

En países de América Latina de orientación populista, se ha considerado que el poder de las masas y del líder que las representa de modo directo debe estar por encima de la sociedad y sus instituciones, como ha sucedido en los casos del populismo de derecha de Alberto Fujimori y Alvaro Uribe y del populismo de izquierda de Chávez-Maduro y Cristina Fernández (O'Donnell, 2009, pp. 12ss.). En este sentido, se puede constatar, en nuestra reciente historia, que los presidentes populistas han doblegado a los Congresos de distintas formas, cooptándolos, sometiéndolos e ignorándolos.

El Estado ha sido convertido, en los países mencionados, en un instrumento para el enriquecimiento de funcionarios y allegados del grupo dominante en el poder mediante la generalización de la corrupción. Mandatarios como Correa, Chávez y Maduro han coartado la libertad de opinión mediante la censura a la prensa y han limitado la oposición democrática. En estos gobiernos, ha ido en aumento la hostilidad contra los medios de comunicación, que deben ser acallados y desprestigiados frente a la opinión pública. Esto afecta uno de los derechos fundamentales de la democracia, el acceso libre a información libre (O'Donnell, 2010; Guariglia, 2011, pp. 68ss.). Cabe destacar lo que ha hecho

Correa en su intento de maniobra para instaurar la reelección indefinida, aunque hay que decir que otros elementos de su política son más equilibrados.

Desde el punto de vista de la redistribución de la riqueza, los gobiernos izquierdistas de Chávez, Maduro y Cristina Fernández han impulsado algunas políticas sociales positivas, focalizadas en los sectores más vinculados al chavismo y al kirchnerismo. Esto lo han hecho mediante la utilización de sus riquezas en recursos naturales, mediante políticas redistributivas en función de la realización de importantes programas sociales, sobre todo en las áreas de educación, salud y vivienda. El problema ha sido, sin embargo, que, en vez de articular estas políticas con los programas de consolidación de una economía racional, moderna y competente, han intervenido en el mundo económico con tasas, impuestos arbitrarios y comisiones abusivas. Han impedido la libre circulación de propiedades mediante expropiaciones y obstaculizado el sistema de crédito y el bancario (Gargarella & Lo Vuolo, 2009).

La política populista de politizar la economía ha terminado en una estatización de las empresas, manejadas ahora por burocracias sindicales bastante ineficientes, y en expropiaciones que han ido minando los presupuestos fundamentales para el funcionamiento de una economía productiva y competente. La politización de la economía, como acción específica de la radicalización de la democracia —según categorías del populismo—, ha conducido, a través del enfrentamiento amigo-enemigo, a la idea de la destrucción del poder contra-hegemónico. En términos de Chávez-Maduro, esto se ha traducido en la eliminación de las clases sociales que estén en contra del proyecto socialista y en el control absoluto del espacio público mediante el encarcelamiento de los líderes de la oposición. En Venezuela, Chávez desmontó el capitalismo que allí existía, pero no lo sustituyó por otro modelo productivo. Esto explica la crisis de abastecimiento e inversión, la inflación y la creciente dependencia de los ingresos petroleros.

A partir de estas consideraciones, se puede mostrar que el giro populista de algunas democracias latinoamericanas ha sido un mal método para desarrollar el proceso de participación de los ciudadanos en las decisiones básicas de una sociedad y para generar cambios en las estructuras de poder económico que mejoren la situación de los pobres. Hay que decir, sin embargo, que en el método populista se encuentra un elemento positivo fundamental. A saber, el populismo demanda la inclusión de todos los ciudadanos en el proceso político de creación de las leyes y crea las condiciones para que puedan expresar su voz. El populismo sustituye la fracasada democracia representativa por una nueva representación incluyente y con una ciudadanía activa. Esta perspectiva debe profundizarse en América Latina.

El problema ha sido la deriva de la soberanía popular a la autoridad del líder carismático, lo cual puede conducir a cualquier tipo de autoritarismo.

Cuando el populismo afirma la prioridad de la soberanía popular sobre los principios de la autonomía liberal y civil, puede terminar negando la esencia filosófica del liberalismo: la prioridad absoluta de los derechos humanos. Quiero señalar con claridad que la idea de democracia que defiende, basada en el republicanismo, defiende la libertad democrática y los procesos de racionalización de la economía y la sociedad, y, por ello, se pone por encima del populismo con respecto al criterio normativo de la democracia: la relación entre soberanía popular y derechos a la libertad individual.

Para esta concepción de democracia, esto significa que los derechos individuales que están consagrados en la Constitución no pueden ser desconocidos ni por el presidente, ni por el legislador democrático representativo ni por el pueblo como legislador soberano. El sentido de esta prohibición es, precisamente, establecer los límites que los derechos inalienables de los individuos fijan al poder en sus diferentes formas (Ferrajoli, 2011, pp. 320ss.). Esta prohibición ha sido desconocida por el populismo, el cual deviene, por ello, una forma de autoritarismo, como sucedió claramente con Fujimori, Uribe, Chávez y Maduro. La concepción de democracia del populismo se identifica solamente con el poder del pueblo, que se expresa por medio de una autoridad presidencial concentrada. Así, los teóricos del populismo sustentan la omnipotencia del pueblo expresada a través del líder populista, es decir, la supremacía de la política y de su prioridad sobre el derecho —la Constitución— (Laclau, 2005, pp. 199ss.).

Considero que el tipo de democracia que requerimos en América Latina es aquella que haga posible la participación de todos, como lo reclama el populismo. Sin embargo, el gobierno legítimo debe ser democrático, popular y liberal. Este es el ideal republicano. El gobierno democrático se funda en la soberanía construida a través de la representación universal y el mandato libre, en la perspectiva de la formación de un orden político unitario, racional y juridificado, es decir, que se forma mediante leyes emanadas de la soberanía misma. En efecto, es a través de ese poder soberano autorizado por todos, en condiciones de igualdad, el cual es el legislativo, que el pueblo se transforma en neutral y universal, en ciudadanía. En el gobierno democrático, la ley debe ser el resultado de la soberanía popular, es decir, de la participación en su construcción mediante la representación de todos los posibles afectados por la ley. Sin soberanía popular, como escribió Rousseau, no hay legitimación política de la ley, solamente dominación.

El gobierno, lo afirmó Lincoln, debe ser del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. El gobierno debe ser del pueblo, esto es, democrático, y debe darse en él igual consideración a cada uno en los procesos de decisión —Rousseau—. Debe ser por el pueblo, es decir republicano, debe controlar el poder mediante los controles y contrapesos constitucionales y de esta manera prevenir la dominación

—Montesquieu—. Finalmente, el gobierno democrático debe ser para el pueblo, en el sentido en que sus procedimientos deben respetar los derechos fundamentales y las libertades de cada uno y tratar a cada uno como un ciudadano libre e igual (Constant).

La crítica a la teoría y la práctica populista tiene el propósito de mostrar la debilidad de una concepción de democracia que se extiende sobre todos los aspectos de la sociedad y que no cuenta con una red de poderes institucionalizados que le dé consistencia al proceso de elaboración de políticas. Frente a esto, quisiera mostrar la fortaleza de la tradición liberal y republicana, que efectivamente, mediante límites al poder constituyente, busca la garantía absoluta de las libertades fundamentales y los derechos sociales. Proponer límites al poder democrático del pueblo no quiere decir desconocer su sentido histórico y político en los procesos revolucionarios y de cambios sociales y políticos. Pensarlo sin límites puede conducir al autoritarismo, como ha sucedido con varios populismos. La concepción de democracia que defiende no le pide al constitucionalismo más poder para las élites, los políticos tradicionales y las estructuras mafiosas, sino más poder popular para recuperar la capacidad de decisión y control colectivos sobre la autoridad propia de los que ejercen coyunturalmente el poder (Gargarella, 2010, pp. 209ss.). Reforzar esa capacidad de acción proveniente de la soberanía popular implica democratizar el poder y todo proyecto dirigido a democratizar el poder confronta la autoridad presidencial de un líder populista o la autoridad de un gobierno representativo sin conexión con los intereses básicos de la sociedad.

Para finalizar, en Latinoamérica creíamos superada la posibilidad del regreso de gobiernos dictatoriales. Pero no, en Venezuela el grupo dominante en el poder ha anunciado repetidas veces que impondrá una dictadura para impedir que la revolución termine, en caso de derrota en las urnas. Acudir a la dictadura para defender la revolución bolivariana es injustificable en una sociedad fundada en procedimientos democráticos. Las democracias deben cuidar que el ejecutivo que apela directamente a las masas no se ponga por encima de los poderes legislativo y judicial. Los poderes estatales deben tener límites. «Atar las manos» es la expresión usada para mostrar como una Constitución establece límites. La Constitución liberal ata las manos de las generaciones presentes para impedir que estas amputen las manos de las generaciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayón, Juan Carlos (2010). Democracia y derechos: problemas de fundamentación del constitucionalismo. En Miguel Carbonell y Leonardo García Jaramillo (eds.), *El canon neoconstitucional* (pp. 409-476). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Canovan, Margaret (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies*, 47(1), 2-16.
- Conniff, Michel (2003). Neopopulismo en América Latina. La década de los 90 y después. *Revista de Ciencia Política*, 23(1), 31-38.
- Cortés Rodas, Francisco (2013). La democracia en América Latina: La alternativa entre populismo y democracia constitucional. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(5), 1-33. Publicado también en *Pasado y presente de la filosofía política. Ensayos sobre democracia y justicia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2014.
- Falk, Richard (2002). *La globalización depredadora. Una crítica*. Madrid: Siglo XXI.
- Ferrajoli, Luigi (2008). *La teoría del derecho en el paradigma constitucional*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Ferrajoli, Luigi (2011). *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*. Madrid: Trotta.
- Freidenberg, Flavia (2007). *La tentación populista: una vía de acceso al poder en América Latina*. Madrid: Síntesis.
- Gargarella, Roberto (2010). *The Legal Foundations of Inequality. Constitutionalism in the Americas, 1776-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gargarella, Roberto & Rubén Lo Vuolo (2009). Peligros del estatismo para pocos. *Clarín*, 23 de diciembre.
- Guariglia, Osvaldo (2011). La democracia en América Latina: la alternativa entre populismo y democracia deliberativa. *Isegoría*, 44, 57-72.
- Habermas, Jürgen (2004). *Der gespaltene Westen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Holmes, Stephen (1995). *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México DF: FCE.
- Laclau, Ernesto (2012). El constitucionalismo busca mantener el poder conservador. *Perfil*, 14 de octubre.

- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- O'Donnell, Guillermo (1972). *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.
- O'Donnell, Guillermo (2009). Democracia delegativa. *Journal of Democracy en Español*, 1, 7-23.
- O'Donnell, Guillermo (2010). El riesgo de un deslizamiento de la democracia al autoritarismo. *Clarín*, 12 de enero.
- Panizza, Francisco (2009). *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Pettit, Philip (2010). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, Jean Jacques (1978). *El contrato social*. Madrid: Aguilar.
- Todorov, Tzvetan (1999). *A Passion for Democracy*. Nueva York: Algora Publishing.
- Villacañas, José Luis (2010). The Liberal Roots of Populism: A Critique of Laclau. *The New Centennial Review*, 10(2), 151-182.
- Villacañas, José Luis (2015). *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.
- Zanatta, Loris (2014). *El populismo*. Traducción de Federico Villegas. Buenos Aires: Katz.

UNA PARÁBOLA SOBRE LA JUSTICIA Y LA FELICIDAD¹

Franklin Ibáñez Blancas, Pontificia Universidad Católica del Perú

El texto es una reflexión libre sobre los límites de los enfoques deontológicos planteados como centro de la filosofía práctica en desmedro de la consecución de la felicidad. En el siglo XX, particularmente gracias a la obra de John Rawls, han aparecido sendas visiones de la justicia que procuran fundamentarse en perspectiva deontológica, a saber, sin recurrir —o recurriendo lo menos posible— a ninguna visión particular de vida buena o doctrina comprehensiva. Concretamente, según esta estrategia, las religiones quedan descartadas en la concepción de lo que es justo. Para analizar los límites de esta maniobra, proponemos una parábola inspirada en una conocida historia bíblica. Ofrecemos una actualización e interpretación filosófica de la historia conocida como el encuentro de Jesús con el joven rico:

16 Un hombre joven se le acercó y le dijo: «Maestro, ¿qué es lo bueno que debo hacer para conseguir la vida eterna?». 17 Jesús contestó: «¿Por qué me preguntas sobre lo que es bueno? Uno solo es el Bueno. Pero si quieres entrar en la vida, cumple los mandamientos». 18 El joven dijo: «¿Cuáles?» Jesús respondió: «No matar, no cometer adulterio, no robar, no levantar falso testimonio, 19 honrar al padre y a la madre y amar al prójimo como a sí mismo».

20 El joven le dijo: «Todo eso ya lo he hecho desde muy joven, ¿qué más me falta?» 21 Jesús le dijo: «Si quieres ser perfecto, vende todo lo que posees y reparte el dinero entre los pobres, para que tengas un tesoro en el Cielo. Después ven y sígueme».

22 Cuando el joven oyó esta respuesta, se marchó triste, porque era muy rico [...](Mateo, 19, 16ss.; *Marcos*, 10, 17ss.; Lucas, 18, 18ss).

¹ Algunas ideas aparecieron por primera vez en el *post scriptum* de mi libro *Pensar la justicia social hoy* (2015). Agradezco a João Vila-Chã el desafío de ponerlas por escrito.

Analicemos la historia por partes. Primero, un joven quería alcanzar «la vida eterna», que podríamos traducir para nuestros fines y en términos filosóficos como la felicidad o la realización personal según una concepción de la vida buena. Entendida así, no hay ninguna novedad en la pregunta del joven. Todas las personas quieren alcanzar la felicidad. En su *Ética*, Aristóteles (1985) solo explicó aquello que constaba: la felicidad, entendida como bien último y presente en la realización de un proyecto vital, es la meta natural de las personas. Si las cosas no ocurren por azar, sino que tienen un sentido o finalidad, dicho sentido para los seres humanos se llama felicidad. Históricamente, las cosmovisiones han otorgado orden a todas las cosas, un sentido o un para qué. La vida humana tiene el suyo: la felicidad.

Ciertamente, ese joven, como muchos otros en nuestros días, tiene interrogantes y dudas e interrogantes profundas. Si actualizáramos el encuentro y lo trajéramos a nuestro tiempo, tal vez podríamos escudriñar qué hay en la mente de nuestros jóvenes: «¿Cómo puedo ser plenamente feliz? No me bastan muchas de las opciones que la sociedad contemporánea me ofrece». Tal vez alguno murmuraría internamente: «No me basta ir de compras los fines de semana, beber cerveza e ir al gimnasio». Seguramente él intuye que debe haber «algo más». La historia habla de un joven rico. En nuestras sociedades latinoamericanas, la mayoría de jóvenes no lo son. El equivalente de pensamiento entre algunos jóvenes no ricos podría ser el siguiente: «No encuentro empleo; si lo encuentro, trabajo mucho y gano poco. En suma, igual que el rico, no soy feliz».

Jesús le sugiere practicar los mandamientos, un conocido código moral de la época expresado en términos de justicia o deber ser. «No matar», «no robar» y «no mentir» —quinto, sétimo y octavo mandamientos, respectivamente— son algunas normas de aquella moral o *ethos* particular de la célebre tradición mosaica². Dichas normas o mandamientos sin duda serían candidatos excelentes a pasar algunos de los test conceptuales elaborados por diversos filósofos modernos o contemporáneos para validar normas. Primero, ¿podríamos desear que la máxima particular «no robar» se convierta en ley universal? ¿Respetar la dignidad de las personas en tanto que son fines en sí y no solo medios? Ciertamente calza con el espíritu del imperativo categórico kantiano (Kant, 2003). Segundo, ¿podrían dichas reglas morales ser consensuadas por sus afectados en un debate racional y abierto, y en el que solo se presentaran argumentos racionales? Posiblemente Habermas (2000) también estaría de acuerdo. Finalmente, ¿dichas normas serían elegidas por personas racionales que deben optar por principios para la

² Elijo estos mandamientos por razones estratégicas de mi argumentación. Los otros podrían desviarnos del tema innecesariamente.

convivencia social en una situación en la que saben cómo funciona el mundo, pero no qué rol o posición concreta ocupan en él? Probablemente las partes, en una posición original rawlsiana, darían su asentimiento a dichas normas (Rawls, 2002)³.

Sin embargo, el joven insiste y este es el punto central: «Todo eso ya lo he hecho». Este joven ha cumplido los mandamientos, ha conducido una vida correcta y justa: no ha matado, ni robado, ni dañado, etcétera. Sin embargo, no es feliz. Detrás de la pregunta por la vida eterna que él formula, está su anhelo por algo más que cumplir mandatos religiosos o incluso racionales. Se esconde una frustración que, en nuestras categorías, podría estar acompañada de los siguientes pensamientos: «He cumplido mi deber y, sin embargo, soy infeliz. Y no me basta ser considerado por mí mismo y por los otros como “digno de ser feliz”». Una persona podría intentar vivir lo más cercanamente posible al imperativo categórico kantiano y, no obstante, ser un depresivo crónico que necesita fármacos para hacer soportable su existencia. Análogamente, las sociedades podrían organizarse según una visión muy razonable de la justicia deontológica y llegar a ser sociedades que «han cumplido los mandamientos» y, aun así, ser tremendamente infelices y fracasadas.

Realicemos un experimento mental. Asumamos que existe un mundo donde nuestros anhelos por la justicia social se alcancen. Imaginemos que el principio de la igualdad moral de los seres humanos se establece como criterio fundamental de la moral y las leyes en todas las sociedades, y que tal incorporación incluye sus aplicaciones institucionales más correctas y eficaces. Imaginemos que el cambio no ha sido solo institucional, sino también personal: los ciudadanos conocen su derecho a ser tratados como iguales participantes sociales, y tratan como tales a los otros. Supongamos que, así, se han eliminado los principales males sociales como la pobreza y la excesiva desigualdad económica, las formas más comunes y fuertes de discriminación y marginación, entre otros problemas. Imaginemos, además, que los grupos tradicionalmente vulnerables o postergados —los pobres, las mujeres, los migrantes, las minorías étnicas, etcétera— tienen posibilidades reales de actuar como pares en sus sociedades locales e, incluso, en territorios foráneos. Puede ser que, en tal mundo utópico, la administración de la justicia sea adecuada en los sucesivos niveles sociales, desde los espacios más locales hasta los internacionales o globales. Finalmente, asumamos que el diseño y la implementación de tales sociedades justas se lograron siguiendo las reglas de juego fundamentales de la democracia, de modo que los afectados fueron interlocutores activos y válidos.

³ Conscientemente eludo la compleja controversia que suscita comparar los métodos de justificación normativa de los tres autores mencionados. Y, sobre Rawls, añado que la posición original es un ardid que solo tiene sentido sobre la base de dos conceptos justificatorios y fundamentales del autor: el consenso traslapado y el equilibrio reflexivo.

Este mundo idealizado, sin embargo, puede ser un fracaso desde otro punto de vista. A nuestra utopía, como a muchas otras añoradas y diseñadas a lo largo de la historia, le puede faltar algo básico.

Ahora imaginemos que en tal mundo las personas casi no desean tener hijos, que el medio ambiente se instrumentaliza *ad absurdum*, que el consumo de drogas y alcohol se vuelve excesivo y compulsivo, que la depresión se vuelve una enfermedad común y sería que afecta a la mayor parte de la población mundial, lo cual deviene en una escala creciente de suicidios. «¿Qué pasó?», podrían preguntarse los filósofos y los estadistas que ayudaron a eliminar la pobreza, el racismo, la xenofobia, incluso las guerras y las hambrunas y tantos otros males que han aquejado a la humanidad desde sus comienzos. Para darle más realidad a esta hipótesis, pensemos en sociedades como Corea del Sur y Japón, que, pese al gran desarrollo económico y tecnológico que han logrado en las últimas décadas, figuran entre los países con las tasas de suicidios más altas (OECD, 2009, pp. 28-29; Varnik, 2012)⁴. Entre esas sociedades podemos citar también a Finlandia, la cual figura entre los países más igualitarios en términos de ingreso y riqueza, y que a veces es presentada como modelo de educación (Ortiz & Cummins, 2012, pp. 55-66).

Traigamos a la mente algunas de las sociedades más desarrolladas que, como se constata en las calles o a través de los medios, tienen bajos índices de natalidad; o padecen la presencia de los llamados asesinos en serie o la proliferación de armas —incluso en las escuelas— o drogas; o han alcanzado índices de contaminación que las ponen a ellas mismas en peligro —tanto a sus generaciones presentes como a las futuras— e, incluso, al resto del planeta; etcétera. Por supuesto, estas sociedades reales están lejos de haber alcanzado la justicia social. Sin embargo, su cruda realidad, pese a diversos grados de desarrollo, apoya la necesidad de nuestro interrogante: ¿la justicia puede ser insuficiente? ¿Cómo es posible que las personas tengan tanto para ser felices y, sin embargo, cunda la infelicidad? ¿Aún hay sed por algo equivalente a la vida eterna? En ese momento abandonamos la cuestión de la justicia y nos preguntamos por el bien, la vida buena, la felicidad u otra categoría semejante que exprese la preocupación de aquella sociedad supuestamente ideal. La justicia no basta.

Ciertamente, esclarecer las demandas de la justicia y establecer reglas mínimas de convivencia es, en cierto modo, dotar a las sociedades de un mínimo de sentido. Algunos autores, como el célebre Rawls, han postergado mucho la amplia cuestión de los fines y el sentido en aras de priorizar unos mínimos comunes para la convivencia. Contrariamente a algunas interpretaciones, creo que Rawls (1995, 1997) siempre mantuvo en la mira la cuestión del sentido o los fines. Sabía que era quijotesco ofrecer un sentido o visión de la vida buena que pudiera ser suscrito

⁴ Además, según el estudio de Varnik, Europa sobrelleva más suicidios que África.

por todos. Por tanto, prefirió allanar los obstáculos sociales a fin de que las personas mismas pudieran promover y perseguir sus ideales de vida buena en sociedades que facilitaban la convivencia de la pluralidad. Sabía que la cuestión de los fines era clave. Y también sabía que cualquier concepción de la justicia no tendría lugar si no fuera por lo menos relevante para guiar el sentido de justicia de los ciudadanos relacionado a una «idea débil del bien (*thin theory of the good*)».

¿Las concepciones deontológicas —como la de John Rawls, Nancy Fraser u otros— pueden cumplir el papel de principio orientador en nuestros planes de vida buena, como una concepción del bien? ¿Por ejemplo, una persona podría suscribir su lealtad a la concepción rawlsiana de la justicia como equidad y, particularmente, al principio de diferencia que esta contempla? Recordemos lo que el principio de diferencia sostiene: «Las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad» (Rawls, 2002, p. 75). Imaginemos a alguien que ya no cree en el comunismo, pero sí en el principio de diferencia, es decir, cree que es noble vivir para que las desigualdades sociales estén sobre todo al servicio de los miembros menos afortunados de la sociedad. Podría aceptar tal principio como motor de vida y comprometerse a vivir luchando para que su sociedad y el mundo lo encarnen. Sin embargo, en este caso, aunque la justicia como equidad haga las veces de concepción del bien y dirija un plan de vida, sigue siendo una concepción mínima, pues no responde a todas las cuestiones que son fundamentales en una doctrina comprensiva. De hecho, muchos activistas sociales son escépticos respecto a visiones amplias de la vida buena, pero aun así se entregan con dedicación a sus causas —como los derechos humanos, la justicia social, eliminar la opresión y el sufrimiento, entre otras—. Tal vez no les interesen preguntas como «¿El bien triunfará?», «¿Qué sucederá después de mi muerte?». Y, sin embargo, ellos tienen una visión mínima de la vida buena. Tales causas mínimas son nobles y fundamentales para dichas personas. Es importante subrayar que al llamarlas causas mínimas no pretendo desprestigiarlas ni negar su importancia, sino solo resaltar el hecho de que no buscan responder a todos los temas fundamentales de la vida. Una persona con una concepción mínima del bien —centrada en la justicia— puede estar muy comprometida con ella aun si no tiene la certeza ni los elementos que le digan si su lucha tendrá sentido a largo plazo⁵.

Ahora bien, siendo honestos, sabemos que la mayoría de personas no vive dedicada a esas causas. Con seguridad, la visión rawlsiana del bien recién esbozada no apasionará a las personas como sí lo hacen, por ejemplo, sus religiones.

⁵ Por supuesto, también es posible el caso inverso, esto es, una persona religiosa o suscriptora de una filosofía amplia puede tener una visión general y comprensiva de la vida buena y, sin embargo, estar poco comprometida con ella.

Creo —y espero— que nadie pondría una bomba en un lugar público para convencer al mundo del valor del principio de diferencia rawlsiano. Podríamos cambiar este último por la paridad participativa de Fraser (Fraser & Honneth, 2006) o por algún otro principio deontológico contemporáneo. Sea cual sea que elijamos, ¿sería fácil imaginar fundamentalistas o mártires de tales principios, personas que fueran capaces de dar la vida por ellos como sí ha sucedido con personas religiosas y miembros de doctrinas morales comprensivas en diferentes periodos y culturas?⁶ Una visión mínima de la justicia no encanta ni atrae con tanta pasión como sí una doctrina comprensiva del bien.

Los mártires religiosos pueden ser un ejemplo exagerado. No se trata de exigir a la filosofía práctica que ocupe el lugar de la religión a ese nivel y nos dé razones para morir. Nos interesan, más bien, las razones para vivir. Y allí es donde siento que tenemos una deuda quienes hacemos filosofía práctica si nos centramos excesivamente en la justicia. No es el caso de que solo una vez que logremos un mundo justo podremos procurar respuesta a un «para qué». El momento del bien y de la vida buena es coetáneo de la justicia. En nuestras circunstancias, el mundo postsecular, la filosofía práctica debe continuar explorando las posibilidades de dar sentido y esperanza a nuestras sociedades.

Tal vez el mercado, el sistema, se nos ha adelantado. Siguiendo el *leitmotiv* habermasiano, el sistema coloniza el mundo de la vida, el mercado vende también sentidos.

¿Por qué eso [la publicidad] las hace tan exitosas? ¿Por qué las empresas no se ahorran (o no nos ahorran a nosotros) ese dinero y se limitan a vender sus productos sin fastidiar al mundo entero con su cargosa publicidad? «Porque los mensajes publicitarios de las empresas, valiéndose de modernas técnicas de comunicación, han asumido el papel de quienes tradicionalmente creaban sentidos (las escuelas, las iglesias, las comunidades sociales y las instituciones culturales)», sostiene Jeremy Rifkin. El economista y escritor norteamericano agrega: «El comprar una marca transporta a los compradores hacia un mundo imaginario; tienen la sensación de que realmente comparten con otros los valores y significados creados por los diseñadores» (Werner & Weiss, 2003, pp. 36-37).

Las marcas no solo venden productos, sino también sentimientos. Los grandes fabricantes —desde Nike y Adidas hasta Polo, Tommy Hilfiger, Lacoste—

⁶ Muchos de los mártires más famosos de la justicia social, como Gandhi o Martin Luther King, suscribían, sin duda alguna, una visión amplia o una doctrina sobre la vida buena, que en ambos casos era religiosa. Entre los liberales deontológicos, Fraser sí creería que la lucha por la justicia genera cierto compromiso y solidaridad. El argumento no me parece tan desarrollado, por lo cual no lo cito en extenso (1986; González, 2010).

no venden solo ropa, sino un sentimiento de bienestar, un estilo de vida, un concepto. La elite internacional, por ejemplo, comparte no solo un alto nivel de ingresos, sino el acceso al estilo de vida que ese nivel le permite. Allí se encuentran vistiendo los mismos pantalones, portando similares relojes —por ejemplo, un Rolex—, aspirando a los mismos autos —desde los Mercedes y Porsche hasta los deportivos Ferrari o Lamborghini—. No se trata de adquirir solo un producto, sino también un sentido de vida, una identidad.

La religión proveía un sentido en el tiempo de Jesús. El mercado propone uno hoy. La pugna entre el economicismo y el sentido religioso es tan antigua como vigente. Vemos un episodio de esa lucha en la historia conocida como la expulsión de los mercaderes del templo (Juan, 2, 13ss.). Jesús se indigna y encoleriza con quienes sacan provecho del culto desdibujando su naturaleza, convirtiendo el templo en un mercado. La experiencia religiosa demanda cierta gratuidad que no puede mercantilizarse. Sin embargo, el dinero y el consumo se han filtrado durante siglos en la dimensión religiosa, como se contempla ante ciertos escándalos —como las prebendas, las indulgencias, etcétera— que le costaron a la Iglesia su división.

Hoy el mercado se viene imponiendo en muchos lugares. Las familias no van los domingos al templo, sino al centro comercial. Un McDonald's es más *family friendly* que una Iglesia —las áreas infantiles así lo demuestran—. Además, los mercaderes de los grandes centros comerciales se muestran más tolerantes —¿o más bien estratégicos?— de lo que antaño fueron las personas celosamente religiosas. Aquellos no tienen problema con que haya una misa dentro del *mall*, siempre que el sermón no vaya contra los intereses del sistema: ¡prohibido hablar de austeridad! La misa debe reducirse a lo ornamental. No debe competir con los sentidos de vida —materialismo, consumismo, etcétera— del nuevo templo que la alberga.

Algunos jóvenes siguen esperando la respuesta a la pregunta por cómo alcanzar la vida eterna. Una importante tarea para la filosofía práctica de hoy es traducir la respuesta de Jesús: «Vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres». Podríamos, por ejemplo, decir hoy a los europeos que compartan su riqueza con los refugiados sirios. «Dáselo a los pobres». Pero podemos ir más allá de la interpretación materialista de la respuesta. Detrás de las palabras de Jesús hay una apuesta profunda por compartir la vida, seamos ricos o pobres. ¿Cómo enseñamos, pues, filosóficamente a nuestras sociedades a compartir la vida? Deliberemos sobre estos interrogantes. Si nuestras sociedades y su juventud terminan como el joven rico de nuestra historia, del cual se dice que «se marchó triste y con el ceño fruncido», que no sea porque fuimos incapaces de dar respuestas adecuadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Fraser, Nancy (1986). Toward a Discourse Ethic of Solidarity. *Praxis International*, 4(5), 425-429.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- González, Cristina (2010). Transnacionalismo y solidaridad. En Adriana Boria y Patricia Morey (eds.), *Teoría social y género: Nancy Fraser y los dilemas teóricos contemporáneos* (pp. 289-321). Buenos Aires: Catálogos.
- Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Ibáñez Blancas, Franklin (2015). *Pensar la justicia social hoy*. Roma: G&B Press.
- Kant, Immanuel (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- OECD (2009). *Health at a Glance 2009. OECD Indicators*. París: OECD.
- Ortiz, Isabel & Matthew Cummins (2012). *Desigualdad global. La distribución del ingreso en 141 países*. Nueva York: UNICEF.
- Rawls, John. (1995). *Liberalismo político*. Ciudad de México: FCE.
- Rawls, John (1997). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: FCE.
- Rawls, John (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Várnik, Peeter (2012). Suicide in the World. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 9(3), 760-771.
- Werner, Klaus & Hans Weiss (2003). *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*. Buenos Aires: Sudamericana.

A VIRTUDE EM ALASDAIR MACINTYRE

Diego Genu Klautau, Pontifícia Universidade Católica de Sao Paulo, Brasil

Este trabalho investiga a concepção de virtude apresentada por Alasdair MacIntyre em sua obra *Depois da virtude* (2001), onde se discute a pertinência de uma tradição clássica derivada dos aristotélicos e tomistas no debate da filosofia moral contemporânea. É possível sintetizar a argumentação sobre a discussão pública da ética moderna a partir de um exercício de imaginação, proposto pelo próprio autor, onde o estudante, pesquisador ou mesmo um simples interessado no assunto ética, se aproxima das discussões como um investigador de uma civilização que perdeu o conhecimento sobre ciência moderna (física, química ou biologia) chegaria num laboratório dessa mesma ciência.

Diante dos instrumentos, dos tubos de ensaio ou máquinas, a pessoa tentaria reconstruir, como um arqueólogo, as peças e vestígios, sem a noção sistemática da teoria que propiciava a coerência, a verificação e aplicação dos procedimentos da ciência esquecida com os referentes objetos na realidade. Muitas hipóteses surgiriam para tentar entender como se articulavam aqueles fragmentos de saber, de suas funções e seus propósitos, criando um intenso debate muitas vezes contraditório e estéril.

Assim é a situação da filosofia moral atualmente no mundo europeu e americano. Muito se fala nos meios de comunicação, na política, no mundo corporativo e empresarial, na educação e nos treinamentos de ética, mas poucos sabem realmente o que querem dizer com essa palavra, muitas vezes reduzida a um politicamente correto caricatural ou a justificativas ideológicas de interesses subjetivos que pouco mantêm de uma preocupação objetiva com o bem comum. O que se entendia por ética na tradição da civilização ocidental (filosofia grega, direito romano e moral judaico-cristã) possuía uma sistematização consistente e precisa da investigação moral, paradigma que se perdeu na contemporaneidade.

A evidência mais nítida dessa crise é a afirmação de que, desde o Iluminismo do século XVIII (cuja expressão máximas e encontra em Kant), a filosofia moral e política teria se privado de debater os fins da ação humana em termos objetivos

e normativos (Estado sem posicionamento moral definido), se limitando a detalhar os meios pelos quais se atingem os objetivos úteis ou agradáveis, variáveis subjetivamente e nem mesmo o próprio indivíduo teria um compromisso em nenhum nível de certa permanência em suas finalidades, podendo livremente mudar o foco, os desejos e o sentido de sua vida quantas vezes julgasse adequado, sem nenhuma amarra teleológica com seus concidadãos.

Atualmente, a principal discussão em termos de identidade (consequência da investigação do sentido da vida) são os papéis sociais, entendidos como o reconhecimento que os membros de determinada coletividade concedem aos indivíduos que atuam em certa profissão que, independentemente da clareza de sua finalidade, servem à sociedade em funções específicas. Os exemplos mais prestigiados na sociedade contemporânea são aqueles que dominam racionalmente (excelência) os meios para a ação humana, sem se preocupar com uma reflexão sobre os fins: o esteta (fruição absoluta), o terapeuta (controle dos meios subjetivos) e o administrador burocrático (controle dos meios objetivos). Nos três casos, o papel social é estabelecido devido ao conhecimento dos meios de convivência, pouco importando os fins em questão.

Segundo MacIntyre, a falta de clareza nos termos e expressões morais impede a correta compreensão dos fundamentos, princípios e conclusões sobre uma busca razoável e comum do bem e da justiça, gerando uma incomensurabilidade no debate moral e político, pois a convivência exige regras comuns, que só podem ser sustentadas por certa concordância de fins da vida social, que não podem ser concedidos por uma filosofia moral que prescindia de uma teleologia mínima. A abdicação de noções como direitos universais, bem comum, responsabilidades coletivas (todas oriundas de uma afirmação de uma identidade que transcende o individualismo) torna a discussão dos meios de convivência insuficiente para organizar pacificamente uma sociedade.

Para delinear melhor essa crítica, MacIntyre propõe o desenvolvimento histórico (assumindo certa perspectiva hegeliana) do conceito de virtude, um componente desta tradição clássica, em três estágios: primeiro o mundo heroico, cujo representante máximo é Homero; em seguida a discussão de Aristóteles, com o arcabouço teórico de *telos*, *eudaimonia* e o bem comum da pólis; e enfim a crise instaurada a partir do Iluminismo, cujo representante típico é David Hume, que a partir do século XVIII engendra os desdobramentos do utilitarismo e do kantismo como substitutos para a tradição aristotélica-tomista.

Assim, como pré-requisitos para um entendimento de virtude em termos clássicos, MacIntyre afirma dois pontos: primeiro a necessidade de uma concepção narrativa de pessoa, onde a unidade narrativa da vida humana (uma história com começo, meio e fim) como base para o raciocínio moral é exigida para a consciência de uma finalidade (*telos*) necessária para a natureza humana, sendo que tal natureza

é vista não como uma máquina que se deve descobrir o funcionamento mecânico (normas e máximas universais), mas como uma realidade orgânica (inclusive com contextos culturais variáveis que devem ser respeitados) em desenvolvimento constante, e por isso é válido pensar em termos de potências, cujas virtudes seriam o meio para seu aprimoramento.

Da mesma forma, a concepção narrativa de pessoa estabelece condicionantes sociais para a formação da moralidade e da consciência do indivíduo (outra influência assumidamente hegeliana), diante de suas experiências psicológicas e culturais determinadas, que não podem ser abstraídas da reflexão moral, assim como as responsabilidades e direitos comunitários (inclusive e sobretudo pátrios) devem ser investigados e postos como balizadores da filosofia moral. Questões como o colonialismo dos europeus no oriente, da escravidão africana, a conquista dos indígenas e a perseguição aos judeus são responsabilidades históricas dos países em questão que devem ser assumidas nessa elaboração ética da concepção narrativa de pessoa relativa ao seu país.

O segundo ponto é a noção de prática, que tem origens na arte (*techne*) aristotélica, sendo qualquer forma coerente e complexa de atividade humana, que é socialmente estabelecida e reconhecida, com bens internos (satisfações intrínsecas à atividade) a serem atingidos em seu desenvolvimento e que tenha como consequência a ampliação dos poderes humanos, assim como a clareza dos seus fins e bens envolvidos. Como exemplo de práticas, podemos indicar os jogos, as ciências e as artes, sendo que a política só pode ser considerada como tal em estruturas sociais que possuam elementos de comunidade, não apenas uma conjunção de indivíduos em contratos sociais que se preservam de crimes, tal como no Estado moderno, mas que tenham o compromisso moral de promover o bem comum ativamente.

Assim, a política só pode ser uma prática se reconhecer o *telos* e, portanto, admitir uma concepção de virtude, é o bem comum, na qual o exercício da definição, condução e finalização de projetos, recursos e ações esteja associado a esse *telos*, o bem comum. Caso contrário é apenas uma disputa com regras impossíveis de serem levadas a sério, com normas apenas de aparência, uma vez que o objetivo é subjetivo e obscuro, impossibilitando a fluência da prática e sua própria significação para além de uma disputa por poder individual ou sectário.

Uma vez postos estes pré-requisitos, unidade narrativa e noção de prática, podemos restabelecer a virtude no mundo contemporâneo, recuperando o esquema tríplice onde existem: (1) a natureza humana em potência (a ser desenvolvida), (2) as virtudes como hábitos e disposições morais condicionantes deste desenvolvimento, e (3) o *telos* a ser atingido, como o objetivo do esforço moral virtuoso. A unidade narrativa traduz essa passagem da potência para o ato e a noção de prática evidencia a virtude como meio para a finalidade da realização.

Finalmente, tais pré-requisitos integram os três estágios da virtude dentro da tradição moral investigada, porque: primeiro compreendem a dimensão da virtude como força que capacita o herói a cumprir o seu papel social, como nas sociedades homéricas e mitológicas; segundo porque evidenciam o *telos* do homem como elemento inseparável de uma reflexão comunitária sobre o bem e o mal e seus meios de atuação; e por fim demonstram a necessidade de uma mudança na discussão moral pública, transformando o princípio de sociedade de indivíduos isolados para o de comunidade em busca do bem comum, exibindo a insuficiência de um projeto iluminista de Estado neutro em termos morais, reivindicando que o debate sobre a unidade entre a virtude privada e a virtude pública não é necessariamente totalitária, ao contrário, é a ausência da clareza e inteligibilidade de critérios comuns, que são impossíveis de serem anulados, que gera a arbitrariedade de ditadores e iluminados que julgam poder ordenar a massa independente de uma compreensão de coletividade e de laços comunitários.

A grande contribuição de MacIntyre é essa recuperação de uma sistematização da filosofia moral inserida numa tradição que é aberta à renovação e assume uma organicidade da vida humana que impede abstrações essencialistas sem vínculos com a historicidade e a multiplicidade cultural. A discussão pública sobre virtude só é válida quando reconhece que a identidade pessoal é inseparável da identidade social e contextual, sendo que ambas só têm substância quando estão sinceramente relacionadas com a busca do sentido da vida humana em sua plenitude. Toda a discussão sobre direitos humanos ou fundamentais exige um embasamento muito maior do que imperativos categóricos ou cálculos de dor e prazer. A consistência e, mais importante, a sinceridade intelectual do autor nos estimula a pensar que sua obra é uma carta enviada do passado, de uma ciência esquecida que se explica e se organiza diante de investigadores que começam a juntar as peças e os vestígios dentro do laboratório destruído.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles (1986). *Poética*. Tradução e notas Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Aristóteles (2009). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro.
- Caillé, Alain, Christian Lazzeri & Michael Senellart (org.) (2006). *História argumentada da filosofia moral e política*. São Leopoldo: Unisinos.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC.
- Sandel, Michael (2014). *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DE PLATÓN A PABLO: EL OIKOS, LA POLIS Y EL UNIVERSALISMO

Ciro Páez A., Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

1. OIKOS Y POLIS EN ARISTÓTELES

A pesar de su fría concisión y de su carácter aparentemente descriptivo, la *Política* de Aristóteles es una obra apasionada y polémica. El filósofo comienza por señalar lo que para él es un error: algunos piensan que son lo mismo una casa grande y una aldea pequeña y que tampoco hay diferencia esencial entre una aldea grande y una ciudad; asimismo, se imaginan que son equivalentes la autoridad que ejerce el amo en la casa, el poder del *basileus* en la aldea¹ y el gobierno político en la ciudad. Para Aristóteles, más allá de la constatación evidente con que da comienzo a su obra —«vemos [dice] que toda ciudad (polis) es una comunidad (*koinonia*), y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien»—, hay una diferencia esencial entre estas diversas comunidades que son la casa (*oikos*), la aldea (*kome*) y la ciudad (polis). Existe una subordinación jerárquica entre estas comunidades, acorde con sus fines respectivos, y solo la soberana entre ellas, la polis, existe en vista del bien principal y soberano. Pero Aristóteles no se apresura a decirnos cuál es o en qué consiste exactamente este bien. En lugar de eso, procede a caracterizar a las diferentes comunidades, comenzando por la inferior. Esta, el *oikos*, es dos cosas muy diferentes a la vez: una unidad de producción en la que se asocian para su mutuo beneficio el que sabe prever y el que tiene potencia para ejecutar (el amo y el sirviente —*oikotes* o *doulos*—); y una unidad de vida, dispuesta para la procreación y la educación. La relación que el amo tiene con los siervos y los esclavos no es la misma que la que mantiene con su mujer y sus hijos. La autoridad paternal, basada en los lazos de sangre y fortalecida por el amor, difiere de la autoridad del amo, sustentada

¹ Esta asociación del rey con la aldea no nos parece hoy obvia, pero creo que está presente claramente en la *Política*.

únicamente en el temor y la búsqueda de seguridad. Análogamente, es propio de bárbaros situar a la mujer en el mismo rango que al esclavo. La aldea, por su parte, se mantiene en vista de las necesidades económicas y de defensa, y es una suerte de ampliación de la casa, porque depende todavía de los lazos de sangre y parentesco. De estos lazos, y no de una elección enteramente libre, deriva su poder el *basileus*. El rey es todavía una figura paternal y, sobre todo entre los bárbaros, muchos se siguen gobernando monárquicamente. Evidentemente, no conocen la diferencia entre la aldea y la ciudad. Esta última no es una aldea de mayor tamaño, sino una entidad de un orden cualitativamente distinto: «Es la comunidad perfecta [...], que tiene, por así decirlo, el extremo (*peras*) de toda suficiencia (*pases tes autarqueias*), y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero que existe ahora para vivir bien» (*Política*, 1252b28 ss.).

Al igual que Platón, que en la *República* hace surgir la ciudad-Estado de las necesidades de la vida, pero luego muestra que esas mismas necesidades exigen un fundamento más alto que ellas mismas, Aristóteles plantea que la finalidad última de la ciudad no consiste en garantizar simplemente la vida, la nuda vida —como diría Giorgio Agamben—, sino la vida propiamente humana. De modo que, si las comunidades primeras existen naturalmente (según el orden de la *physis*), pero no se bastan, porque no pueden realizar cabalmente el fin al que tienden, la ciudad, que es el fin de aquellas y que se basta a sí misma, existe de algún modo conforme a la naturaleza. Ella expresa la culminación de un movimiento que no es meramente convencional, sino que de algún modo está inscrito ya en la *physis*. En efecto, la ciudad es el acabamiento y la plenitud de las otras asociaciones, que tienen un carácter claramente natural: las demás existen para ella; pero ella sola existe para sí. La autarquía (*autarqueia*) de la ciudad no se entiende, pues, como autosuficiencia económica, como generalmente se interpreta, entre otras razones porque aun la ciudad más rica depende todavía de los intercambios comerciales para proveerse de todo lo que necesita. La *autarquía* se entiende aquí en un sentido teleológico: la ciudad es el fin y lo mejor (*telos kai beltiston*), la comunidad que constituye la perfección y el acabamiento de las otras y la primera que, por lo tanto, ya no depende de ninguna otra para su realización (*Política*, 1253a1).

Si la naturaleza (*physis*) de algo es lo que ese algo es en su perfección y acabamiento (la naturaleza del ser hombre, por ejemplo, no se realiza cabalmente en el niño, sino en el adulto), entonces la ciudad es un ente natural, en el que se realiza lo más propio de la humanidad del hombre: su lenguaje-pensamiento, su logos. La superioridad de la ciudad sobre las demás comunidades no se dice, pues, según la *taxis* (disposición, orden), como la preeminencia del todo sobre las partes, sino según la *physis*, como la superioridad del fin en relación con el comienzo. Es porque ser político es la cualidad específica del hombre, la expresión más propia de

su naturaleza, por lo que la polis es anterior al individuo. El hombre posee logos, lenguaje-pensamiento, y no simplemente *phone*, voz, como los demás animales. El logos no define simplemente la existencia social del hombre, como se dice a menudo, sino algo mucho más fundamental: su existencia política. Por eso, quien vive por fuera de la polis es o un dios o una bestia:

Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza (*physei*) y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo, será semejante a las demás partes [las comunidades subordinadas a la ciudad, por ejemplo] en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (*Política*, 1253a25).

La ciudad es autárquica porque en ella tiene existencia objetiva el lenguaje: el individuo no determina por sí mismo, es decir, por fuera de la comunidad, las distinciones del pensamiento; antes bien, esas distinciones, en latencia en el lenguaje, lo sostienen y le permiten expresarse. Gracias al logos, el hombre tiene una existencia esencialmente común, y no simplemente gregaria, como la del animal:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político, es evidente: la naturaleza (*he physis*), como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (logos). La voz (*phone*) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido (*aisthesis*) del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad (*koinonia*) de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (*Política*, 1253a5-18).

Aristóteles disuelve aquí la distinción que había establecido entre la casa y la ciudad, porque en este contexto busca establecer una continuidad según la progresión de la *physis*, que no es el orden estático de la *taxis*, la rígida jerarquía económica, sino el desenvolvimiento desde adentro propio de la vida. Es propio de la casa y de la ciudad la participación común en el logos, el lenguaje-pensamiento, desde el cual se determinan las distinciones que fundamentan el sentido que habitamos: justo-injusto, bueno-malo, verdadero-falso, piadoso-impío. Esas distinciones existen naturalmente más en la casa (donde se aprenden y transmiten) que en el individuo, pero alcanzan la perfección de su expresión en la polis, no en la casa.

La ciudad no le ofrece al individuo nada distinto de lo que él ya es en potencia, pero esto no lo puede actualizar sino en la ciudad. El hombre es cabalmente lo que es, ser pensante, únicamente en el ámbito de la polis. Fuera de ella, en la casa

o en la aldea, podría tener un atisbo de su bien; sin embargo, sería un atisbo sin realización efectiva. En estos espacios, la costumbre, el *nomos*, no es todavía conforme al logos, no es todavía plenamente ley, porque no ha alcanzado lo universal ni se ha librado de lo arbitrario y contingente (la pasión, el sentimiento) que existe en la autoridad patriarcal.

Si, para Aristóteles, el primero que estableció la comunidad fue el causante de los mayores beneficios, esto es, nada menos que de la humanidad del hombre, es porque una vez que este vive en comunidad, atendiendo a un logos común, queda sometido a las demandas de coherencia de la razón, según el despliegue de la *physis*. El que creó la primera comunidad humana buscaba la satisfacción de alguna necesidad concreta (protección, seguridad, alimento, reproducción); sin embargo, en el camino de satisfacer esa necesidad, creó las bases para la fundación de algo de una naturaleza enteramente distinta: el ámbito de la libertad. Así, sin haberlo previsto en un principio, pero según el desenvolvimiento inexorable del logos, el hombre asciende desde su existencia egoísta y contingente en el sentimiento al ámbito de lo universal, en el que cumple su destino como ser racional.

Para comprender cabalmente y sin distorsiones este despliegue según la *physis*, hay que tener en cuenta que, para Aristóteles, como para los griegos en general, el logos no es universal simplemente por ser razón o pensamiento; es universal porque es lenguaje, medio común y morada del hombre. Por eso, retirarse de la polis equivale para Aristóteles a retirarse del logos, como pensamiento y lenguaje a la vez. El lenguaje no le sirve al hombre solamente para manifestar placer y dolor, como la voz en los animales; le sirve, también y principalmente, para «manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto» y ya nos ha dicho que «es el acuerdo, la comunidad (*koinonía*) sobre estas cosas, lo que constituye la casa y la ciudad» (*Política*, 1253a5-18). El logos es el elemento en el que el hombre alcanza su plena realización como hombre, porque está orientado a las distinciones que fundan la posibilidad misma de lo político: bueno-malo, justo e injusto. Fuera del logos, el hombre no solo es un animal más, sino un animal degradado, porque, a diferencia de los otros, no cuenta con el socorro del instinto. Por eso, concluye Aristóteles, no sin algo de rudeza, que «así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos» (*Política*, 1253a15).

La polis es un espacio de encuentro en el discurso para la definición de lo que ha de tenerse por vida buena. El que quiera participar en la política tiene que probar, ante todo, que ha realizado la humanidad en él; que es un ser libre, que funda su existencia en la escucha del logos. En tanto que es un ser necesitado, que obedece a sus pasiones, todo hombre es un esclavo; en tanto que participa del logos, y tiene la posibilidad de entregarse a su escucha, todo hombre está llamado a la libertad.

A pesar de que hay una continuidad natural entre los ámbitos del *oikos* y la polis, Aristóteles se esfuerza por distinguirlos: el *oikos* es el espacio de la necesidad y de la producción técnica; la polis es el espacio de la libertad y del despliegue del logos. La transición de un espacio al otro se produce de acuerdo con la *physis*, que no designa para Aristóteles la *naturaleza* como realidad objetiva por oposición a lo meramente subjetivo y convencional. Para Aristóteles, sociedad, cultura e individuo se desarrollan siempre según la *physis*, el movimiento autopropulsor de lo vivo, y no según la lógica instrumental de la técnica. En su desarrollo, el ser vivo pasa por varias etapas. En una primera fase, caracterizada por su completa indefensión, se alimenta de los nutrientes que le ha reservado su progenitor, como es el caso de la leche en los mamíferos y el hombre, y pasa luego a procurarse el alimento por sí mismo. Asimismo, cada especie se sostiene en la anterior, según niveles de complejidad creciente: las plantas en la naturaleza inanimada, los animales en las plantas o en animales inferiores, y el hombre en estos y aquellas. Pero el hombre no está en la cúspide de la cadena evolutiva en virtud de su apetito, sino en virtud del logos.

El desarrollo del hombre, en tanto que ser dotado de logos, no puede circunscribirse al espacio económico (*oikonomico*, etimológicamente, del orden de la casa), porque su fin no se realiza en la satisfacción de sus necesidades. Como hombre acabado, su destino es la polis y su ámbito propio, la libertad. Por eso, no es en el trabajo productivo donde se realiza el fin último del hombre, sino en el ocio, que para Aristóteles es el fin último del hombre, y, al mismo tiempo, el comienzo *de todo* (*Política*, libro VIII).

Así como el individuo particular se desarrolla, según la *physis*, desde su constitución biológica hasta su existencia cultural y espiritual, así también la comunidad (*koinonía*) se despliega, según el despliegue de la *physis*, desde el *oikos* a la polis. El *oikos* es un espacio de reproducción *mimética* (de la vida, del capital, del discurso) y un espacio de satisfacción de necesidades (afectivas, de protección, de seguridad). La utilidad es el criterio articulador del *oikos* y a él pertenecen, ambiguamente, tanto el hijo como el interés del capital (ambos se dicen *tokos*, en griego), y tanto la mujer libre como el esclavo.

2. LAS OPOSICIONES ECONOMÍA/DON Y LEY-JUSTICIA EN PLATÓN

En la mayor parte de la *República*, Platón piensa la justicia en los términos de una economía, no solo porque describe el origen del Estado a partir de las necesidades más básicas de los individuos, sino también porque pareciera que hace consistir la justicia en una suerte de *taxís*, de ordenamiento fijo, que asigna diversos roles a los individuos y parece inmovilizarlos como animales disecados en una taxonomía. Pero esta impresión es engañosa. No solo en la *República*, sino también en los otros diálogos que tratan el tema, la justicia es pensada de acuerdo con la *physis*, esto es,

según la posibilidad —y la exigencia— de un proceso interior de cambio que abre posibilidades a la movilidad social y la emancipación.

En el *Teeteto*, Platón parece contraponer el movimiento (*kinesis*) exterior {153a ss.}, que implica génesis y traslación, al cambio (metabole), que implica una transformación {167a ss.}, un devenir radicalmente otro. El primer movimiento es puesto en relación con la gnoseología ingenua que identifica el conocimiento con la sensación y hace consistir el conocimiento en el puro encuentro entre lo perceptor y lo percibido, sin que ninguno de los dos polos sea nada al margen de su encuentro. Esta gnoseología considera válida la percepción inmediata de los objetos y hace del hombre la medida de todas las cosas. Platón no descalifica esta opinión, que asocia con Protágoras, pero nos hace ver que es solamente la primera percepción y que en la vida corriente no se acepta que todas las opiniones valgan lo mismo. En efecto, se valora a los expertos y a los conocedores. Si todas las opiniones parecen valer lo mismo y no dejar del lado del objeto nada estable, no es porque el objeto mismo carezca de fijeza, sino porque el conocimiento es una relación. En ese sentido, todas las opiniones, incluso las más equivocadas, reflejan una percepción subjetiva que efectivamente se produce. La inestabilidad que se percibe en las cosas no les pertenece a ellas mismas, sino a la percepción sensible. La conclusión que se debe sacar no es, pues, que una opinión vale como cualquier otra, sino que el conocimiento no descansa en la sensación, sino en el entendimiento (163a ss.), y que no es posible cambiar las opiniones sin producir primero un cambio en el sujeto que las sostiene:

Yo, efectivamente [dice Protágoras, interpretado por Sócrates] digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas personas y otras hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes. Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni el hombre sabio; al contrario, empleo la palabra «sabio» para designar al que puede efectuar *un cambio* en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. *Y ahora no me persigas [dioke] este principio con tu palabra, antes bien date cuenta más claramente de lo que afirmo.* Recuerda, por ejemplo, lo que se comentó antes, que a un enfermo lo que come le sabe, y es, amargo, a una persona sana, en cambio, le sabe y es lo contrario. Y no vamos a hacer más sabio a ninguno de los dos, ni vamos a acusar tampoco al enfermo de ignorante por mantener tal opinión, ni diremos que el sabio es sabio porque opina de otra manera. Pero hay que efectuar un cambio hacia la otra disposición, porque es mejor. Del mismo modo, también en la educación hay que partir de una disposición [*hexis*] para lograr otra mejor. El médico logra el cambio con medicinas. Pero jamás ha hecho alguien que uno que tiene opiniones falsas las tenga luego verdaderas. Pues ni es posible opinar

sobre las cosas que no son, ni opinar algo distinto a lo que uno experimenta efectivamente, y esto será siempre verdadero. Yo pienso que a aquel que por una insana disposición de su alma tiene opiniones de su misma naturaleza, se le puede hacer que con otra mejor tenga otras mejores; a tales percepciones algunos por ignorancia las llaman verdad; yo las llamo mejores unas que otras, pero jamás más verdaderas (Teeteto, 166d; las cursivas son mías).

Platón se complace en contraponer aquí el lenguaje judicial, que juzga las obras según un deber ser abstracto determinado por la ley, y el lenguaje médico, que opera sobre el ser y atiende a la condición real de los individuos. A los verbos que implican persecución judicial (*diokein*) y acusación judicial (*katagorein*), Platón opone los conceptos de disposición (*hexis*) y cambio (*metabole*). El individuo se encuentra en una determinada condición que es el origen de sus opiniones; por lo tanto, en lugar de apresurarse a condenar estas opiniones, lo que hay que hacer es buscar un cambio en la disposición que las origina. Platón nos invita a sustituir el lenguaje judicial por el lenguaje médico. Al deber ser abstracto y puramente exterior de la norma, Platón le opone el esfuerzo por cambiar la disposición real del sujeto; al ideal moral desmentido todos los días por la inclinación, el cambio en conformidad con lo posible (*dynaton*).

Las opiniones son vistas literalmente como el *fantasma*, la proyección del objeto en la percepción, y reflejan una determinada y efectiva disposición (*hexis*) del sujeto. Esta disposición, y no los fantasmas de la opinión, es lo que habría que cambiar, de acuerdo con la lectura que hace Platón de Protágoras.

En el lenguaje político usual es esta lógica judicial la que se impone, porque se da por buena la idea de que las palabras designan realidades inmutables. La *taxis* económica que orienta la política que practican los Estados no busca educar a los individuos, sino hacer de ellos el fundamento de su poder. El político considera inmutables los comportamientos y las opiniones de la mayoría porque se apoya sobre ellos, y porque no tiene poder para cambiarlos. La ley misma, que pretende incidir sobre los comportamientos y las opiniones, se limita en realidad a aprobar unos y a condenar otros. Igual que la moral, la ley no modifica nada: se limita a institucionalizar y fijar un estado de cosas.

De acuerdo con esta lógica, ha sido la ley de las ciudades la que ha institucionalizado la esclavitud. Aunque Aristóteles y Platón consideran que la esclavitud existe de algún modo por naturaleza, no la consideran natural, en el sentido en que designe una clase dentro de una *taxis*, sino en el sentido de la *physis*, por cuanto depende de disposiciones efectivas de los individuos. La *taxis* fija un estado de cosas en tanto que separa, por ejemplo, a los que son dueños de sí mismos de los que le pertenecen naturalmente a otro. Esa es la lectura que se hace habitualmente de Aristóteles. Pero lo que Aristóteles decía es que nadie es esclavo

por culpa de otro, sino en razón de una disposición efectivamente existente en él. Que Aristóteles distinguía entre *taxis* y *physis* es evidente, por ejemplo, por el pasaje de la *Retórica* en el que distingue entre «acciones injustas» y «acciones de reparación en justicia (ta d' *adikemata kai ta dikaionomata*)» (*Retórica*, I, 13, 1, 1373b), y por el pasaje de la *Ética a Nicómaco* en el que señala lo siguiente:

Hay una diferencia entre el acto injusto [*to adikema*, lo legalmente injusto] y lo injusto (*to adikon*), y el acto justo [*to dikaioma*, el acto de justicia, la reparación legal] y lo justo (*to dikaion*). Lo injusto (*adikon*) lo es por naturaleza (*physei*) o por disposición (*taxei*), y eso mismo, cuando se realiza, es acto injusto [*adikema*, injusto según la ley], pero antes de realizarse aún no lo es, sino solo injusto (*adikon*). Y lo mismo el acto justo [la acción de justicia, *dikaioma*], pero se le llama, más bien, acción justa (*dikaiopraguema*) a la común, y acto de justicia (*dikaioma*) a la reparación de la injusticia (*Ética a Nicómaco*, V, 1135a8 ss.).

Aristóteles señala, a propósito de la injusticia, que esta puede producirse de dos maneras distintas: por naturaleza o por disposición. Lo que es del orden de la *physis* se opone a lo que es del orden de la *taxis*: la *physis* es móvil, dinámica; la *taxis* es fija, estable, definida. El ordenamiento legal tiende, como es obvio, a concebir el delito según la *taxis* (la taxonomía del delito) y no según el orden de la *physis*, que no solamente es también el orden del equivocarse y del aprender, sino que es también el orden propio de la polis. Por eso, Aristóteles señala que, a diferencia de la justicia natural (*to dikaion*) y del acto justo natural (*dikaiopraguema*), que designan propiamente una disposición y una acción espontánea, en el orden legal de la polis lo que se designa como acto justo o acción de justicia (*to dikaioma*) es un movimiento que produce algo, el restablecimiento de un orden. Pero, cuando se trata de la injusticia, más bien ocurre lo contrario: la injusticia legal no constituye un movimiento, sino simplemente la calificación de un acto y de un estado de cosas preexistente.

Adicionalmente, en la *Ética a Nicómaco*, al hablar precisamente de la justicia política, esto es, la que imparte el magistrado en la ciudad (no a nombre propio, sino al servicio de la razón y la igualdad), nos dice Aristóteles que en la casa no hay propiamente justicia, porque los miembros de la casa son propiedad del señor, partes suyas, «y nadie quiere dañarse a sí mismo» (*Ética a Nicómaco*, 1134b10 ss.). Ahora bien, esto es precisamente lo que define la *taxis*: ser una organización de los bienes propios y de lo propio. Y Aristóteles dice en el mismo lugar que la justicia política se aplica más a la mujer que a los hijos y a la propiedad, pues de estos últimos dispone el señor de la casa como de algo propio.

Platón, que en la *República* saca a la mujer de la casa, en las *Leyes* (774e) pone muchos reparos a la institucionalización de la esclavitud. Para el filósofo,

la esclavitud es algo del orden de la *physis* solamente en el sentido en que es el estado inicial del individuo. Así, por ejemplo, en *República VII*, compara, como es sabido, la condición general del género humano, en cuanto a su saber o ignorancia, con la de unos esclavos en el interior de una caverna, presos de su ignorancia más que de las cadenas que los sujetan, y contemplando meros fantasmas de la realidad. El esclavo que se libera no solo accede a la contemplación de lo verdadero, sino que está llamado a retornar para intentar la liberación de sus compañeros.

Recuérdese, además, que, en el *Menón*, es un esclavo el discípulo con el que Sócrates pone a prueba su idea del aprender como activación de un conocimiento previo, y que, en el *Teeteto*, todo el diálogo a propósito de la naturaleza del conocimiento y el aprender es leído por un esclavo. Platón no solamente pone al esclavo en situación de aprender, sino que parece considerar que a nadie más que a él le conviene el leer y el aprender. La orden que da Euclides a su esclavo en el *Teeteto* — «Anda, esclavo [*pai*, ambiguamente, “muchacho” y “esclavo”], toma el libro y lee (*alla, pai, labe to biblion kai lege*)» (*Teeteto*, 143c)— parece dirigida a todo el género humano.

Lo que se le ordena al esclavo no es ser esclavo, sino escuchar el logos, prestarse a la atención de una lectura. La obediencia del esclavo está al servicio de su liberación. Aquello que escucha el esclavo no es una orden que le viene de afuera, sino su propia voz, con la que hace audible un logos en parte extraño, en parte ya propio, porque habla en su propia lengua. Y en lengua griega lo que se le ordena no es solamente leer el libro, sino tomarlo, aprehenderlo, según esa lógica del *labein* presente en varios pasajes del *Teeteto* y que, después de Platón, fue explotada por los estoicos.

La obediencia es obediencia, pero obedecen de una manera distinta el que se pliega al capricho de sí mismo o de otro y el que atiende al logos («Si atienden no a mí, sino al logos, estarán de acuerdo conmigo en que la sabiduría consiste en que todas las cosas son una» (Fragmento 50), dice Heráclito). La obediencia al cuerpo, a la letra, trae la muerte; la obediencia al logos, al lenguaje- pensamiento que enuncia lo justo, no deja de ser obediencia, pero no se agota en su ser obediencia, porque constituye ya la libertad misma. De modo que en Platón la obediencia del esclavo no lo opone radicalmente a su libertad. Obediencia y libertad se sostienen mutuamente, análogamente a como lo hacen la creencia y el pensamiento.

3. DE PLATÓN A PABLO

Creo encontrar en Pablo esta misma lógica. Al haber sustituido el régimen de la ley por el régimen de la obediencia (o de la fe), pareciera que Pablo sustituye el orden de la ciudad por el de la casa y la libertad por la esclavitud. Pero no hay tal sustitución, por dos razones: la primera, porque la ley — como vimos con

Aristóteles— solo sirve al que ya es libre y al que ya está en la justicia (a los demás solo puede aportarles juicio y condenación); la segunda, porque la obediencia que proclama Pablo no es la obediencia a un hombre, sino la obediencia a un Mesías que lleva en sí la muerte y la negación, a un verbo tachado, a un logos que no es servidumbre y letra muerta, sino liberación: «Pues ¿qué? ¿Caeremos en el error porque no estamos bajo la ley (*nomos*), sino bajo la gracia (*chatis*)?; De ningún modo! ¿No sabéis que al ofreceremos a alguno como esclavos para obedecerle (*eis hypakoen*), os hacéis esclavos de aquel a quien obedecéis: bien del error, para la muerte, bien de la escucha (*hypakoes*) para la justicia?» (Romanos, 6, 15-16).

Lo que parece redundante y asimétrico en el texto griego de este pasaje no lo es en absoluto. Todo depende de que la misma palabra, *hypakoe*, designa a la vez la obediencia y la escucha. Quien se pone al servicio de alguien como esclavo, se somete, pero solo en tanto que esa entrega es obediencia y no escucha. La obediencia/escucha (*hypakoe*) produce un fruto distinto, dependiendo de aquello a lo que atiende: si es obediencia al error, es muerte; si es obediencia al servicio de la escucha, es justicia. La asimetría consiste en que, en relación con el error, hay un complemento directo: se obedece algo, el error; en el otro caso, ese complemento directo falta, y la construcción de la frase parece tautológica: la obediencia (sometimiento) es obediencia a la obediencia (escucha). El llamado de Pablo va, pues, de la obediencia a la escucha, solo que no nos hace mención del objeto específico de esa escucha. La razón es que la escucha en sí misma es liberación, mientras que el sometimiento no depende del objeto, ni de una verdad que se ausenta o se presenta, sino de la manera como se escucha. La enseñanza no consiste, entonces, en poner la verdad ante los ojos, porque ya está ante los ojos; la enseñanza consiste en enseñar a atender.

Si Pablo hubiera sido menos filósofo, habría dicho de un modo muy claro y comprensible algo como esto: la escucha del error es muerte; la escucha de la verdad es promesa de justicia. Pero entonces habría caído en un dualismo metafísico: habría para él dos mundos separados y discernibles de antemano, el de la verdad y el del error, el del bien y el del mal, el de lo justo y el de lo injusto. Pero precisamente esta simpleza es la que está a la base del legalismo judío, que Pablo critica. A las oposiciones vida-muerte, verdad-falsedad, Pablo les opone la imagen, unitaria y ambigua, de un Mesías muerto y resucitado, cuya palabra es obediencia para la muerte, o escucha para la vida y la justicia (compárese con el Fragmento 63 de Heráclito).

Pablo nos dice que, a diferencia de la obediencia al error, que sigue una lógica causal y necesaria, la obediencia al logos, es decir, la escucha auténtica, abre la posibilidad de ese acontecimiento inesperado en el que consiste la justicia. La justicia excede todo cálculo en razón de la equivocidad del logos que apunta lo mismo a

la justicia que al error. La misma palabra es vida y muerte a la vez, de modo que literalmente la verdad no tiene lugar. Es lo que afirmaba ya Heráclito cuando decía que todo es uno, que no hay dos mundos sino uno solo, y que el bien y mal son uno. Esa coexistencia del bien y del mal la ilustra Heráclito con un ejemplo que después va a retomar Aristóteles: que las mismas cosas que se utilizan para agredir y torturar, las usan los médicos para curar (Heráclito, Fragmento 58). Como no hay dos mundos contrapuestos, el auténtico sentido de la enseñanza no es aportar preceptos, sino transformación. Y esto es lo que dice Heráclito hablando de los misterios: que lo que para unos es muerte, para otros es remedio (transformación) (Fragmento 68; Colli, 2010, p. 96, A106). Igualmente, para Pablo, el signo es muerte, porque es algo inanimado, pero al mismo tiempo es vida porque está llamado a la animación de la justicia. Y de nuevo, Heráclito, en lugar de la *taxis* (Fragmento 1) que opone en clases diversas los contrarios, prefiere distinguir animación y muerte, sueño y vigilia: «Es siempre uno y lo mismo en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo anciano. Lo primero se transforma en lo segundo, y lo segundo de nuevo en lo primero» (Fragmento 88).

El discurso filosófico no se rige, pues, tanto por el orden de algún modo espacial de las clasificaciones, cuanto por el tiempo del acontecimiento, que distingue en un antes y un después. En el orden económico, que es también el de la ley, los hombres se salvan o se condenan por sus obras: unas buenas, otras, malas. La pena y la recompensa son salario, como dice Pablo. Pero en el ámbito de la justicia, en el que las cosas no funcionan de acuerdo con una *taxis*, según un orden preestablecido y previsible, sino que parecen cambiar y contener cada una en sí misma su inverso, solo cabe el don, la salvación por la gracia: «Pues el salario (*opson*) del error es la muerte; pero el don gratuito de Dios, la vida eterna en Jesús [...]» (*Romanos*, 6, 23).

Opson es el acompañamiento, el complemento cocinado del pan. Tanto en el error como en la obediencia hay un complemento inesperado. El error no es una cosa que se elige. También el que se equivoca deseaba acertar. La palabra «error (*hamartia*)», a diferencia de la palabra «pecado», designa más bien algo con lo que uno se encuentra, un acontecimiento más o menos inesperado. Platón y Aristóteles nos dicen de común acuerdo que todos deseamos el bien, pero no siempre somos capaces de reconocerlo o tenemos la potencia para alcanzarlo. En el *Menón*, el joven interlocutor de Sócrates define la virtud precisamente como «el deseo de las cosas bellas [buenas], unido a la capacidad para procurárselas» (77b). El que falla no dice: he aquí que hoy me propongo fallar y equivocarme. Más bien, calcula mal y descubre, desconcertado, que se ha producido una inversión: lo que parecía bueno, le resultó malo; lo que parecía fácil, le resultó difícil; lo que parecía su salvación, terminó siendo su ruina. En el caso de la gracia (*chatis*) opera una lógica similar, pero no idéntica, porque la gracia es precedida por una disciplina de la atención,

del cuidado. En algún momento, los signos se iluminan; en algún momento, se anima y revive lo que parecía muerto; en algún momento, lo que se había simplemente memorizado adquiere sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1920). *Ethica Nicomachea. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Londres: Clarendon.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomachea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005). *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Biblia de Jerusalén (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Colli, Giorgio (2010). *La sabiduría griega III: Heráclito*. Madrid: Trotta.
- Diels, Hermann & Walther Kranz (eds.) (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Band I*. Berlín: Weidmann.
- The Greek New Testament (1975). Edición de Kurt Aland y otros, en cooperación con el Institute for New Testament Textual Research, Münster. Londres: United Bible Societies.
- Heráclito (1977). *Fragmentos*. Traducción del griego de Luis Farre. Madrid: Aguilar.
- Platón (1967). *Platonis Opera. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Edición de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1977). *Teeteto o de la ciencia*. Traducción de José Antonio Míguez. Madrid: Aguilar.
- Platón (1990). *Teeteto o sobre la ciencia*. Edición bilingüe, traducción y notas de Manuel Balasch. Barcelona- Madrid: Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia.
- Platón (2000). *La república*. Versión de Antonio Gómez Robledo. Ciudad de México: UNAM.
- Platón (2004). *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thompson, Seymer (1937). *The Meno of Plato*. Londres: Macmillan.

SERÁ PRECISO DE NOVO FALAR DE HUMANISMO?

Marcelo Perine, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

1. UM CONFLITO DE HUMANISMOS: ISÓCRATES CONTRA PLATÃO

A expressão «conflito de humanismos», ponto de partida para a presente reflexão, é inspirada na obra de Enrico Berti sobre a filosofia do primeiro Aristóteles (Berti, 1997, pp. 89-95). O autor mostra que a rivalidade entre as diferentes concepções da educação, representadas por Isócrates e Platão, constituiu um verdadeiro conflito de humanismos, que ocupou o centro da vida cultural ateniense do século IV a.C.

O ponto de discórdia estava na concepção da educação ideal. Para Isócrates esta seria constituída pela retórica, ou seja, pela arte dos discursos, no seu entender a única capaz de exprimir os conteúdos ético-políticos necessários à formação dos jovens atenienses. Isócrates reivindicava para si o título de mestre de filosofia por considerar sua arte retórica como a verdadeira filosofia, contrariamente ao que pensava Platão, para quem a verdadeira filosofia chamava-se dialética, uma ciência com objeto e método próprios. Conforme observou Berti: «Enquanto Platão na *República* prescreve aos seus futuros governantes sobretudo o estudo da matemática, que serve para separar-se do mundo da experiência e para elevar-se ao inteligível, Isócrates, ao contrário, exorta Nicocles ao estudo da história, justamente porque este serve para adquirir uma grande experiência» (Berti, 1997, p. 91).

Esta polémica é evocada no início da minha reflexão por duas razões. Em primeiro lugar porque não se pode falar de humanismo sem fazer alguma referência a Isócrates, considerado por muitos como o pai da cultura humanística. É sintomático, como observou Werner Jaeger, que, a partir do Renascimento, Isócrates se tenha destacado mais que qualquer outro mestre da Antiguidade, influenciando enormemente a prática pedagógica do humanismo. Em segundo lugar porque, ainda segundo uma observação de Werner Jaeger, a dialética histórica do ideal

de cultura que se desenrola no diálogo entre Platão e Isócrates, «apesar de todas as mesquinhas humanas da polêmica, encerra um valor permanente» (Jaeger, 1995, p. 1080). Com efeito, Jaeger sustenta que, para os educadores atuais, a essência do humanismo é, substancialmente, a continuação da linha retórica da cultura antiga e que a história do humanismo vai muito mais longe do que se pensa, pois abrange a totalidade das repercussões da *paideia* grega. Escreve Jaeger: «Encarada desta forma, a consciência da autêntica *paideia* dos Gregos converte-se diretamente na autocrítica do humanismo erudito dos tempos modernos» (p. 1062).

Sem precisar tomar partido no conflito entre Isócrates e Platão, a sua evocação pretende chamar a atenção para o fato de que qualquer reflexão sobre «a descoberta da humanidade» na nossa tradição de pensamento deve nos remeter a uma consideração sobre «a nossa posição perante os Gregos», conforme o título de um estudo muito esclarecedor de Bruno Snell sobre as origens do humanismo ocidental (1992, pp. 325-342). É justamente por isso que pretendo partir de uma breve consideração sobre dois pontos fundamentais do legado grego ao nosso humanismo, para refletir em seguida sobre três expressões de um conflito atual que, a meu ver, pode ser interpretado como um conflito de humanismos.

2. O LEGADO GREGO AO NOSSO HUMANISMO

O primeiro ponto da herança grega em nosso humanismo para o qual chamo a atenção refere-se à ideia de homem, ao mesmo tempo matriz e produto da *paideia* grega. Com efeito, foi uma ideia ou um ideal de homem que inspirou todo o conjunto de procedimentos práticos e teóricos constitutivos da genuína *paideia* grega. De acordo com a aguda observação de Werner Jaeger, o específico da *paideia* grega, em contraste com a forma de vida dos povos orientais, foi o fato de se ter constituído em torno de uma ideia de homem, isto é, em torno de uma imagem de homem genérico na sua validade universal e normativa, à qual aspiravam todos os educadores, poetas, artistas e filósofos. Os gregos adquiriram progressivamente a consciência de que o processo de educação consistia «na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade» (Jaeger, 1995, p. 15), em função de uma ideia ou ideal de homem que não se formou como esquema vazio, mas como forma viva gerada no espaço e no tempo a partir das realizações daquele povo.

Ora, a ideia de homem que se revela na *paideia* grega é a do homem político, isto é, o homem sempre vinculado a uma comunidade constituída, ao mesmo tempo condição para a sobrevivência dos indivíduos e lugar do exercício efetivo do que os gregos designaram como a especificidade humana, a saber, sua capacidade discursiva. Neste sentido, as concepções de Platão e de Aristóteles a respeito da origem das cidades somam-se para apresentar o segundo ponto do

legado grego ao nosso humanismo. No segundo livro da *República* (369a-c), Platão recorre a um mito para descrever o surgimento das cidades, e afirma que elas nascem porque cada um de nós não é autossuficiente, mas necessitado de muitas coisas que só podem ser conseguidas com a ajuda dos outros. No primeiro livro da *Política* (2, 1253a6-19), Aristóteles afirma que o homem é um «animal de cidade» (a expressão para traduzir o grego *anthropos phusei politikon zoon* foi extraída de Cassin, 2000, p. 49), vale dizer, um animal produzido pela natureza com a capacidade de falar e de agir de acordo com essa capacidade discursiva e, acima de tudo, um animal capaz de se servir da palavra para formular noções universais como o bem e o mal, o justo e o injusto, o útil e o danoso, cuja posse comum constitui a família, primeira expressão da natureza política do homem, e a cidade, expressão mais elevada da sua naturalidade política.

Subjacente à explicação mítica da origem das cidades em Platão estão os dados antropológicos da incapacidade original de prover sozinho à própria subsistência e da capacidade de estabelecer laços cooperativos para adquirir os bens comuns que venham a garantir a sobrevivência de todos. Do mesmo modo, na afirmação aristotélica de que a posse comum de noções universais é o que está na origem da família e da cidade, encontra-se o dado antropológico da capacidade de criar relações de igualdade e de agir em conjunto segundo normas ou noções universais partilhadas. Portanto, a dimensão política da ideia grega de homem é afirmada como natural, revelando-se, por um lado, a partir das necessidades de conservação e desenvolvimento da própria vida física e, por outro, a partir da habilidade para estabelecer relações e empreender ações em conjunto, de acordo com procedimentos próprios da vida associada.

A ideia de homem e a ideia de cidade estão, portanto, profundamente vinculadas na cultura grega, e o vínculo entre elas é estabelecido pela educação. Com efeito, era pela educação que se podia fazer com que as capacidades naturais se tornassem possibilidades realizadas, vale dizer, era a educação que permitia que uma concepção da natureza humana em estado bruto pudesse ser conduzida a uma ideia da natureza humana tal como ela poderia ser se realizasse o seu ideal, isto é, o seu *telos* (MacIntyre, 1985, pp. 51ss.).

A concepção teleológica da natureza humana se traduzia, em termos de compreensão da sociedade, na ideia de bens partilhados e de bens de excelência, juntamente com a ideia de justiça de merecimento que regia as relações no interior da comunidade. Essa concepção informava uma compreensão da sociedade segundo o modelo predominantemente cooperativo, muito embora também se encontrem no pensamento de Platão e de Aristóteles traços do que virá a ser o modelo conflitivo de compreensão da sociedade (Höffe, 1991, pp. 280-233). Esta observação pretende simplesmente afirmar que a predominância, na antropologia política e na sociologia

modernas, de uma concepção do homem como ser de conflito, mais do que de cooperação, não torna obsoleta a concepção clássica do homem, da qual decorre uma compreensão da sociedade como comunidade moral estruturada em torno de noções universais, de bens partilhados e de justiça.

São estes os dois pontos que destaco neste momento, com vistas à reflexão que pretendo desenvolver em seguida sobre três facetas da crise contemporânea na qual, acredito, está em jogo um conflito de humanismos: um que se reporta ao legado grego e se empenha em revitalizá-lo diante dos novos desafios propostos pela nossa contemporaneidade, o outro que pretende responder a estes mesmos desafios a partir de outra ideia de homem e de sociedade.

3. O CONFLITO ATUAL DE HUMANISMOS

Apresento agora, brevemente, três expressões de um conflito atual que pode ser caracterizado como um conflito de humanismos. Vou me referir, em primeiro lugar, ao conflito em torno da ideia de homem; em segundo lugar, ao conflito em torno da concepção da sociedade e, finalmente, ao conflito em torno da tarefa fundamental do Estado.

3.1. Indivíduo *versus* cidadão

Grande parte dos críticos da modernidade está de acordo em afirmar que o individualismo se transformou na ideologia dominante do nosso tempo. Já nos anos 1930, Emmanuel Mounier, juntamente com o grupo *Esprit*, se empenhava em distinguir entre o personalismo e o individualismo, a pessoa e o indivíduo, definindo a pessoa como uma capacidade de se descentrar para se tornar disponível ao outro, e o indivíduo como um mundo fechado cujo único interesse consiste em reivindicar suas seguranças egoístas. Mounier chegou mesmo a afirmar que o individualismo não era apenas uma moral, mas acima de tudo uma «metafísica da solidão integral, a única que nos resta quando perdemos a verdade, o mundo e a comunidades dos homens» (Mounier, 1963, pp. 158ss.; ver também Lacroix, 1972).

Considerado como uma moral, o individualismo se inscreve, por um lado, na linha de continuidade do movimento filosófico desencadeado pelo Iluminismo europeu e, por outro, no interior do Liberalismo como tradição de pensamento político que, a partir do século XIX, pretendeu ser uma alternativa ao pensamento republicano (Petit, 1996, pp. 826-833). Segundo Alasdair MacIntyre (1988, pp. 326-348), o grande projeto do Liberalismo de criar uma ordem social na qual os indivíduos se emancipassem da contingência e da particularidade da tradição, pelo recurso a normas genuinamente universais e independentes dela, não foi uma invenção de filósofos, mas da sociedade liberal moderna e individualista.

Uma das novidades do projeto liberal consistiu em difundir uma nova mentalidade que concebia os bens humanos exclusivamente em termos de preferências pessoais expressas em primeira pessoa, formuladas como razões para agir. A generalização desta mentalidade ocorreu em harmonia com os procedimentos dos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal, de modo que esses novos procedimentos no domínio público, aliados à nova mentalidade no domínio privado, acabou definindo um novo artefato social e cultural, que é «o indivíduo», um ser que só raciocina como indivíduo, vale dizer, motivado exclusivamente por suas preferências pessoais.

Intimamente ligada a esta concepção do pensamento e da ação moral, está a concepção liberal da ordem justa, cujo bem supremo se reduz à manutenção continuada da ordem social e política liberal. A astúcia do Liberalismo estaria na sua capacidade de ocultar aos nossos olhos que os argumentos oferecidos por ele em favor da sua concepção dos bens humanos só são decisivos num horizonte moral totalmente desprovido de qualquer concepção finalista do bem e, conseqüentemente, de qualquer concepção de um bem supremo (sobre a obra de MacIntyre ver: Perine, 1992; Carvalho, 2011).

Ora, o que temos aqui é um verdadeiro conflito de humanismos: por um lado o que se reporta ao legado dos gregos na origem da nossa tradição cultural e, por outro, a nova concepção do homem forjada no interior da recente tradição liberal. Com efeito, parece-me que são dois modos radicalmente opostos de conceber o ser humano e seu modo de raciocinar com vistas à ação: num deles o indivíduo raciocina exclusivamente como indivíduo, no outro raciocina como cidadão; num deles o indivíduo interpreta seus bens em termos de preferências pessoais, no outro busca seu bem no horizonte de um bem comum partilhado com a comunidade à qual está vitalmente ligado por laços de dependência e cooperação, ao mesmo tempo que pela posse comum de noções universais como as de bem e de justiça.

3.2. Comunidade moral versus sociedade global

Quer estabeleçamos a origem da sociedade moderna na passagem das economias-mundo para a economia mundial (Braudel, 1996), quer fixemos o seu nascimento no bojo da grande crise espiritual que abalou a Europa no século XVII (Mousnier, 1960), quer, ainda, tomemos como ponto de referência a Revolução Industrial que se inicia na Inglaterra a partir de 1750, o que permite aplicar à nossa sociedade o adjetivo «moderno» é o desenvolvimento de uma nova forma do trabalho social que, por força do seu princípio, se contrapõe radicalmente à antiga forma do trabalho social. O que distingue a moderna forma do trabalho social é o fato de se ter tornado universal, de modo que a sua técnica é a mesma em todas as sociedades

consideradas modernas. É evidente que a universalização da nova forma do trabalho social não pode ser compreendida como um epifenômeno do capitalismo industrial, mas como a expressão material da sua lógica interna (Hobsbawm, 1979).

O trabalho social moderno se tornou o sagrado da sociedade moderna (Weil, 2011, pp. 73-158). Ora, esse novo sagrado é cultuado na sociedade moderna sob a forma de uma «trindade». Com efeito, a sociedade moderna, em primeiro lugar, é calculista, pois tudo nela é justificado por meio de um cálculo que demonstre a ampliação do domínio do homem sobre a natureza. A sociedade moderna, em segundo lugar, é materialista, porque nas decisões tomadas no seu interior só os fatores materiais são levados em conta. Finalmente, a sociedade moderna é mecanicista porque todos os problemas que surgem no seu interior devem ser transformados em problemas de método de trabalho e de organização segundo as regras de funcionamento da sociedade, entendida como um mecanismo social.

No interior dessa sociedade o produto social é distribuído de maneira desigual, mas o mecanismo social age sempre da mesma maneira sobre os indivíduos, obrigando-os a pôr à disposição da sociedade todas as suas forças físicas e/ou intelectuais. A competição se torna a «regra de ouro» da sociedade, obrigando os indivíduos a não fazer aos outros o que eles gostariam que os outros lhes fizessem. Na competição pela participação no produto social, os indivíduos devem se considerar como objetos a serem valorizados e devem atribuir-se o mais alto grau possível de utilidade. A regra de conduta imposta aos indivíduos é confirmada pelo sucesso, enquanto o fracasso fica sob a responsabilidade do indivíduo, pelo fato de não ter seguido ou não ter podido seguir a regra de conduta válida no interior do mecanismo social. Para a sociedade, pouco importa se o indivíduo podia ou não podia seguir a «regra de ouro» da sociedade. O único princípio absolutamente inquestionável que rege a vida dos indivíduos na sociedade é o da eficácia.

Esta imagem da sociedade moderna, aqui sumariamente descrita, sofreu sensíveis transformações após a Segunda Guerra Mundial, em consequência da progressiva imposição do modelo neoliberal a partir dos centros de poder do capitalismo avançado. A lógica do modelo neoliberal não é mais que um refinamento da lógica da eficácia, que comandou o processo de modernização das sociedades ocidentais. Quando o fundador do neoliberalismo, Friedrich von Hayek, afirmou que a desigualdade era um valor positivo, até mesmo imprescindível, do qual as sociedades ocidentais estavam carentes; ou quando reconheceu que a democracia em si mesma nunca tinha sido um valor central do neoliberalismo, ele estava simplesmente contribuindo para a transformação da lógica imanente ao moderno mecanismo social em movimento ideológico de escala mundial, pela transformação daquela lógica em «corpo de doutrina coerente, autoconsciente,

militante, lucidamente decidido a transformar todo o mundo à sua imagem, em sua ambição estrutural e sua extensão internacional» (Anderson, 1995, p. 22).

Segundo o economista Gabriele Muzio (1999, p. 136), um dos mais refinados produtos da ideologia neoliberal é o processo de globalização da economia atualmente em curso. No centro deste processo encontram-se dois conceitos fundamentais para a compreensão do fenômeno: o de escala e o de utilidade individual, que devem ser considerados em conjunto. Em primeiro lugar, porque os dois conceitos se baseiam na ideia de quantificação como único indicador para medir o sucesso individual e o do sistema como um todo. Em segundo lugar, porque a ideia de utilidade se tornou o fundamento de um sistema unificado de preferências constituído exclusivamente por bens materiais tangíveis, que não admite alternativas.

Se confrontarmos estas observações com as que fiz acima sobre a nova concepção do indivíduo e sobre o individualismo produzido pela ideologia liberal, bem como sobre a «trindade» dominante na sociedade moderna —o cálculo, a matéria e o mecanismo—, torna-se evidente que o processo de globalização, cujas características mais salientes são a homogeneização do mundo e a glorificação da tecnologia, representa «a realização acabada e a perfeição do projeto de modernidade e de seu paradigma de progresso» (Muzio, 1999, p. 139).

No meu entender, também aqui nos encontramos diante de um conflito de humanismos, dado que estão subjacentes a esse processo uma ideia de homem e uma concepção da sociedade humana. Em primeiro lugar porque as ideias de quantificação e de utilidade, que estão no centro da ideologia neoliberal, obrigam a pensar que tudo o que não puder ser reduzido a bens materiais de consumo não poderá ser incluído no sistema unificado de preferências fundado, justamente, sobre aquelas ideias de utilidade e de quantidade. Assim, segundo a lógica implacável da ideologia neoliberal, as motivações, individuais e grupais, provenientes de um sistema de crenças ou de um sistema de valores morais não quantificáveis estão condenadas senão à extinção, pelo menos à impossibilidade de dirigir a ação humana.

Além da desvalorização de tudo o que não é quantificável ou utilitário, a homogeneização do mundo decorrente do processo de globalização é acompanhada pelo menosprezo a tudo o que for local, particular ou regional, considerados como incapazes de se adequar à concepção global atualmente dominante. Portanto, a ação conjunta dos conceitos de utilidade e de escala acaba provocando, senão a eliminação, pelo menos a marginalização de tudo o que resiste à redução do mundo a uma visão global unificada. Ora, o local, o particular, o regional, numa palavra, tudo o que se refere à moral e à tradição das comunidades humanas não tem lugar num mundo que avalia a realidade unicamente em termos de escala.

Estamos diante de um conflito de humanismos porque a força propulsora do caráter tecnológico da globalização é, ainda segundo Gabriele Muzio, «a ideologia da onipotência, baseada na crença na capacidade ilimitada da tecnologia desenvolvida pelo homem de superar qualquer obstáculo» (Muzio, 1999, p. 139). Ora, a ideologia da onipotência está na origem da atitude agressiva, dominadora e predatória da natureza, que caracteriza as sociedades modernas submetidas ao domínio da tecnociência. Para os que não sucumbiram ao pseudo-humanismo da ideologia dominante, a questão que se coloca é a mesma que, segundo Lima Vaz, se levanta no horizonte filosófico na aurora do século XXI, a saber, a pergunta se a tecnociência, transformada em norma regente do nosso existir, poderá acolher e explicar as dimensões não quantificáveis da vida humana, como as que se revelam na experiência religiosa ou na experiência moral da humanidade (Lima Vaz, 1998).

3.3. Eficácia *versus* justiça

Finalmente, nos diferentes modos de compreender e resolver o problema fundamental do Estado moderno também subjaz um conflito de humanismos. Esse problema foi formulado com grande lucidez por Éric Weil em termo de exigência de conciliação do justo com o eficaz, isto é, da moral viva da comunidade com a racionalidade que se impôs na sociedade, e exigência de conciliar a justiça e a eficácia com a razão, entendida como «possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos» (Weil, 2011, p.238).

O que se vê na maioria dos países latino-americanos nas últimas décadas é uma clara opção pela lógica da eficácia e um escandaloso menosprezo pelas exigências da justiça. A adoção de políticas de caráter abertamente neoliberal levou ao que Robert Kurz chamou de «totalitarismo econômico», que «nada mais é do que a própria essência do liberalismo» (Kurz, 1999, p. 9). A aviltante submissão do político ao econômico, bem como a redução do econômico aos conceitos de escala e de utilidade, cujo único fim é a acumulação sem fim, traduzem a escandalosa inversão entre meios e fins e até mesmo a perda da noção de fim no horizonte da vida humana individual e social.

É evidente que as respostas à exigência de conciliação da eficácia com a justiça serão diferentes, e até mesmo opostas, em função das ideias de homem e de sociedade humana subjacentes às concepções de políticas econômicas e sociais. É evidente que a conciliação do justo com o eficaz será diferente, segundo se tenha uma concepção do desenvolvimento como liberdade, para evocar aqui o título de um dos livros do Prêmio Nobel de economia, Amartya Sen (2000), ou uma concepção do desenvolvimento como processo de concentração de riqueza em benefício de uma minoria que, para manter um estilo de vida calcado no dispêndio

crescente de recursos não renováveis, submete a maioria da humanidade a formas degradantes de exclusão das mais elementares condições de sobrevivência.

Um parágrafo extraído do capítulo sobre a «Nova concepção do desenvolvimento» do livro *Brasil*, a construção interrompida de Celso Furtado traduz brilhantemente o conflito de humanismos subjacente aos diferentes modos de resolver a exigência de conciliação da justiça com a eficácia.

O desafio que se coloca no umbral do século XXI é nada menos do que mudar o curso da civilização, deslocar o seu eixo da lógica dos meios a serviço da acumulação, num curto horizonte de tempo, para uma lógica dos fins em função do bem-estar social, do exercício da liberdade e da cooperação entre os povos. Devemos nos empenhar para que essa seja a tarefa maior dentre as que preocuparão os homens no correr do próximo século: estabelecer novas prioridades para a ação política em função de uma nova concepção do desenvolvimento, posto ao alcance de todos os povos e capaz de promover o equilíbrio ecológico. O objetivo deixaria de ser a reprodução dos padrões de consumo das minorias abastadas para ser a satisfação das necessidades fundamentais do conjunto da população e a educação concebida como desenvolvimento das potencialidades humanas nos planos ético, estético e da ação solidária. A criatividade humana, hoje orientada de forma obsessiva para a inovação técnica a serviço da acumulação econômica e do poder militar, seria dirigida para a busca da felicidade, esta entendida como a realização das potencialidades e aspirações dos indivíduos e das comunidades vivendo solidariamente (Furtado, 1992, pp. 76-77).

A esta penetrante análise de um dos mais destacados economistas brasileiros, feita no início dos anos 1990, fazem eco, quase vinte e cinco anos depois, as palavras de papa Francisco na carta encíclica *Laudato si'*. Peço a benevolência do leitor para citar quase na íntegra o número 109 do capítulo III, intitulado «Raiz humana da crise ecológica». Escreve o Papa Francisco:

O paradigma tecnocrático tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política. A economia assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano. [...] Não se aprendeu a lição da crise financeira mundial e, muito lentamente, se aprende a lição do deterioramento ambiental. Nalguns círculos, defende-se que a economia atual e a tecnologia resolverão todos os problemas ambientais, do mesmo modo que se afirma [...] que os problemas da fome e da miséria no mundo serão resolvidos simplesmente com o crescimento do mercado. [...]. Aqueles que não o afirmam em palavras defendem-no com os fatos, quando parecem não se preocupar com o justo nível da produção, uma melhor distribuição da riqueza, um cuidado responsável do meio ambiente

ou os direitos das gerações futuras. Com os seus comportamentos, afirmam que é suficiente o objetivo da maximização dos ganhos. Mas o mercado, por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social. Entretanto temos um «superdesenvolvimento dissipador e consumista que contrasta, de modo inadmissível, com perduráveis situações de miséria desumanizadora», mas não se criam, de forma suficientemente rápida, instituições econômicas e programas sociais que permitam aos mais pobres terem regularmente acesso aos recursos básicos. Não temos suficiente consciência de quais sejam as raízes mais profundas dos desequilíbrios atuais: estes têm a ver com a orientação, os fins, o sentido e o contexto social do crescimento tecnológico e econômico (Francisco, 2015).

4. CONCLUINDO

A presente reflexão partiu de um conflito paradigmático entre as concepções de Isócrates e de Platão da educação ideal e da ideia de homem que a devia orientar. Ao final deste percurso, creio ter apontado indícios de outro conflito no qual se defrontam um humanismo inspirado na herança grega, assumida e transformada no interior da tradição cristã, e um pseudo-humanismo que pretendeu recriar a ideia de homem em termos de indivíduo, no interior da tradição liberal, com os consequentes desdobramentos na concepção da sociedade e das tarefas do Estado.

As três figuras do atual conflito de humanismos, esboçadas nesta reflexão, indicam que os desafios que se apresentam ao humanismo de inspiração cristã são, certamente, maiores do que os enfrentados pelo humanismo grego do século IV a.C. O individualismo como ideologia, o liberalismo transformado em tradição e a ideologia neoliberal em escala global representam uma compreensão do homem e dos bens da vida humana radicalmente oposta ao humanismo cristão.

O que está em jogo nesse conflito não é apenas a sobrevivência de uma tradição de pensamento. Dependendo da direção em que se resolva o atual conflito de humanismos, ainda se poderá falar de cidadãos, de relações cooperativas, de bens partilhados, de comunidades morais, de ideais de justiça e de felicidade como a realização das potencialidades e aspirações de indivíduos e comunidades vivendo solidariamente. Caso contrário, será preciso aceitar a dominação dos novos bárbaros, que já não espreitam nossas fronteiras, mas nos governam há muito tempo.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, Perry (1995). Balanço do neoliberalismo. Em Emir Sader e Pablo Gentili (eds.), *Pós- neoliberalismo. As políticas sociais e os Estado democrático* (pp. 9-23). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Aristóteles (1998). *Política*. Tradução de A. Campelo Amaral e C. de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Veja de Lisboa.
- Berti, Enrico (1997). *La filosofia del «primo» Aristotele*. Presentazione di Giovanni Reale. Milão: Vita e Pensiero.
- Braudel, Fernand (1996). *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. Volume 3. O Tempo do Mundo*. Tradução de Telma Costa, revisão de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes.
- Carvalho, Helder B.A. de (2011). *Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*. Teresina: EDUFPI.
- Cassin, Barbara (2000). *Aristóteles e o Logos. Contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola.
- Francisco I (2015). *Laudato si?. Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Edições Loyola.
- Furtado, Celso (1992). *Brasil, a construção interrompida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hobsbawm, Eric (1979). *A era do capital – 1848-1875*. Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Höffe, Otfried (1991). *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia do direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes.
- Jaeger, Werner (1995). *Paidéia. A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.
- Kurz, Robert (1999). Totalitarismo econômico. Caderno Mais! *Folha de S. Paulo*, 22 de agosto.
- Lacroix, Jean (1972). *Le personnalisme comme anti-idéologie*. Paris: PUF.
- Lima Vaz, Henrique Cláudio de (1998). Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. *Síntese Nova Fase*, 25(80), 19-42.
- MacIntyre, Alasdair (1985). *After virtue. A Study in Moral Theory*. Londres: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mounier, Emmanuel (1963). *Oeuvres I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Mousnier, Roland (1960). *História geral das civilizações. Tomo IV. Os séculos XVI e XVII*. Tradução de Vítor Ramos e J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

- Muzio, Gabriele (1999). A globalização como estágio de perfeição do paradigma moderno: uma estratégia possível para sobreviver à coerência do processo. Em Francisco de Oliveira e Maria Célia Paoli (eds.), *Os sentidos da democracia. Políticas do dissenso e hegemonia global* (pp. 133- 161). Petrópolis: Vozes.
- Perine, Marcelo (1992). Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. *Síntese Nova Fase*, 19(58), 391-412.
- Petit, Philippe (1996). Libéralisme. Em Monique Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (pp. 826-833). Paris: PUF.
- Sen, Amartya (2000). *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras.
- Snell, Bruno (1992). *A descoberta do espírito*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Weil, Éric (2011). *Filosofia política*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

¿SOCIALISMO LIBERAL? REFLEXIONES EN TORNO AL LIBERALISMO POLÍTICO Y AL COMUNISMO EN UNA ERA POSTSECULAR

Martín Valdez Oyague, Universidad San Ignacio de Loyola, Perú

«Los filósofos [apunta Marx] no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 2015c, p. 109). Ciertamente no podría Marx estar refiriéndose, con dicha frase, a Platón, quien arriesgó su vida en más de una oportunidad, viajando a Sicilia e intentando que el gobierno y la verdadera filosofía coincidieran en una y la misma persona. Se trata, pues, no solo de encontrar una forma de asociación en la que y gracias a la cual, como precisaba Rousseau, «cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes» (Rousseau, 2007, p. 16), sino de identificar las condiciones que nos permitan alcanzar semejante orden. En la *República*, el filósofo no se preocupa solo de describir la polis perfecta, sino que, ante la insistencia del joven Glaucón, Sócrates se ve obligado a precisar cómo sea posible dicha polis: «a menos que los filósofos gobiernen en los Estados [...]» (473d-e). Un momento cúlpe en la historia de la filosofía, sin lugar a dudas. La solución a la corrupción, a la impunidad, a los abusos, a la violación de derechos, al atropello de libertades, a la pobreza, a la explotación, a la ignorancia, a las guerras, *a todos los males*, llegará cuando los filósofos tomen — ¿tomemos?— el poder.

Lo que está en juego es la necesidad y eventual puesta en práctica de «una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias» (*Carta séptima*, 326a), sin la cual los Estados permanecerán en la corrupción y la injusticia. Se trata de refundar los Estados, de acuerdo con una constitución política verdaderamente justa. Este diagnóstico no proviene de una reflexión desligada de los hechos, sino de la experiencia de un joven Platón, que, tras su gran entusiasmo por participar en la política, quedó profundamente decepcionado al enfrentarse, cara a cara, con la deriva de la democracia ateniense de su tiempo, que había llegado al punto de matar a su maestro, al hombre más justo y sabio de su tiempo.

Parece que Platón, sin embargo, nunca tuvo mucha confianza en el éxito de su empresa. Sin embargo, la posibilidad de «convencer a un solo hombre» y de, en consecuencia, llevar a cabo sus ideas, valía cuanto menos el intento. Reflexionando sobre su experiencia, Platón reconoce que intentar colocar abruptamente a un filósofo en el gobierno sin antes haber cambiado las costumbres de un buen número de los ciudadanos en dirección de la prudencia y la virtud —de modo tal que ya no estén orientadas hacia la distracción, los placeres y el consumo— es una receta para el fracaso. Mas de qué modo sería posible cambiar las costumbres sin dirigir la legislación es una paradoja cuya respuesta escapó al pensamiento y la experiencia del filósofo.

Quiero contrastar la experiencia de Platón con la de otro gran filósofo. Immanuel Kant retoma el proyecto del Estado ideal, bajo la forma de un orden cosmopolita mundial, a saber, la existencia de Estados con constituciones republicanas que distribuyan universalmente el derecho, de la mano de un orden internacional de paz prolongada e indefinida entre dichos Estados. ¿Cómo podemos esperar la realización de este orden? No será sino después de muchos intentos. No es por nada que se trata del problema más difícil al que nos enfrentamos como género humano. Pero, ¿cuál es la evidencia? ¿Donde están los indicios, para empezar, de que esto sea posible? Es la propia naturaleza insociable, egoísta, la tendencia a la guerra, que podemos esperar de cualquier otro, a nivel individual como social, la que nos motiva a entrar en relaciones legales ordenadas.

Kant considera este orden social, al igual que Platón, como una idea. Dicha idea, no obstante, es en última instancia inalcanzable para el ser humano y solo estamos obligados a aproximarnos a ella. No se trata, pues, de alcanzar una sociedad perfecta (una utopía), pero sí de aproximarnos a dicho ideal, el cual mantiene su realidad práctica en tanto se constituye una motivación para las personas, motivación que los impulsa a mejorar sustancialmente el deplorable estado de cosas actual. Seguimos a Kant en este punto fundamental.

Retomando, el que la especie humana pueda acercarse sustancialmente a la idea —es decir, alcanzar un orden legal que garantice que cada persona pueda desarrollar su potencial, lo que incluiría, cuanto menos, garantizar educación y salud de calidad para todos— dependerá de poder redirigir la mayoría de los recursos que actualmente los Estados dedican a la guerra a estos otros rubros. No es poca cosa. Kant nos dice que «solo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos» (2006, p. 13), que habremos de alcanzar, siquiera aproximativamente, el Estado ideal.

Decepciona Kant, quizás, al señalar que las reformas habrán de venir desde arriba, ya que los gobernantes no podrán sino darse cuenta, por propia conveniencia, de lo perjudicial de las guerras para sus propios intereses, buscando entrar así en relaciones legales internacionales, de modo que, poco a poco, irá emergiendo la Ilustración,

entendida a nivel jurídico como «la instrucción pública del [pueblo] respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece» (2006, p. 93). Pero, ¿por qué el progreso tiene que venir desde arriba? Para educar se necesita recursos, un «sueldo digno» para los maestros (2006, p. 98), por ejemplo. Pero en la actualidad, y me refiero tanto a 1795 como a nuestra época, esos recursos, como ya apuntamos, están destinados a la maquinaria bélica. El argumento de Kant, aparentemente, plantea que los gobernantes, poco a poco, se irían volviendo más prudentes —aprendiendo de los errores de Napoleones, Hitlers, Bushes— e irían desapareciendo, así, las guerras ofensivas. Pero Kant no es ingenuo. No hay nada en la naturaleza humana, ni en las circunstancias actuales o previsiblemente futuras, que nos permita afirmar que esto efectivamente se vaya a dar. Se necesita que los gobernantes reformen poco a poco los Estados y eduquen, pero, para ello, necesitan a su vez ser educados.

La superación de la paradoja se da del mismo modo que en el caso de Platón. Dice Kant que es claro que «la esperanza de su progreso [el de la especie humana] solo estriba en una sabiduría desde arriba hacia abajo (que cuando nos es invisible se llama providencia) como condición positiva» (2003, p. 170). Platón, por su parte, señala que será «gracias a un especial favor divino» que los filósofos llegarán a gobernar y cesarán así todos los males para los Estados (*Carta séptima*, 326b). Interpreto que esta forma de expresarse, en ambos filósofos, no responde a la subordinación del destino de nuestra especie a una entidad o naturaleza distinta que la de nuestra propia razón, sino que refiere únicamente a una forma de expresar el límite de nuestro propio entendimiento sobre el tema.

Si podemos hablar de secularización en el contexto de ambos filósofos, tenemos, en el caso de Platón, un gobierno racional que somete a los mitos y dispone de ellos para asegurar la realización y el mantenimiento de la idea. En el caso de Kant, la religión se depura de elementos supersticiosos y prejuicios y cumple un rol unificador del ser humano, dando lugar a un modo de asociación entre seres libres que actúan de forma plenamente humana. La religión no es, en esencia, otra cosa que moralidad.

Tanto en Platón como en Kant encontramos esta *creencia* según la cual es posible que la razón gobierne al ser humano, tanto a nivel individual como social; en última instancia, «a nivel de especie». En esto consiste precisamente la emancipación humana, a saber, la idea de que la realización plena de cada ser humano supone una organización política particular, a saber, «una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos» (Marx, 2015a, p. 135). El más importante aporte en este rubro desde la filosofía lo obtenemos, justamente, desde el materialismo histórico. No se trata de imaginar un orden mejor, más justo, y acomodar la realidad a nuestra idea, sino de encontrar las contradicciones inherentes a la realidad, la lucha de clases en el marco específico

del modo de producción vigente, y sumarnos así al «movimiento histórico», a su vez «expresión de conjunto de las condiciones reales» (Marx, 2015a, p. 128).

El joven Marx, en su respuesta a Bruno Bauer sobre «la cuestión judía», critica el ideal de un Estado político universal, fundado en los valores fundamentales de la Revolución Francesa: la libertad y la igualdad. La secularización a nivel de la política, afirma el joven filósofo, no remueve las causas verdaderas de la alienación del ser humano. En un Estado plenamente secular, donde se respete genuinamente la libertad de pensamiento, de culto y de asociación, la religión no desaparecerá, sino que aparecerá todavía con más fuerza.

La emancipación política, a saber, la realización plena de un Estado donde se respeten los derechos de los ciudadanos concebidos como libres e iguales, es una farsa. Este orden social es tan ilusorio como el reino de los cielos, donde todos somos hijos de Dios. En el Estado político, esta comunidad de ciudadanos libres e iguales, es cierto que participamos de una existencia colectiva. Sin embargo, lo hacemos a nivel de una falsa conciencia. En la realidad, en la sociedad civil, nos encontramos divididos, sometidos a fuerzas que nos son ajenas, enfrentados unos con otros, degradados. Nos hallamos, pues, divididos entre una existencia genérica, universal, y una terrena, particular. Seguimos participando de una doble vida, escindidos entre dos modos de existencia: uno espiritual y otro material.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su vida verdadera (Marx, 2015b, p. 72).

En este contexto, Marx critica los valores políticos fundamentales de la Revolución Francesa. La libertad política no supone otra cosa que la separación de las personas: la libertad de hacer en tanto no dañar. La libertad, en vez de unir a las personas, es concebida, en esencia, como una limitación. Es la realización del ciudadano como una mónada egoísta. Del mismo modo, la igualdad no es otra cosa que la realización de los individuos como mónadas iguales. En última instancia, la seguridad, «el supremo concepto social» de la Revolución Francesa (Marx, 2015b, p. 78), somete la justicia de la constitución política a la salvaguardia de la propiedad privada, del egoísmo, del modo de producción imperante: el capitalismo. La justicia al servicio de la explotación. La crítica de Marx es aniquiladora.

En contraste con sus contemporáneos, y a pesar de sostener que «es el opio del pueblo», Marx no tenía una concepción del todo negativa de la religión. Esta supone una búsqueda genuina de unión entre los seres humanos, de liberación. Es la expresión de una miseria real y, al mismo tiempo, una protesta contra esta miseria. La religión no es el problema, algo que se deba abolir *per se*. Es la expresión

de una carencia fundamental del ser humano, en nuestros tiempos, la consecuencia de la explotación del trabajo asalariado sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción. En otros tiempos, cuenta la historia, fue la opresión de un pueblo de esclavos que buscaba liberarse y dirigirse a un lugar mejor.

La verdadera emancipación del ser humano, la emancipación humana, no llegará sino con la revolución de las condiciones materiales de producción y de las relaciones que las regulan. Se trata del tránsito de un modo de organización antagónico a uno plenamente humano, cooperativo. La realización de la libertad humana no se dará a nivel del derecho, ni mucho menos de la conciencia o la reflexión, sino a nivel de un reordenamiento a nivel productivo.

El liberalismo pretende ser más realista, o modesto, o ambas cosas (¿no es siempre la realidad más modesta que la idea?). John Rawls lee, por supuesto, a Marx y, sin embargo, se propone fundar una teoría de la justicia precisamente sobre los valores de la libertad y la igualdad. Sin embargo, la crítica de Marx al concepto de Estado burgués, mero «guachimán» del capital, es considerada muy seriamente por Rawls. Su preocupación por hacer que las libertades y derechos formales tengan un valor real y equitativo es constante e implacable.

El principio de diferencia del liberalismo político de John Rawls, precisamente, tiene como objetivo asegurar que las instituciones de trasfondo operen de tal modo que «la propiedad y la riqueza se mantengan lo suficientemente igual repartidas a lo largo del tiempo» (2002, p. 83), y que no se llegue a dar una desigualdad extrema como la ocasionada por la arremetida neoliberal de las últimas décadas. Se trata, justamente, de asegurar el valor equitativo de las libertades políticas y que no queden en una mera formalidad.

Rawls no es ambiguo sobre este punto:

Un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política (2002, p. 74).

Sin lugar a dudas, el liberalismo político implica cierto liberalismo económico, pero el primero se concibe siempre como sometido a reglas, puestas por el Estado, y no como una chapucera desregulación del accionar de los individuos (y de los grandes grupos económicos) en el mercado. En ello radica la diferencia entre el liberalismo político y el neoliberalismo: el primero regula el mercado para asegurar el verdadero valor de las libertades de todos, mientras que el segundo concibe una libertad anómica y tiende a la desregulación estatal por principio. En la práctica, la desregulación neoliberal es una excusa para la incidencia ilegítima de los poderes fácticos en la política, precisamente, el gran peligro que el liberalismo busca contrarrestar.

Recapitulemos respondiendo a la siguiente pregunta: ¿qué características tendría esta sociedad liberal? Responderé con un esbozo de las características que más contrastan con nuestra realidad y con el sentido común del discurso político neoliberal predominante.

Para empezar, la educación pública, al alcance de cada ciudadano, funcionaría adecuadamente y no tendría nada que envidiarle a la privada. Sería una prioridad presupuestal (lo que supondría un fuerte desplazamiento de recursos desde la industria bélica). Todos los ciudadanos tendrían acceso a bienes básicos como alimentación y salud de calidad; una jornada laboral digna sería respaldada y efectivamente obligatoria por ley. Los medios de producción, las empresas, tendrían dueños, sí, pero estarían suficientemente repartidos y no concentrados en pocos y grandes grupos económicos. El sistema electoral se encontraría eficazmente blindado frente a los intereses del gran capital (los poderes fácticos); las instituciones económicas estarían verdaderamente desideologizadas, responderían a políticas públicas fruto de un consenso mayoritario y transparente. La intervención de la Iglesia en la legislación no existiría. Existiría, sí, libre mercado, pero dentro de un marco de mecanismos tales como altos impuestos a las ganancias elevadas, mecanismos que serían reconocidos como justos sin mayor controversia (y no tildados como medidas «chavistas»). La justicia como equidad y sus principios de justicia nos permitirían asegurar que estas medidas son compatibles, necesarias incluso, para asegurar la libertad de todos los ciudadanos y su efectiva cooperación en sociedad, a lo largo del tiempo.

Quisiera señalar dos aspectos no poco importantes acerca del funcionamiento del sistema económico de la sociedad estadounidense en el momento en que Rawls concibe su teoría, en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX. A pesar de todo lo que faltaba en materia de derechos civiles, los impuestos a las ganancias millonarias no bajaron en ningún momento de 70% y llegaron incluso a estar por encima del 90%. Quizás como consecuencia, el crecimiento económico se mantenía parejo a nivel familiar en todos los sectores económicos, oscilando entre 99% en las familias más ricas y 116% en las más pobres. Para contrastar, durante las últimas tres décadas, cuando los impuestos a dichas ganancias han bajado a menos del 40%, el 1% de estadounidenses, los más adinerados, ha crecido 261%, mientras que los menos aventajados han crecido 15%. En tiempos en que Rawls formula su teoría, la diferencia de crecimiento entre ricos y pobres era de 17%, a favor de los pobres; hoy, la diferencia es de 246%, a favor del sector *más* aventajado. Esto no se debe a que los pobres se hayan quedado dormidos y a que los ricos estén trabajando más. La causa es un giro en la legislación económica que favorece precisamente la concentración de capital, en detrimento de las grandes mayorías de trabajadores.

John Rawls llegó a ver esta última situación hacia el final de su vida. En la reformulación de su teoría, que lo ocupó hasta sus últimos días, advierte con mucho cuidado y pesadez del peligro de que la propiedad, en concentraciones excesivas, aniquile la libertad individual de la mayoría y destruya la democracia. Rawls aborda esta dificultad al intentar responder directamente a la crítica de Marx al liberalismo. Podríamos pensar que una democracia de propietarios, un régimen donde los medios de producción sean propiedad privada siempre de una minoría, verá aparecer dentro de sí inevitablemente fuerzas políticas y económicas tales que hagan que la satisfacción de los principios liberales de la justicia como equidad resulte imposible. Si no hay democracia en el centro de trabajo, ¿cómo puede haber democracia en el Estado? Un liberalismo construido sobre la base de una sociedad capitalista parecería poseer en sí una contradicción interna insuperable y estar destinado al fracaso.

No obstante, es sobre este punto que el pensamiento de Rawls muestra su mayor deslinde de la lógica capitalista, al notar que una democracia de propietarios es compatible con empresas que sean manejadas por sus mismos trabajadores, cooperativas, sistema que podría terminar imponiéndose y eventualmente remplazar completamente a la economía capitalista. El liberalismo político no se casa con el capitalismo.

A modo de conclusión, sería un error descuidar la advertencia del joven Marx acerca de la complacencia en un orden de «iguales derechos y libertades» que, sin embargo, descuide las relaciones reales y materiales de los ciudadanos.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre* (Marx, 2015b, p. 65).

Y sin embargo, no podemos dejar de hablar de nuestra realidad, una en la que la emancipación política es todavía una meta, una lucha legítima contra la injerencia injusta de cierta corriente conservadora del cristianismo católico, la cual priva, por ejemplo, a cientos de miles de mujeres de acceder a un aborto seguro todos los años y a parejas homosexuales de firmar un contrato legal que proteja sus derechos conyugales.

Sin embargo, es crucial no olvidar que la propuesta de mayores derechos y libertades políticas que plantea el liberalismo no puede avanzar si no es de la mano de una regulación y control firme del capital. Sin este control, los derechos y libertades políticas no pueden sino quedar vacíos de contenido para la gran mayoría. La emancipación humana no se da a nivel de la conciencia, ni del derecho, a su vez producto de la conciencia de los individuos, sino de las relaciones sociales

de producción, de la reorganización de la cooperación en un orden de mayor equidad. El fondo de esta idea es el mismo en Rawls que en Marx.

BIBLIOGRAFÍA

- Kant, Immanuel (2003). *El conflicto de las Facultades en tres partes*. Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Marx, Karl (2015a). Manifiesto del partido comunista. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Marx, Karl (2015b). Sobre la cuestión judía. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2015c). Tesis sobre Feuerbach. En *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Platón (1992a). *Carta Séptima*. En *Diálogos VII*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992b). *República. Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Rawls, John (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007). *El contrato social*. Madrid: Tecnos.

IV
POSTSECULARIZACIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

LA EXPERIENCIA DE DIOS: DIMENSIONES INDIVIDUAL, SOCIAL E HISTÓRICA. UNA LECTURA DESDE EL PENSAMIENTO DE XAVIER ZUBIRI

Rafael Antolínez Camargo, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

1. INTRODUCCIÓN

La experiencia de Dios es experiencia religiosa, experiencia de religación. Se ha dicho, y con razón, que la religión es un fenómeno universal, un fenómeno puramente humano. En efecto, todos los pueblos de la Tierra han tenido religión, *religio*, bien se trate en el sentido de *religare* (Lactancio) o en el sentido de *relegere* (Cicerón). Esto es verdad y vale incluso para aquellos pueblos que no conocieron el vocablo *religio* y ni tan siquiera un vocablo análogo como, por ejemplo, el pueblo griego, entre tantos otros (Marquínez, 2015, pp. 139-167).

Solo el hombre tiene religión, o, mejor, consiste en religión. Es inconcuso que a todo hombre, más tarde o más temprano, en el curso de su vida, se le ha planteado el problema de Dios y que el teísmo, el ateísmo, o el agnosticismo, como posturas que asume frente a dicha problemática, precisan de una justificación: «Ni el teísmo, ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su justificación intelectual.» (Zubiri, 1988, p. 370). Igual ocurre, necesariamente, con el agnosticismo. Ahora bien, si la religión es un fenómeno universal, estrictamente humano, también lo serán la experiencia religiosa y la experiencia de Dios, independientemente de la idea que nos forjemos de él.

Se trata entonces, en el presente texto, de realizar un esfuerzo de dilucidación en torno a dos preguntas centrales: (1) ¿en qué consiste la experiencia de Dios en tanto que experiencia religiosa?, (2) ¿en qué sentido la experiencia de Dios cobra las dimensiones individual, social e histórica? El esfuerzo estará motivado y fundado *por y en* lo expuesto por Xavier Zubiri. Es, en definitiva, como el subtítulo lo indica, una lectura desde el pensamiento del filósofo vasco.

2. LA EXPERIENCIA DE DIOS COMO EXPERIENCIA RELIGIOSA

Primeramente, nos concentraremos en tratar de dilucidar el estatuto de la experiencia. A continuación, nos esforzaremos en discernir el sentido de la religión y de la religación para así poder dar cuenta, finalmente, de la experiencia de Dios como experiencia religiosa. Pues bien, en primer lugar, en Zubiri encontramos una novedosa manera de analizar y conceptualizar el término *experiencia*, que supera con creces las conceptualizaciones clásicas que vienen gravitando desde antiguo en el racionalismo, el empirismo, el intelectualismo y el apriorismo, por mencionar algunas de sus conceptualizaciones más representativas en el pensamiento filosófico (véase Antolínez Camargo, 2014).

En un estudio temprano: «En torno al problema de Dios»¹, refiriéndose a la experiencia, Zubiri es enfático al decir lo siguiente:

Pero antes una observación. No se trata tampoco de una experiencia de Dios. En realidad no hay experiencia de Dios, por razones más hondas, por aquellas por las que tampoco puede hablarse propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencia de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es en la medida en que ser es estar abierto a las cosas. Tampoco hay propiamente experiencia de Dios, como si fuera una cosa, un hecho o algo semejante. Es algo más. La existencia humana es una existencia religada y fundamentada. La posesión de la existencia no es experiencia en ningún sentido, y, por tanto, tampoco lo es de Dios (Zubiri, 1994, p. 435).

A este «*Es algo más*», al que Zubiri se refiere en forma reiterativa en este lacónico párrafo, dedicará después centenares de páginas de su filosofía: «Ante todo hay que decir que la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios. No solamente porque el hombre no es capaz de eso, sino porque ni siquiera así debe concebirse lo que sería una intuición de lo divino, si algo así pudiera darse. Dios no es una realidad-objeto [...]» (1988, p. 326). En efecto, la experiencia, como la entiende Zubiri, no es un mero compendio de informaciones empíricas que vamos obteniendo en nuestro trato con las cosas, tampoco, la *aisthesis*, ni la *emperna*, no es la llamada experiencia sensible, ni la percepción de las cualidades sensibles (véanse Zubiri, 1986, p. 570; 1983, pp. 223-224). «Ciertamente sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experimentar. En el sentir, lo

¹ Este estudio de Zubiri apareció publicado por primera vez en español en la *Revista de Occidente* (1935). Fue incorporado a la primera edición de *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Corresponde a la que algunos de sus estudiosos reconocen como una segunda etapa, bajo la denominación: etapa de maduración u ontológica (1931-1944), aunque, como se sabe, en el «Prólogo a la traducción inglesa» (1980) de la obra, Zubiri solo reconoce «dos etapas» en su vida intelectual.

sentido es algo formalmente dado. Ahora bien, lo experimentado no es algo dado sino logrado. Logrado ciertamente sintiendo, pero logrado. Lo sensible no es sino experimentable, pero no es formalmente experimentado» (1983, p. 224).

La experiencia es «probación física de realidad» (Zubiri, 1983, p. 227). Es probación, pues consiste en una marcha intelectual en tanteo, a tientas. En la experiencia nos movemos «hacia», pero tanteantemente. La probación no recae sobre la nuda realidad, pues entonces sería mera constatación de «lo que es», antes bien, recae sobre algo allende, sobre «lo que podría ser»: «Se constata lo que es en realidad. Se prueba lo que podría ser» (p. 226). Esta marcha en tanteo es probación física, pues es algo ejercitado, físico y, por ser intelectual, es un abrirse paso de la intelección ejercitándose, es ejercitación discerniente. Es probación física y de realidad, pues la cosa real se ha convertido en objeto real de la probación. En definitiva, la experiencia es algo logrado, es marcha en profundidad (pp. 226-227).

La experiencia como algo logrado y como marcha en profundidad es tarea de la razón. En la noología de Zubiri, a la inteligencia sentiente le compete el triple carácter de sentir lo real, actualizar la realidad e instalarnos en ella; al logos sentiente, el inteligir campalmente qué es en realidad lo ya inteligido como real; a la *razón sentiente*, el inteligir mundanalmente lo ya inteligido campalmente. La razón es marcha trascendental hacia el mundo. La razón no es una marcha «hacia» la realidad, pues, a fin de cuentas, se encuentra ya en ella. Es, más bien, una marcha en profundidad «hacia» dentro de lo real (Antolínez Camargo, 2009, pp. 204-206). «Aprehensión primordial, intelección campal, e intelección racional no son sino tres pisos o estratos que constituyen algo así como una geología de la intelección» (Zubiri, 1983, p. 321).

El logos y la razón son modos ulteriores de la inteligencia sentiente. En ellos se despliegan los dinamismos propios de la intelección y, de algún modo, de la actitud intelectual. En efecto, el hombre tiene que habérselas consigo mismo, con las cosas, con los demás seres humanos y pueda ser que también con la problemática incardinada, incoada en todo ello, del fundamento del poder de lo real. El hombre se mueve intelectualmente en la vasta e «insondable» riqueza de las cosas —en lo inefable de las cosas, diría yo—, a fin de cuentas, tiene *locus* y *situs*: se encuentra colocado entre las cosas, pero también situado frente a ellas. «El hombre está *con* cosas, entre cosas, pero aquello *en* que está entre todas ellas es en la realidad. Cada una es realidad a su modo, pero aquello *en* que el hombre está es justamente *en* la realidad» (Zubiri, 2015, p. 42). Se mueve entre las cosas, marcha a la ventura, inseguro de todo y de todas las cosas, sin certeza alguna de hacia dónde o a dónde lo pueda conducir su carácter de viador (*homo viatod*). Al parecer, le interesa henchirse de las cosas, henchirse de realidad, desenterrando, descubriendo su constelación de riquezas. Es, según Zubiri, la intelección como aventura.

«Otras [veces], moviéndose a tientas y como en luz crepuscular, la imprescindible para no tropezar y no desorientarse en sus movimientos, el hombre busca seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza» (1998, pp. 131-132). En su marcha, elige unas cosas, desdeña otras; corre tras lo firme como «lo verdadero». Es la intelección como logro de lo razonable. Otras veces, finalmente, determina y orienta en forma precisa sus movimientos intelectuales en la realidad, para afincarse y establecerse en lo que efectivamente es y lograr una clara constatación de su realidad profunda. Es la intelección como ciencia, en el sentido más amplio del vocablo (este bello y profundo pasaje de *Sobre la esencia* puede verse en forma completa en Zubiri, 1998, pp. 131-133): «Toda intelección verdadera tiene algo de aventura, algo razonable y algo de ciencia, porque patentización, seguridad y constatación son tres dimensiones constitutivas de la verdad real, y a fuer de tal son irrenunciables» (p. 132). En síntesis, en la experiencia de lo que se trata es de una probación física y de realidad, de una marcha intelectual en profundidad, hacia lo profundo de la realidad. Por eso, no es algo dado, sino algo logrado. En la experiencia religiosa, en la experiencia de Dios, como veremos más adelante, se trata, análogamente, de una marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real.

Respecto de la religión y de la religación, en segundo lugar, Zubiri reconoce que desde antiguo ha venido gravitando la pregunta por la etimología del vocablo religión. En este sentido, son de especial preeminencia las respuestas dadas por Cicerón, Lactancio y San Agustín. Respuestas que «oscilan entre el verbo *religare* y *relegere*, ser escrupuloso en los negocios con Dios [...]. En todo caso, ninguna etimología resuelve problemas teológicos» (Zubiri, 1994, p. 430). Como se sabe, ambos términos son peculiarmente problemáticos: el término *religare* (volver a unir, volver a ligar al hombre con Dios) dice relación y cobra pleno sentido para un peculiar sistema de creencias, el de la tradición judeo-cristiana, pero puede no significar mayor cosa para otros sistemas de creencias religiosas. El término *relegere*, por su parte, significa «reunir, unir, agrupar» a varios individuos para rendir culto a los dioses, para agradecer una buena cosecha, para celebrar la lluvia o el cambio de estación, etcétera, con lo cual su sentido lato, creo yo, desbordaría el sentido restringido de *religare*^{2 3}.

² Para Zubiri, «[l]a religión no es una propiedad ni una necesidad; es algo distinto y superior: una dimensión formal del ser personal humano. Religión en cuanto tal no es, ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre» (1994, p. 431).

³ Resulta obvia, aquí, la influencia de la ontología heideggeriana propia de su primera etapa intelectual. Hoy diríamos, simple y llanamente, a partir de la filosofía madura de Zubiri, que el hombre se encuentra implantado en la realidad, si se quiere, *religado*.

Así, frente a las conceptualizaciones que entienden al hombre como un ser arrojado en el mundo y a la existencia humana como una existencia arrojada entre las cosas, Xavier Zubiri prefiere decir que el hombre se encuentra implantado en la existencia o, si se quiere, implantado en el ser. «El hombre, por ser persona, está implantado, si se quiere, entre cosas, pero aquello en que está implantado es en la realidad en cuanto tal, en el todo de la realidad. De ahí su carácter absoluto. Y, recíprocamente, ser persona, en definitiva, consiste en estar implantado para sí en la totalidad de lo real en tanto que real» (Zubiri, 2015, pp. 42-43). La implantación del hombre en la realidad es justo lo que llamamos vivir. «Vivir es poseerse en pura sustantividad» (Zubiri, 1986, p. 552). La vida humana es un continuo e ininterrumpido movimiento vivencial de autoposición. El vivir humano es inquietud, es inquiscente. En la inquietud inexorable de la vida humana, se le plantean al hombre dos preguntas fundamentales: ¿qué voy a hacer de mí? y ¿qué va a ser de mí? Esto es así y no de otro modo, en virtud de que el hombre es una oquedad henchida de exigencia de realización⁴. En todo aquello que el hombre hace en su vida y con su vida, incluso en todo aquello que no hace o deja de hacer, el hombre se autoposee como agente, actor y autor de su propia vida, de su propia configuración personal: «Ejecución, decisión, aceptación son las tres dimensiones de la autoposición; expresan lo que es la sustantividad en su triple carácter unitario: agente, autor y actor de la vida. Y esa unidad es lo que hay de vida en el argumento de la vida» (1986, p. 589; para un desglose de este triple carácter, véanse Zubiri, 1986, pp. 589-607; 2015, pp. 45-48).

En síntesis:

La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La religación —*religatum esse, religio, religión*, en sentido primario— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas (Zubiri, 1994, p. 430)^{4 5}.

El hombre es una realidad abierta: hacia sí mismo, su propia interioridad; hacia los otros, los demás seres humanos; hacia lo otro, la naturaleza y el mundo; y, hacia

⁴ Al respecto, Zubiri nos aclara lo siguiente: «La oquedad no es un vacío: es ámbito exigencial, una oquedad henchida de exigencia de realización» (1982a, pp. 216-217).

⁵ Según Germán Marquín Argote, «Uno de los hitos más importantes de la filosofía de Zubiri es el haber rescatado la palabra *religación*, para expresar con ella la experiencia humana de un fundamento último, posibilitante e impelente, que está en la base de todas las religiones históricas, que son “plasmaciones” de dicha experiencia religiosa» (2015, p. 219).

el absolutamente otro, Dios. El estar abierto a las cosas, según Zubiri, nos permite descubrir que «hay» cosas. El estar religados nos permite descubrir que «hay» lo que religa: «Sin compromiso ulterior es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo Dios, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero. No nos es patente Dios, sino más bien la deidad» (1994, p. 431). La deidad, el poder de lo real es último, posibilitante e impelente. Pero la deidad no es *Dios*.

En tercer lugar, en la experiencia de Dios lo que tenemos es experiencia religiosa, experiencia de religación. Toda experiencia de Dios es de por sí experiencia religiosa, aunque no toda experiencia religiosa sea auténtica experiencia de Dios⁶. Lo decisivo en la experiencia de Dios es que consiste en marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real. La religación se plasma en religión. «Esta plasmación es un configuración de la fe por la entrega del ser entero del hombre a la realidad personal absoluta de Dios o, si se quiere, al revés, la configuración del ser del hombre por su entrega en fe» (2015, p. 232). El hombre tiene experiencia de Dios, pero, además, es experiencia de Dios como fundamento absoluto de toda realidad, pues posee constitutiva y estructuralmente una dimensión teologal que lo vierte hacia Dios, que es versión intrínseca del hombre hacia Dios: es lo propio de la religación. En definitiva: «Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios» (1994, p. 433).

En la experiencia religiosa, la religación es experiencia manifestativa de aquello a lo que estamos, o mejor, de aquello en lo que estamos religados:

En primer lugar, el hombre está religado al poder de lo real. Este es un hecho común a todos los hombres. En segundo lugar, en ese poder de lo real se descubre, por la inteligencia, la realidad de Dios. En este caso es una experiencia manifestativa, en una o en otra forma, de la realidad de Dios. Y, en tercer lugar, por una opción de fe, si se piensa que ese Dios es el Dios cristiano, entonces no solamente es la experiencia manifestativa del poder de lo real y de la realidad de Dios, sino es una experiencia manifestativa especial y concreta, que es a lo que más temáticamente llamaremos revelación (1997, pp. 455-456).

En su libro *El hombre y Dios* (1988), Zubiri distingue dos aspectos de la experiencia: uno que concierne a Dios y otro que concierne al hombre. «Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre; por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios» (p. 310). Dios es una realidad absolutamente absoluta que está fundando y fundamentando las cosas; no es trascendente a las cosas, pero tampoco inmanente en las cosas, antes bien, es trascendente en las cosas. Dios es, pues,

⁶ El animismo, el fetichismo y la superstición, por ejemplo, bien pueden ser entendidos como modos de la experiencia religiosa de algunos pueblos y comunidades ancestrales y aun de personas de sociedades contemporáneas, que no todavía modos de la experiencia de Dios (Herskovits, 1952).

una realidad fundante: «La realidad es esencialmente un dar-de-sí. Dios da-de-sí y no puede no dar. Dios es un dar-de-sí. Y un dar-de-sí de la realidad misma en que Él consiste, y que precisamente por ser algo que da-de-sí la realidad, en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad» (p. 312). En el caso particular de las personas, de las esencias abiertas, el modo peculiar del darse de Dios es donación. «Solamente cuando aquello a que se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste en ser donación» (p. 315).

Lo que Dios le dona a la persona humana, en forma íntima y profunda, es su verdad real. Ahora bien, la verdad real es una ratificación de la propia realidad y, dado que la realidad es pluridimensional, entonces la ratificación puede cobrar modos precisos de ratificación, modos precisos de verdad real. En pocas palabras:

Estas tres dimensiones de la verdad real (patentización, seguridad, constatación) son tres dimensiones según las cuales la cosa se ratifica en su realidad propia, y responden, por tanto, a tres momentos estructurales de aquella, sea o no inteligida: la manifestación, la firmeza, la efectividad. Y cada uno de estos tres momentos es la proyección o actualización de lo que la cosa «realmente» es: en la manifestación se actualiza la realidad en su riqueza, en la firmeza se actualiza la realidad en su solidez, en la efectividad se actualiza la cosa en su estar siendo. Riqueza, solidez, estar siendo son, pues, tres aspectos formales de la actualidad de una cosa en sus notas (1998, pp. 132-133).

Tratándose de Dios, Dios se dona a la persona humana como verdad real, en ese triple respecto: (1) en su transcendencia y en su donación personal actualiza ese don en que consiste la realidad en que se constituye y realiza el ser del hombre, es Dios dándose como absoluto experiencial; (2) como presencia de seguridad y de fidelidad, es Dios dándose como gracia; y (3) como algo que real y efectivamente está siendo, y sin cuyo ser y existencia la persona humana no tendría realidad alguna, es Dios dándose como verdad de Dios en persona, en la realidad humana de Cristo que es, según la fe cristiana, la encarnación (1988, pp. 316-320). *A parte Dei*, desde el lado de Dios, en definitiva, la donación experiencial de Dios concierne indefectiblemente a las dimensiones individual, social e histórica de la persona humana. Dios se da en la experiencia individual, en la experiencia social y en la experiencia histórica.

3. DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

A parte hominis, desde el lado del hombre, como veremos a continuación, al afirmar que el hombre es experiencia de Dios, esto no significa, primariamente, que el hombre tenga experiencia de Dios. A fin de cuentas, Dios no es una realidad

objeto, es una realidad fundamento. Así lo reitera Zubiri: «Hay que decir algo más: el hombre no es que tenga experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios, es formalmente experiencia de Dios» (1988, p. 325).

El hombre es una realidad personal que puede ser considerada desde dos puntos de vista: desde la forma de realidad que cada uno tiene por el simple hecho de ser persona y desde el modo como afirma su propia realidad frente a las demás realidades. Es lo propio del Yo. «El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda otra realidad, no solamente humana sino divina, inclusive» (Zubiri, 2006, p. 9). El Yo es lo que le permite al hombre afirmarse como absoluto. El hombre afirma su Yo en forma dimensiva⁷, a través de sus dimensiones individual, social e histórica.

Lo propio de la dimensión es que consiste en codeterminación⁸. El hombre como realidad personal se encuentra determinado como absoluto por las demás realidades, pero también codeterminado por los demás seres humanos, por las demás realidades personales⁹. «En las tres dimensiones del hombre, la individual, la social y la histórica, tiene el hombre una experiencia de Dios» (1988, p. 334).

3.1. Dimensión individual de la experiencia de Dios

Toda realidad es en sí misma y por sí misma individual. En consecuencia, la dimensión individual es la primera dimensión concreta de la persona humana, considerada desde el punto de vista de su personalidad (véase Zubiri, 1986, p. 189)¹⁰. A diferencia de las demás realidades, que únicamente son «de suyo», el hombre es una realidad que es formalmente «suya»: «Ser persona significa ser “suyo” y no solo ser “de suyo”» (Zubiri, 1997, p. 8). Es lo que podríamos denominar

⁷ La idea de dimensión tiene un rico potencial explicativo en la filosofía de Zubiri; con esta idea él intenta dar cuenta de los caracteres constitutivos, operativos y funcionales de la realidad y de las diversas realidades, tanto humanas como no humanas. En el libro *Espacio, tiempo, materia*, Zubiri dedica varias páginas al concepto de dimensión, referida al espacio, particularmente a su uso en topología, a partir de lo conceptualizado por Nagata, Smirnov y Bing, quienes «determinaron las condiciones necesarias y suficientes para que un espacio topológico sea metrizable» (Zubiri, 1996, pp. 51-61).

⁸ ¿Qué es dimensión? «En una o en otra forma, yo me encuentro no solamente determinado como absoluto frente a la realidad en cuanto tal, sino en cierto modo codeterminado respecto de las demás personas. Y esta codeterminación es justamente lo que llamo dimensión» (Zubiri, TDSH, 1997, p. 10).

⁹ En efecto, dirá Zubiri, «Mi persona está determinada respecto de la realidad en cuanto tal, y codeterminada, por tanto, respecto de otras personas. Y esto es un problema distinto: es el problema no de la estructura sino de las dimensiones de mi ser» (1986, p. 187).

¹⁰ Recordemos que el hombre, como realidad personal, tiene una dimensión constitutiva que es la «personidad» y una dimensión operativa que es la «personalidad». La personidad «se es», es algo de lo que se parte; la personalidad «se tiene», es algo a lo que se llega (véase 1982b, pp. 79-86).

un pertenecerse en propio a sí mismo. El hombre se encuentra, de algún modo, ab-suelto, está suelto de, en virtud de que constituye su propia realidad para sí mismo frente a todas las demás realidades; el hecho de que construya su propia realidad personal en el curso de su vida y frente a todas las demás realidades le confiere un carácter de absoluto. «El animal de realidades es animal individual» (Zubiri, 1986, p. 189).

El hombre tiene experiencia de Dios, individualmente. Frente a Dios como absoluto, el hombre es un absoluto relativo. Su experiencia de Dios consiste en experimentar su propia relatividad absoluta. Según dijimos anteriormente, el hombre es un ser vertido hacia Dios, hacia el absolutamente otro, fundamento del poder de lo real y realidad fundamento. «Ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal. En esta realización se realiza, pues, como persona, esto es, va cobrando realidad como relativamente absoluto» (Zubiri, 1988, p. 78).

La dimensión individual de la realidad personal adquiere en el Yo carácter plenario y efectivo: «El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda otra realidad, no solamente humana sino divina, inclusive» (Zubiri, 1997, p. 9). La experiencia de la religión, como experiencia religiosa y como experiencia de Dios, empieza por ser una experiencia individual. En la dimensión individual, la experiencia del fundamento se expresa como: (a) experiencia de la voluntad de verdad, (b) experiencia de la gracia o de Dios como gracia, y (c) experiencia de la vida humana de Cristo.

3.1.1. Experiencia de la voluntad de verdad

Toda persona se encuentra abierta, vertida hacia Dios como realidad fundamental, como realidad fundamento; esta versión es un momento de la voluntad de verdad. Es que el hombre como autor de su propia vida y de su propia configuración personal, en su personalidad, no puede más que apoyarse en Dios como fundamento del poder de lo real, como *realitas fundamentalis*, para ser y poder hacer su vida: «El modo radical de la experiencia de Dios es la voluntad de verdad real» (Zubiri, 1988, pp. 328-329). Es Dios donándose como absoluto experiencial.

La voluntad de verdad real se plasma en un proceso intelectual que, al obtenerle al hombre la realidad fundamental, le ofrece un vasto abanico de posibilidades de ser, de configurarse como realidad personal, ante las cuales pueda y, efectivamente, puede optar. Es que el hombre, a diferencia del mero animal que ante la presencia de un estímulo produce casi automáticamente una respuesta, el animal de realidades, ante un estímulo, suspende la estimulidad para elegir una respuesta adecuada, respuesta que es fundamentalmente optativa. Opción que le permite al hombre

configurarse como *ser* libre, como absoluto. «Es la libertad. Pues bien, la experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto» (1988, p. 329).

Tratándose de la libertad, Zubiri distingue tres modos que han venido constituyéndose históricamente, en la historia de la filosofía: la libertad entendida como libertad de, libertad para y libertad en. Como se sabe, la libertad de ha sido interpretada como una libertad negativa y, en última instancia, como liberación de todo aquello que nos impide o no nos permite ser. La libertad para se entiende como una libertad positiva y como condición de posibilidad para ser y para realizarme humanamente como persona. Frente a estas dos maneras de entender la libertad, Zubiri propone una tercera: la libertad en. Esta libertad es fundante de las dos anteriores. A fin de cuentas, «la experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre “en” la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente» (1988, p. 330). La libertad en es un modo universal de experiencia al que todo hombre, quíeralo o no, accede por el simple hecho de ser un animal de realidades.

3.1.2. Experiencia de la gracia o de Dios como gracia

La experiencia de la gracia y de Dios como gracia es algo de lo que ningún hombre está exento, ni puede prescindir. En efecto, sepámoslo o no, esta presencia de Dios nos acoge y, si se quiere, nos sobrecoge. «Rigurosamente hablando no es una presencia; es la proyección misma de la vida trinitaria *ad extra* en lo que consiste [...], la razón formal de la creación del hombre» (Zubiri, 1988, p. 331). Por razón de la fe cristiana, fuimos creados por Dios, pero Dios no se contenta con solo crear al mundo y al hombre, sino que los sostiene: en Dios somos.

3.1.3. Experiencia de la vida humana de Cristo

Es la experiencia de Dios donándose como verdad en la persona humana de Cristo: «Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Juan, 1, 14). En Cristo, lo que tenemos es la patentización de su filiación divina, aun habiéndose hecho hombre, con todo lo que ello supone. «Esta manera de vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal» (Zubiri, 1988, p. 332).

3.2. Dimensión social de la experiencia de Dios

El estar vertido del hombre hacia los otros, los demás seres humanos, hace posible que el hombre tenga una experiencia social de Dios, aunque viva, dirá Zubiri, en una sociedad que no tiene Dios o no quiere tenerlo. Es una experiencia diversa

pues, a fin de cuentas, cada sociedad, al igual que cada persona, hace a su propia manera la experiencia de lo absoluto. No existe, en consecuencia, una experiencia social de Dios única, sino múltiples experiencias sociales de Dios.

El hombre es esencialmente social. Cada hombre lleva dentro de sí a los «otros» en forma de socialidad. El hombre es «de suyo» un animal social, en virtud de su versión genética pluralizante y diversa que es, finalmente, versión de convivencia (véase Zubiri, 2006, pp. 40-56). La experiencia social de Dios concurre, a mi modo de ver, en la mediación de la comunicación, hacia la comunidad y la comunión, como ideales y aspiraciones más altos de toda religión.

3.3. Dimensión histórica de la experiencia de Dios

Además de individual y social, la experiencia de Dios es también histórica. Sucede que, en rigor, la historia es una experiencia, una probación física y de realidad. La historia no es simplemente adición, totalidad de momentos, pero tampoco es la simple narración de los hechos ocurridos en el pasado. La historia es un proceso de capacitación y posibilización, es transmisión tradente de posibilidades. La historia de los pueblos, la historia de la humanidad, ha implicado una experiencia de Dios y dicha experiencia ha configurado la historia. «La historia es una experiencia y una experiencia dimensional de lo absoluto» (Zubiri, 1988, p. 341). El carácter histórico de la experiencia de Dios, de la experiencia religiosa, ha dado lugar a la historia de las religiones.

El hombre, en su decurso histórico, en su marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real, se ha topado con «algo», que todavía no con «alguien», que lo sobrepasa: las fuerzas y poderes de lo real, de la deidad, que ulteriormente darían origen a ricos y exuberantes panteones: el politeísmo. Politeísmo que, históricamente también, hizo posible el tránsito hacia los tres monoteísmos actuales: el judaísmo, el islam y el cristianismo. En efecto:

El poder de la deidad es un poder trascendente; es un poder del tiempo como medida viva de la realidad; es un poder de separación de formas; es un poder de germinación de la realidad; es un poder de organización, sobre todo de la vida; es un poder del futuro de la realidad no solo material sino también intelectual del hombre; es el poder de la intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones; es el poder que lo llena todo y abarca todos los tiempos; es el poder que se cierne sobre la vida y sobre la muerte; es el poder que dirige la vida social; es el poder que llama el destino; es el poder que rige la justeza y la estructura cosmo-moral del universo; es el poder sacralizante y moral; el poder perdurante (1993, p. 51).

La experiencia de Dios es, en definitiva, individual, social e histórica. Es experiencia religiosa del animal racional teologal.

BIBLIOGRAFÍA

- Antolínez Camargo, Rafael (2009). *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri. Un estudio noológico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás-Biblioteca Colombiana de Filosofía.
- Antolínez Camargo, Rafael (2014). La experiencia de Dios: Marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real. Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional Xavier Zubiri, Fundación Xavier Zubiri-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia (Michoacán), 28 de agosto.
- Biblia de las Américas (1997). Edición de The Lockman Foundation. La Habra, California: The Lockman Foundation.
- Herskovits, Melville Jean (1952). *El hombre y sus obras*. Ciudad de México: FCE.
- Marquín Argote, Germán (2015). *Inteligencia, realidad, posibilidad, religión: historia de cuatro palabras*. Segunda edición digital. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1982a). *Inteligenciay logos*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1982b). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Edición de Germán Marquín Argote. Bogotá: Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED).
- Zubiri, Xavier (1983). *Inteligenciay razón*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1986). *Sobre el hombre*. Edición de Ignacio Ellacuría. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1988). *El hombre y Dios*. Edición de Ignacio Ellacuría. Cuarta edición. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Edición de Diego Gracia Guillén. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Edición de Antonio González Fernández. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1994). *Naturaleza, historia, Dios*. Décima edición. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

- Zubiri, Xavier (1996). *Espacio, tiempo, materia*. Edición de Antonio Ferraz. Madrid: Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1997). *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Edición de Antonio González Fernández. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1998). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Edición de Jordi Corominas Escudé. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (2012). *El hombre y Dios*. Nueva edición de Esteban Vargas Abarzúa. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Edición de Antonio González Fernández y Esteban Vargas Abarzúa. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

EXPERIENCIA ORIGINARIA DE DIOS: DESINSTITUCIONALIZACIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE LAS RELIGIONES ¹

Carlos Arboleda Mora, Fundación Universitaria Católica del Norte, Colombia /
Luis Alberto Castrillón, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

LOS SÍNTOMAS DE LA CRISIS

En los últimos años, vemos en el mundo religioso unos hechos que son juzgados como escandalosos e impropios de quienes son religiosos o personas de fe. Los contubernios de las agrupaciones religiosas con poderes políticos, el surgimiento de fundamentalismos (algunos de ellos fanáticos), la persecución a otros grupos religiosos, la exclusión de personas y grupos por razones de confesión religiosa, los escándalos vinculados al uso de dineros, el enriquecimiento exagerado de líderes espirituales, el lujo y la suntuosidad de los lugares, los abusos sexuales de toda índole, la conversión de esos líderes en *managers* de empresas capitalistas y la explotación afectiva y económica de sus seguidores son síntomas de una crisis institucional presente en todas las religiones, la cual se convierte en causa no solo de desprestigio de las mismas, sino también de su decaimiento, hasta el punto de que se habla de la desaparición de la religión en general.

Para nosotros en Occidente, es más cercana la crisis de las iglesias cristianas históricas, como el catolicismo romano, el anglicanismo, el luteranismo, el metodismo, los bautistas, etcétera. Pero los mismos síntomas se notan entre los musulmanes, con fenómenos como el fundamentalismo, la teocracia y los conflictos entre chiitas y sunitas. En el judaísmo, hay corrientes claramente tradicionalistas y violentas. En las religiones orientales, se nota la explotación económica de las grandes masas de creyentes y el crecimiento de fundamentalismos hindúes y budistas, así como la repetición del fenómeno del latifundismo por parte de las instituciones religiosas. Pero no solo en las grandes religiones se dan estos hechos. Desde mediados

¹ La versión completa de esta investigación se puede encontrar en Arboleda Mora & Castrillón (2015).

del siglo XX comienzan a aparecer los llamados NMR (nuevos movimientos religiosos), con las más variadas características. Dentro de ellos se presentan fenómenos completamente sectarios, tales como el alejamiento de las familias, la sujeción incondicional al líder, la entrega de la vida y los bienes al movimiento, el control mental y del comportamiento, e incluso abusos de tipo socio-sexual y laboral, la anulación de la vida íntima, la incomunicación con el mundo exterior, etcétera. Entre los NMR se presentan las llamadas sectas destructivas con afanes libidinosos, económicos, terroristas, destructores de la personalidad, como Heaven's Gate, Satanismo, AumShinrikyo, Davidianos, Niños de Dios, Movimiento para la restauración de los diez mandamientos, Orden del templo solar, entre otras. Dentro de esta línea de grupos destructivos pueden mencionarse aquellos grupos que, sin ser sectas propiamente, de alguna manera coaccionan la libertad de sus adherentes o exigen de ellos ingentes sumas de dinero, amenazándolos con el castigo divino, la separación de la comunidad y la acusación de infidelidad al llamado de Dios.

Todo lo anterior nos muestra una realidad que hace que los ateos militantes puedan acusar a la religión de oscurantismo, dominio, control de la persona, alienación y, en definitiva, señalar a la religión como algo pernicioso. Se les da así a los secularizantes radicales una razón válida para excluir a los creyentes de la vida pública o para emprender una lucha frontal contra las religiones.

LA EXPLICACION SOCIOLOGICA DE LA CRISIS

A mediados del siglo XX, la sociología se interesó por estos fenómenos sociales que se presentan en las religiones. Especialmente, sociólogos como Talcott Parsons, Thomas O'Dea, Max Weber, Ernst Troeltsch o Milton Yinger le dieron impulsos a esta reflexión desde un punto de vista funcionalista. Otros, como Lewis Coser o la línea marxista, plantearon la discusión desde la teoría del conflicto. En filosofía tenemos a los llamados maestros de la sospecha, los cuales hicieron una crítica a los ídolos de Dios que presentaban las religiones.

Se parte del hecho de que las religiones necesitan de la institucionalización pero también la padecen. En toda religión hay una tensión que se convierte en un dilema y que acompaña la historia de la misma. Esta tensión se origina en el proceso de institucionalización que produce una institución fuerte y permanente. La experiencia de lo sagrado se va institucionalizando a través de un proceso que supone pasar de la experiencia a la estructura, del carisma a la función, de la vocación a la profesión. Este proceso alcanza su fin cuando se llega a un sistema estable de funciones y medios para lograr unos fines. Así, en toda sociedad, la experiencia religiosa se traduce en una estructura organizativa que busca la satisfacción relativamente

estable de funciones, relaciones y valores. Podemos sintetizar el esquema progresivo de la institucionalización de la experiencia religiosa de la siguiente manera:

- Presencia de un líder carismático y de un reducido grupo de discípulos.
- Muerte del líder.
- Primeros pasos de institucionalización:
 - Fijación de esquemas de comportamiento sobre la jerarquía y la administración del grupo.
 - Elaboración y precisión de la doctrina del líder.
 - Racionalización de la doctrina según la cultura del medio.
 - Elaboración de una doctrina moral.
 - Desarrollo de ritos, liturgias, símbolos y oraciones.
 - Reglamentación de la ascética y la mística del grupo.
 - Aparición de medios educativos y de socialización.
 - Actuación de planes de proselitismo.
 - Elaboración de medios de control social y religioso.
 - Burocratización y abandono del espíritu carismático del grupo.
 - Adaptación al medio social, político y económico (Arboleda Mora, 2010, pp. 20-21).

Este proceso de institucionalización es el que permite un estudio científico del grupo religioso, pues ya funciona como cualquier otro grupo en la sociedad. El estudio científico debe tener en cuenta el doble nivel de desarrollo de los procesos de institucionalización: interno y externo. Al interior de la experiencia religiosa, tales procesos consisten en una adaptación de las formas de organización a las exigencias del carisma original del fundador que hace específica a cada institucionalización religiosa. Hacia el exterior, la institucionalización sigue la dinámica de los sistemas sociales. Pero también hay que tener en cuenta que dentro de la misma institución religiosa no hay homogeneidad, sino que se presentan diferencias, es decir, grupos, movimientos o procesos que se distancian un poco del carisma institucionalizado del grupo mayor de referencia. Los procesos de institucionalización susceptibles de ser estudiados se dan en cuatro niveles: en la organización, en las creencias, en el culto y en las normas morales. Esto es lo que permite que haya posibilidades sociológicas de clasificación de las instituciones religiosas en iglesias, sectas, congregaciones, etcétera, según el mayor o menor grado de institucionalización.

El proceso de institucionalización, como se decía, es un dilema grave para las religiones, pues la religión es fundamentalmente una respuesta a algo que es experimentado. En el origen de toda religión hay una experiencia fundante

que implica una respuesta del hombre y que este mira como relevante para la vida humana y su fundamental significación. Este es el elemento fundamental que sociológicamente debe elaborarse y estandarizarse en una institución religiosa, pero que provoca una antinomia que produce problemas severos a la experiencia original (O'Dea, 1961, p. 31). La experiencia religiosa es espontánea y creativa, pero el proceso de institucionalización la cristaliza, la regulariza y la formaliza. La necesidad de estabilidad, permanencia y control hace que la experiencia pase a segundo plano, apareciendo así la tensión permanente entre carisma e institución. Es una tensión inevitable la que se da entre el carisma original (extraordinario, creativo, espontáneo, supraempírico) y la institucionalización histórica (tangibile, ordinaria, empírica, funcional). Esa tensión, según O'Dea, da origen a cinco dilemas fundamentales de carácter interno.

El primero es el dilema de la motivación mixta. Al inicio de toda religión hay una experiencia fundamental alrededor de un líder carismático al que se sigue por vocación y que cambia la vida del grupo inicial. Con el surgimiento de la matriz institucionalizadora, se levanta una estructura de oficios, estatus y roles que es ocupada por personas que buscan prestigio, liderazgo, manejo de poder, suplir necesidades estéticas, mostrar habilidades de mando y que responden a la muy prosaica necesidad de seguridad en su acción, entendida como profesión prestigiosa en la sociedad. (O'Dea, 1961, p. 33). Se da un cambio lento desde lo carismático a lo oficial que indica una corrupción del primer elemento, pues surgen el «carrierismo» profesional, el burocratismo, la búsqueda de intereses personales y un letargo en los procesos. Lógicamente, y como lo muestra la historia, puede haber esfuerzos de reforma en un intento de volver al carisma original. Ello puede verse en la reforma de Cluny, en los movimientos medievales de regreso al evangelio o en la misma Reforma protestante. Este dilema muestra que en el cuerpo religioso hay personas que no tienen la original experiencia de la conversión, sino que han llegado al grupo por tradición sociológica o en la búsqueda de ascenso social y no por opción de creencia.

El segundo dilema es el de la adoración espontánea, libre, comunitaria versus la alienación. Inicialmente, el grupo carismático de los orígenes tenía una forma de adoración libre y espontánea que giraba alrededor de la experiencia original y de la memoria de los hechos y palabras del fundador, en una comunidad primaria de hermanos o compañeros. Con el proceso de la institucionalización, la adoración (y en general todo el culto) va siendo normalizada, con formas, reglas, momentos y contenidos que no expresan la vida social y comunitaria, sino que se imponen como una práctica regularizada y rutinaria. Es el momento en el que la adoración se separa de la vida común y corriente de la comunidad. Los símbolos, que son los medios expresivos de lo sagrado, se convierten en cosas manipulables por parte

de un experto que tiene el poder de hacerlo; esto le da prestigio ante la comunidad y él lo usa para poder obtener beneficios sociales y económicos. La adoración llega a alienarse de la vida de las personas y se convierte en rutina o en práctica mágica o semimágica con connotaciones de beneficio económico, pues ha perdido la característica de relación personal con el misterio. Es importante en este dilema observar cómo la institucionalización de la liturgia contribuye a la creación de una liturgia popular paralela, donde las personas expresan en su lenguaje la experiencia propia de su vivencia. También frente a esta alienación de la liturgia ha habido en la historia reacciones tales como la Reforma inglesa con los puritanos y su rechazo a una liturgia fría y sin sentido.

El tercer dilema se da entre la elaboración necesaria de una administración versus la búsqueda de la eficacia y la eficiencia en términos de modernidad. Ya Max Weber había mostrado que el liderazgo carismático sufre un proceso de rutinización dentro de una estructura racional con jefes y personal administrativo, elaboración de reglamentos y procedimientos, protocolos de actuación, así como aparición de roles y de estatus con oficios y oficinas. Es el proceso de burocratización que acompaña la institucionalización. Aparecen, así, una gran cantidad de agentes burocráticos que se autojustifican indicando que su función es esencial para el logro de los objetivos de la institución y para la eficiencia de la organización. Ordinariamente, estos agentes encuentran en su oficio alguna cantidad de beneficios sociales (prestigio y reconocimiento) y económicos (relaciones con otros agentes, posibilidad de negocios, ganancias extra, mejor salario). Esto solidifica el organismo y, así, todo intento de genuina reforma organizacional se ve como una amenaza al estatus, a la seguridad y a la autoconfirmación de los agentes burocráticos; por eso, ellos tratan de frenar cualquier cambio en la institución. La Reforma protestante y la Contrarreforma católica son buena muestra de lo anterior, como también el Concilio Ecuménico Vaticano II.

El cuarto dilema es el de la delimitación entre una precisa y concreta definición del texto versus la sustitución de la letra por el espíritu. Toda institución religiosa necesita gran claridad en cuanto a sus creencias. El mensaje debe ser traducido en términos que sean relevantes para el contexto en el que se vive. Esa traducción implica riesgos graves, pues ¿cómo conservar el espíritu original del carisma y cómo responder a las diversas culturas? Es un trabajo difícil para todas las religiones fijar lo esencial, entender la voluntad del fundador, fijar la moral y la liturgia, establecer las creencias y, sobre todo, interpretar históricamente esos datos para uso de las generaciones futuras. Generalmente se hace una fijación del mensaje en términos inmutables: la moral se reduce a reglas, la liturgia a ritos y se defiende acérrimamente su validez. Sin embargo, viene la reacción a través del tiempo, reacción que pide nuevas formas hermenéuticas, respuestas acordes con el momento histórico,

cambios en la estructura y en el mensaje, etcétera. Es una antinomia difícil de resolver para cualquier institución religiosa, pues lo usual es que la institución se refugie en un complicado entramado de fórmulas aplicadas con legalismo rigorista, como lo hacen los brahmanes con la piedad ritual, los fariseos en el judaísmo antiguo y los representantes del legalismo en el catolicismo decimonónico. Pero si la letra mata y el espíritu vivifica, ¿cómo se aplica esa vivificación?

El quinto dilema es el del poder: conversión o coerción. La experiencia religiosa es un llamado a vivir de otra manera, llamado al que se responde con una conversión, un cambio de vida, vivir en «otro mundo», pues esa experiencia es de algo que es tremendo y fascinante, como decía Otto (1996). Con la institucionalización del movimiento religioso, la conversión es reemplazada por la socialización de los niños y jóvenes en el grupo, de tal manera que la experiencia dramática y fundamental de la conversión es reemplazada por un entrenamiento y una educación muchas veces conceptual y teórica. No siempre este entrenamiento lleva a la conversión sino que en ocasiones conduce a una vida conforme a unas normas y reglas religiosas aunque sin cambio interior o decisión existencial. Esto implica que los creyentes o adherentes viven en un grupo religioso sin haber interiorizado su experiencia fundamental y, así, no ven contradicción entre asistir a los cultos y vivir de una manera no ética. Se trata, por tanto, de cumplir con los ritos y normas externas sin asumir que se vive de un modo distinto al estilo del fundador. Acá se presenta una primera tensión, pues no se vive según el espíritu de la moral del fundador.

A medida que la religión se institucionaliza en dicha forma, se va convirtiendo en el depósito de los valores y normas de la sociedad en la que vive, de tal manera que se va llegando a una situación en la que la institución religiosa resulta la legitimadora de los valores de la sociedad entera. Hay una confusión entre valores religiosos y valores civiles, o entre partido político e institución religiosa. Se llega al punto de que defender la religión es defender la sociedad y viceversa, como se puede ver en los países latinoamericanos —en el siglo XIX— en la unión entre catolicismo y conservadurismo o —en el siglo XX— en la doctrina de seguridad nacional, la cual unía el destino del cristianismo al de la cultura occidental. La unión Iglesia-Estado es fundamental, en este caso, para la recta dirección de los pueblos y para la defensa de valores que se consideran como la Verdad absoluta. Está allí la tentación, para los líderes religiosos, de mantener una estrecha relación con los líderes políticos con el fin de sostener los valores religiosos como valores culturales y, así, defender la existencia de la misma institución religiosa. En Colombia, en los siglos XIX y XX, se ve cómo se da esa relación entre el partido conservador y la Iglesia Católica, relación que lleva a decir que ser colombiano es ser católico. Esa unión entre religión y partidos políticos aparentemente fortalece la posición de la religión y de un grupo político en la sociedad, pero, al mismo tiempo, la debilita, pues quedan por fuera

de la religión y de la ciudadanía los miembros de la oposición política, los que no tienen religión u opción política, los extranjeros o los que pertenecen a otra religión. Otros casos históricos son los Estados confesionales europeos, la unión del trono y el altar, las guerras de religión, la identificación del protestantismo con el nacionalismo americano en el siglo XIX, las teocracias, etcétera.

Estos dilemas muestran la permanente tensión en que viven las religiones entre su necesidad de permanecer fieles a la experiencia original y la necesidad de permanencia y estabilidad en el tiempo. Además de estos dilemas internos que propone O'Dea, siempre habrá una tensión en las religiones entre la experiencia trascendente que está en su origen y el mundo cultural en el cual está esa religión. Para el caso del cristianismo, esto lo analiza bien Troeltsch (1931) en referencia a su época (inicios del siglo XX), pero hay que tener en cuenta que hoy el proceso de la secularización contribuye a la aparición de nuevas formas de agrupación religiosa y de estrategias para sobrevivir en un mercado competitivo como es el de las religiones. Los tres modos de la secularización (diferenciación, mundanización y racionalización) han contribuido al cambio y transformación de las instituciones religiosas (Tschannen, 1992, pp. 67-69, 129; Beltrán, 2013, p. 23). En primer lugar, la diferenciación específica y distingue las funciones de cada institución social, haciendo que las instituciones religiosas pierdan algunas de sus funcionalidades anteriores y deban buscar cuál es la suya, dándose cuenta de que el Estado moderno va asumiendo las actividades de educación, asistencia, beneficencia, control del estado civil y otras, dejando a las religiones solamente el aspecto trascendente. ¿Cómo hacerlo? Mientras el Estado esté ausente o no pueda atender todas las necesidades, las religiones tienen algo que hacer, pero si el Estado es eficiente, las religiones quedan sin función. En segundo lugar, la mundanización es el proceso por el cual la sociedad piensa solo en términos de este mundo, sin preocuparse del otro mundo sobrenatural. Este proceso induce a muchas religiones también a mundanizarse (secularizarse), aceptando que lo religioso ya no tiene importancia, que lo sobrenatural se expresa totalmente en lo natural y que identificarse con el mundo es la opción religiosa más adecuada. Finalmente, en tercer lugar, la racionalización lleva a la desacralización, desencantamiento y formalización-burocratización del mundo, arrinconando a los dioses y dando lugar solo a la razón organizadora y científica. Las religiones, como instituciones dentro de un Estado, quedan sometidas a la formalización, la innovación, la profesionalización y al emprendedurismo y son concebidas como empresas de servicios por el mismo Estado y como empresas competidoras por las otras religiones. En este caso, la religión tiende a volverse empresa dentro de la racionalidad económica capitalista y a competir por fieles que le den presencia, poder y prestigio. Pierre Bourdieu, con su categoría de campo religioso, ha captado bien esta transformación.

El concepto de campo religioso de Bourdieu logra una especie de convergencia entre las ideas de Marx, Weber y Durkheim; el campo religioso es definido así como un espacio teórico cuya perspectiva interpretativa reposa sobre el análisis comparativo de empresas religiosas (empresas que «producen», «administran» y «distribuyen» bienes simbólicos de salvación) que compiten o luchan por mantener o ganar «la legítima autoridad religiosa» sobre los laicos, en tanto consumidores de estos bienes. La teoría del mercado religioso o teoría económica de la religión de origen norteamericano (Stark, 2006) plantea que, en una situación pluralista, las religiones se enfrentan al problema de implementar estrategias que les permitan retener o aumentar el número de sus fieles, en un sistema de oferta-demanda. Las élites religiosas comienzan a utilizar estrategias racionales centradas en lo mundano para conservar su posición, olvidando las estrategias meramente religiosas. Entran, así, en la dinámica de la oferta y la demanda, recurriendo a la mercadotecnia, la fidelización, la innovación, los medios de comunicación, etcétera.

En este campo de la secularización y de la teoría del mercado se sitúa el dilema externo más visible en las religiones de hoy. Este dilema es entre tradición y modernización, ruptura y continuidad, especialmente en sociedades que están cambiando rápidamente. Milton Yinger (1970) sugiere que, en este tipo de sociedades, las religiones tienen cambios drásticos que las hacen aparecer muy diferentes a lo que eran anteriormente. Aparecen, así, nuevas formas religiosas que no son clasificables con los criterios tradicionales. Por eso, no basta un enfoque del conflicto, del cambio, de la función o de la estructura, sino que hay que tener una teoría de campo (*field theory*) que sea capaz de sintetizar fenómenos y teorías en una visión conjunta, sin analizar cada componente independientemente del todo y sin mirarlo únicamente desde una perspectiva, reconociendo que los sistemas sociales no son autónomos, sino que están en relación con el todo social, con los demás subsistemas o estructuras. Ningún subsistema o institución es autónomo. Como ejemplos de influencias externas pueden mencionarse migraciones, tasas de nacimiento, cambios educacionales y políticos, globalización de la tecnología, cambios culturales, avances en la democracia y en el poder del Estado, etcétera. En esta línea, hay que analizar el dilema que se encuentra en las relaciones de la institución religiosa con su entorno externo técnico, social, político y cultural. Este dilema incluye varias dicotomías: el sacerdocio como profesión o como vocación, la disciplina interna o los derechos humanos (derecho canónico o derecho civil), la parroquia como empresa o como comunidad, los líderes como gerentes o como pastores, el uso o no de las tecnologías de la información y la comunicación, la presentación pobre del mensaje o el uso del *lobby* y el *marketing*. Ese dilema, que proviene del exterior de la institución religiosa, provoca a su vez un desafío grande para ella, pues obliga a (o presiona hacia) un proceso de desinstitucionalización

que, a su vez, provoca nuevos dilemas (Brown, 1977, p. 142; Streib, 2007, pp. 147-190). Los cambios drásticos en la institución religiosa pueden tener consecuencias incalculables de reestructuración de los campos de poder y de pertenencia dentro de una religión.

Sin embargo, el fenómeno pentecostal ha abierto la puerta a esos cambios, generando un fenómeno religioso de amplias proporciones y de profundos cambios en el cristianismo occidental. Los procesos de desinstitucionalización ya se están dando, de modo tal que se pasa de un cristianismo de hecho a uno de opción, a una vivencia personal y no institucionalizada, a una religión invisible (Luckmann, 1973) en una modernidad líquida. Cuando se da en la sociedad una especialización institucional de la religión, lo que era el modelo oficial universal deja de serlo y la religión se convierte en asunto privado. La relación religiosa del grupo se convierte en una decisión privada y subjetiva. Si la institución religiosa no puede socializar a todo el grupo por alguna circunstancia — como una decisión del Estado laico, la existencia de una gran pluralidad religiosa o la pérdida de influencia social—, se produce una nueva forma social de religión que implica el retiro de lo sagrado a la esfera privada, íntima y autónoma (Luckmann, 1973, p. 128). La decisión privada y subjetiva del sujeto puede ser también la de migrar de confesión religiosa y buscar un grupo que satisfaga sus propios intereses, anhelos y motivaciones, pues hay ya en el grupo social libertad para el cambio de confesión.

UN NUEVO FENÓMENO: EL NEOPENTECOSTALISMO

Todo lo anterior es aplicable a las grandes religiones mundiales y al cristianismo histórico occidental. Pero hoy hay otro fenómeno que tiene unas características un poco diferentes y amerita una reflexión propia. Se trata del fenómeno universal del pentecostalismo, el cual se ha convertido en la experiencia pastoral más exitosa del siglo XX, pues en solo un siglo ha crecido hasta tener cerca de 500 millones de adherentes. Se puede afirmar que uno de cada diez católicos pertenece a la renovación carismática y siete de cada diez evangélicos es pentecostal.

El pentecostalismo retoma unos puntos esenciales, como el retorno a la experiencia original que dio origen a la historia del grupo: Jesucristo es su salvador personal que regenera y transforma la vida, todo creyente tiene una experiencia del Espíritu de Dios al estilo del cristianismo del siglo I, el poder de Dios se revela en las vidas de los individuos y comunidades, una sincera actitud de oración y adoración debe marcar la vida del creyente y de la liturgia del grupo, el *re-born* (el renacido) se obliga a llevar un estilo de vida cristiano como discípulo de Jesús, el fin del creyente es llevar adelante la misión de Jesús y él vuelve a juzgar el mundo y a renovar la creación.

Con dichos elementos se elabora una nueva síntesis de revitalización del cristianismo tradicional, sincretismo y mestizaje cultural, una nueva religiosidad que incluye:

- Creencias: mística. La experiencia emotiva de Dios en el culto y el nuevo bautismo (*born again, reborn*).
- Culto: alegre, emotivo, corporal, festivo (cantos, danzas, hablar en lenguas, corporalidad, llanto, etcétera), con elementos tradicionales (exorcismos, objetos parasacramentales, patronazgo). En el culto se introducen también elementos modernos (uso de nuevas tecnologías de la información y la comunicación, teología de la prosperidad, democratización).
- Organización: patriarcal con cierto poder asignado a la mujer. Sin embargo, se rechaza la autoridad legal-burocrática del sacerdote católico y se acepta la autoridad carismática del laico (protagonismo del laico).
- Moral: estricta-tradicional de tipo calvinista. Ahorro, rechazo de los vicios, frugalidad.

Dentro de toda la familia pentecostal (pero con elementos de otros orígenes), surgen las megaiglesias. El profesor William Mauricio Beltrán (2006, 2010, 2013) es, quizás, quien más las ha estudiado en Colombia. Las megaiglesias se pueden describir como concentraciones de grupos religiosos de más de 2000 personas en un gran santuario, las cuales ofrecen actividades culturales y extraculturales, con una vida comunitaria intensa. Son autónomas en su administración, aunque tengan alguna afiliación denominacional generalmente evangélica (Fath 2008, p. 7). Sus características generales son: desarrollo de un nuevo estilo de liturgia y de música cultural (emoción y espectáculo); atención organizacional con fines terapéuticos, individualistas y autogestionarios (empresa religiosa, servicios sociales, manejo gerencial, innovación, magnífica infraestructura física); recuperación del papel del laico (laico emprendedor, laico agente religioso, importancia de la mujer) y atención a las necesidades existenciales de la gente (servicios religiosos y no religiosos) (Fath, 2008, p. 55). Todo esto se hace mezclando un mensaje original cristiano (volver al inicio del cristianismo y a la experiencia, encuentro personal con Jesucristo, glosolalia, milagros y exorcismos), una ética exigente y calvinista en lo personal (ahorro, diezmo, matrimonio tradicional, rechazo al aborto, rechazo al matrimonio homosexual) y una metodología moderna (nuevas tecnologías, mercadotecnia, tácticas de fidelización y de proselitismo). Todo lo mencionado, además, se encuentra envuelto en la teología de la prosperidad, como lectura moderna de la ética calvinista que pregona que la prosperidad y el éxito en los negocios son la prueba de que Dios está con sus hijos. La fe, según esta teología,

es el fruto de la inversión económica más la autoayuda y la confianza en uno mismo. «Si usted lo quiere, lo puede, porque Dios quiere que sea rico» y «Jesús no fue pobre».

Los laicos fundadores de las megaiglesias son líderes con carisma, empresarios religiosos impregnados de esta teología de la prosperidad. Hay que reconocer que, en una sociedad como la colombiana, existe el deseo de tener dinero para salir de la pobreza y ascender en la escala social. La teología de la prosperidad permite a los líderes tener prestigio, reconocimiento y dinero, y permite a los adherentes mantener la esperanza de salir de una situación de pobreza. Las megaiglesias son una oportunidad de lograr avance económico y social, al mismo tiempo que presentan una nueva forma, exitosa, de cristianismo. Al lado del aspecto religioso, las megaiglesias crean empresas de servicios educativos, culturales, radiofónicos y televisivos que contribuyen al crecimiento económico de las mismas (Beltrán, 2013, pp. 223-270).

Estas megaiglesias hacen su incursión en la política con dos fines principales: lograr que el Estado les otorgue similares beneficios y prebendas que a las iglesias mayoritarias y tradicionales, y defender en el campo público sus principios éticos (defensa de la vida, rechazo del aborto y del matrimonio homosexual, libertad e igualdad religiosas, etcétera). Así, en Colombia han funcionado el Partido Nacional Cristiano (1990-2006) unido a la Misión Carismática Internacional; el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (1992-2006) de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia; o el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Estos partidos políticos están sujetos a las mismas críticas y reconocimientos que se puede hacer a todo partido político, pero se les exige más compromiso moral y testimonial cuando dicen representar a una confesión religiosa.

Las megaiglesias aparecen (este nuevo modelo nace en Chicago con la Willow Creek Community Church en 1975) como una especie de nuevo paradigma que crece rápidamente en el mundo, como un nuevo modelo de iglesia, con un modelo urbano de atención a los fieles. Se puede decir que son una innovación eclesial con efectos durables e indican una adaptación del cristianismo a la sociedad de consumo, a la interconexión global, al mercado, al deseo de bienestar de las personas, a las nuevas tecnologías, al individuo con dificultades económicas y personales, al pluralismo religioso y al feminismo, al confesionalismo, a la masa anónima, a la doctrina confesional.

Sin embargo, muchas críticas se levantan contra las megaiglesias, pues se dice que constituyen simplemente una adaptación a la sociedad de consumo; que son negocios capitalistas con todos sus defectos; que no les interesa la salvación sino la ganancia; que son indisciplinadas; que representan una obsesión con la riqueza,

el poder, el consumo y el individualismo. Aquí es necesario continuar la investigación al respecto.

LA DECONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO

La búsqueda de otra manera de comprender a Dios se hace hoy por las vías de un retorno a lo más original del cristianismo y en ella están comprometidos teólogos, filósofos, agentes pastorales —no solo católicos sino de diversas confesiones y religiones—, e incluso algunos que se clasifican como agnósticos. En este trabajo de búsqueda se dan unas líneas comunes como son la crítica a la metafísica, la mutua colaboración entre filosofía y teología, el uso de diversos métodos y el deseo común de dar sentido a un mundo en penuria. Así, por ejemplo, Jean Luc Nancy propone una deconstrucción del cristianismo para encontrar su núcleo esencial y este no es otro que la alteridad (Nancy, 2008, p. 16). La declosión implica el levantamiento de la «clausura de la metafísica» defendida por la religión y la filosofía. Esta clausura cristalizaba la existencia de dos regímenes: lo «inmanente» y lo «trascendente», «este mundo» y el «más allá», lo «sensible» y lo «inteligible», la «apariencia» y la «realidad». La clausura es el cumplimiento de esa totalidad que se piensa acabada en su autorreferencia. Para Nancy, el cristianismo no designa, esencialmente, más que la exigencia de abrir en este mundo una alteridad incondicional, un movimiento infinito de apertura y reconstrucción. Y esto más originario del cristianismo es la presencia del amor en la carnalidad de la existencia del hombre, el otro, los mínimos y pequeños, el otro que está delante de mí. Buscar el amor como lo más originario implica un redescubrimiento de la razón mística (casi siempre marginada), un reconocimiento de la experiencia del llamado y la respuesta, una conciencia de la carne del hombre concreto, una búsqueda incesante del sentido por encima de la verdad científica o filosófica, un vivir la vida desde la pobreza y la sencillez.

Se trata de volver a un cristianismo del amor. Dios no es un Ser lejano, ajeno a nuestra carne. Dios es un padre que ama, acoge, perdona. Su amor y su perdón no tienen más límites que la libertad. Dios no produce temor, miedo o distancia. Cuánto daño se le ha hecho a Dios presentándolo como el Juez castigador, como el Supremo Fiscal que hurga en la herida de nuestros pecados para mandarnos al infierno, como el defensor de sistemas y de instituciones. Se olvida que el único poder que Dios tiene es su no-poder, el poder desnudo del amor. Esto es lo que el papa Francisco ha propuesto como tarea y misión de la Iglesia para seguir lo más original del evangelio.

Sobre todos estos presupuestos y con la finalidad de hacer comprensible a la cultura contemporánea los datos esenciales del cristianismo, se ha venido re-pensando la categoría de la *kenosis*. A nivel mundial tenemos aportes y sugerencias

muy valiosos que se presentan como propuestas de nuevas maneras de comprender esa categoría teológica en diálogo con las ciencias y con las filosofías continentales y orientales. Digno de mención es el libro editado por John Polkinghorne (2008) que reúne una serie de ensayos de varios teólogos y científicos, cuya línea común es la comprensión del diseño del universo como universo kenótico: Dios no quiere imponerse, sino que ha aceptado la *kenosis* de sí mismo en la creación. Dichos especialistas parten de los trabajos de Urs von Balthasar (la *kenosis* es dejar espacio al otro como condición básica de todo amor y especialmente del amor divino eterno e interpersonal) y de Jürgen Moltmann (la trinidad por amor a los seres humanos decide tolerar el pecado fijando ciertas limitaciones a su divinidad y sometándose a la mutabilidad). Es un libro con unas propuestas interesantes, aunque puedan ser discutibles en cuanto someten muchas categorías divinas al proceso científico de la evolución y, a veces, sus ideas dan la impresión de ser más el deseo o el anhelo de los autores de una comprensión distinta que una realidad basada en datos bíblicos. Hay aportes allí que es necesario seguir considerando, como los siguientes: el análisis procesual de los atributos divinos de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia; la búsqueda de respuesta al mal y al sufrimiento donde parece que Dios no está presente; la concepción de un Dios menos patriarcal y más afectuoso, sensible y emocional; el ingreso de la categoría del amor de alianza como amor kenótico que permite volverse a los débiles y humildes. Parece, sin embargo, que el libro no logra afrontar el problema de la *kenosis* de Dios en la humanidad y en la creación de una manera fehaciente. Esto solo se puede lograr desde una concepción de Dios como amor. Aquí es donde se puede pensar la *kenosis* fundamentalmente, desde el amor con implicaciones ontológicas, éticas y políticas. Bayron Osorio (2015) en su obra *Kenosis y donación: una clave de lectura del acontecimiento Jesús* presenta con gran acierto esta nueva perspectiva.

Las preguntas iniciales de la obra ya indican el camino que se va a recorrer, marcado por el presupuesto de que Dios es amor (1 *Juan*, 4, 16): ¿será este vaciamiento de sí, en cuanto expresión del exceso de amor divino, una característica de la divinidad, aun más, una parte de su esencia en tanto hemos admitido que el ser de Dios es amor? ¿Puede la *kenosis* ser un rasgo de la divinidad como la hondura del amor de Dios para sus creaturas y la entrega generosa de Cristo en virtud de ese amor del Padre? ¿Puede ser expresión de la divinidad en cuanto amor hasta las últimas consecuencias en la sobreabundancia de la vida de Jesús?

Jesús es entendido como entrega y donación que revela a Dios como padre amoroso y misericordioso. El vaciarse de sí viene a ser por parte de Jesús la mejor manera de revelar a Dios y expresar que ser Dios es estar totalmente desasido de sí mismo. Jesús ha comprendido la realidad del amor, desde la óptica del don. La categoría del don se convierte en esta obra en clave de interpretación, colocándolo

como exceso del don del amor. Muy bien puede decir el autor que su tesis trata de demostrar que la *kenosis*, entendida como una condición divina de exceso de amor donado y entregado en el vaciamiento de sí como la mayor ofrenda de amor, puede ser una clave de lectura del acontecimiento Jesús.

CONCLUSIONES

Toda institución religiosa está sometida a los dilemas que produce la institucionalización, como la burocratización, la cristalización del mensaje, la unión con el poder, la búsqueda de estatus y el «carrierismo», la mundanización empresarial y económica; en una palabra, el abandono de la experiencia original. Las patologías de la institución religiosa se dan por la excesiva institucionalización y la conformidad con esa institucionalización, lo que lleva a que los líderes religiosos se acomoden al *statu quo* y no confronten su actuación con la experiencia original fundante de la fe. Hay que estar en continua hermenéutica sobre la fuente original para preservar la originalidad del mensaje. Estas patologías son comprensibles desde el punto de vista sociológico, pero inaceptables desde el punto de vista de la experiencia de lo trascendente en cada comunidad religiosa.

Un cambio muy acelerado en el proceso de desinstitucionalización puede llevar a su disgregación y a una crisis en las instituciones. Es un proceso lento de nueva formación de cultura y de creencia. El pentecostalismo surge como reacción a la excesiva institucionalización en la búsqueda de un cristianismo más original, pero no ha sido inmune a los procesos institucionalizadores y a la aceptación de un capitalismo religioso, especialmente en las megaiglesias.

La experiencia de lo trascendente como dadora de sentido es una necesidad para el mundo de hoy. Acá se puede ver la necesidad de un ecumenismo espiritual y de un ecumenismo de la acción social, que supere el mero ecumenismo conceptual y dogmático. Este ecumenismo es posible cuando se parte de la experiencia original y no se trata únicamente de defender una verdad que se considera absoluta, sino que se comparte y se recibe de las riquezas espirituales y éticas de las demás confesiones. El patrimonio histórico de fe y mensaje puede ser recibido (ecumenismo receptivo) para servicio del mundo. Allí está la verdadera tarea de las Iglesias y religiones.

Se puede decir que la secularización, como desaparición del problema de Dios, no encuentra verificación total en la sociedad actual. El mundo necesita sentido y las religiones tienen que encontrar el modo adecuado para vivirlo, testimoniarlo y transmitirlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arboleda Mora, Carlos (2010). *La religión en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda Mora, Carlos & Luis Alberto Castrillón (2015). Experiencia originaria de Dios, desinstitucionalización y deconstrucción de las religiones. *Escritos*, 23(50), 83-108.
- Beltrán, William Mauricio (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Bonaventuriana.
- Beltrán, William Mauricio (2010). Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia. En Clemencia Tejeiro (ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 55-72). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, William Mauricio (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Brown, Desmond (1977). Dilemmas of Deinstitutionalization. *Sociological Analysis*, 38(2), 140-144.
- Fath, Sébastien (2008). *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement.
- Frigerio, Alejandro (2000). Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma? *Boletín de lecturas sociales y económicas*, 7(34), 34-50.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Nancy, Jean-Luc (2008). *La declosión. Deconstrucción del cristianismo*. Buenos Aires: La Cebra.
- O'Dea, Thomas (1961). Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(1), 30-41.
- Osorio, Bayron (2015). *Kénosis y donación: una clave de lectura del acontecimiento Jesús*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Otto, Rudolf (1996). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Parsons, Talcott (1951). *The Social System*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Polkinghorne, John (ed.) (2008). *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella: Verbo Divino.
- Stark, Rodney (2006). An Economics of Religion. En Robert A. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 47-68). Malden, MA: Blackwell.

- Streib, Heinz (ed.) (2007). *Religion Inside and Outside Traditional Institutions*. Leiden: Brill.
- Troeltsch, Ernst (1931). *The Social Teachings of the Christian Churches*. 2 volúmenes. Nueva York-Londres: Macmillan.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Yinger, J. Milton (1970). *The Scientific Study of Religion*. Nueva York: Macmillan.

ECUMENISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: UNA PRIORIDAD GLOBAL HOY

Santiago Borda-Malo Echeverri, Universidad Santo Tomás, Tunja, Colombia

1. A MODO DE PRELUDIO

*Juan le dijo [a Jesús]:
«Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre,
pero, como no viene con nosotros;
hemos tratado de impedirselo».
Pero Jesús dijo: «No se lo impedáis,
pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre
y que luego sea capaz de hablar mal de mí.
Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros»
San Marcos, 9, 38-40*

Sin lugar a dudas, dentro de la formación integral del laico cristiano —y, en general, de todo bautizado— ocupa un lugar muy importante el tema del ecumenismo y el diálogo interreligioso. Constituye hoy una megatendencia y, según el papa Francisco, es una de las prioridades pastorales actuales, en tiempos de fanatismo, fundamentalismo e incluso terrorismo pseudorreligioso. Como afirma en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, «que Todos sean uno» fue el clamor del Señor Jesús (Juan, 17, 21). Urge la unidad de la familia humana y duele mucho el escándalo de los cristianos divididos, y el *Ecumenismo* se convierte en «un camino ineludible de evangelización», en búsqueda de la verdad y el bien. Con las religiones no cristianas (judaísmo, islamismo), es preciso superar los fundamentalismos como condición necesaria para la paz del mundo; se trata de buscar un diálogo profundo y no diplomático, mediante una «sabiduría práctica» que permita la paz y la armonía (véase Francisco I, 2013, numerales 244-246, 250-254).

En efecto, si consideramos la dolorosa situación de la humanidad en términos de conflicto y violencia, comprobamos que las religiones se han convertido, no pocas veces —a lo largo de toda la historia—, en motivo de agresividad. Actualmente, es innegable que la confrontación mundial incluye el ingrediente religioso. Los mismos monoteísmos (judaísmo, cristianismo e islamismo) se encuentran en roces permanentes en el cercano o el lejano oriente. Dogmatismo (aferramiento excesivo a verdades), fanatismo (enceguecimiento en un grupo o secta), fundamentalismo (apego al pie de la letra o literalismo en la interpretación de los libros sagrados), proselitismo (propaganda exagerada para captar adeptos) y sectarismo (tendencia separatista viciada de arrogancia y suficiencia) son lacras lamentables en materia religiosa. Parodiando al mismo Señor Jesús, podríamos decir «¡que lance la primera piedra quien no haya pecado con uno de estos “ismos”!». ¡Y Dios no puede ser causa de violencia y odio! Esto da armas a los agnósticos y ateos para ratificarse en que «la religión es un opio» (Karl Marx) y un negocio.

Por eso, resulta muy pertinente el epígrafe o frase inicial que preside y precede este texto. El Señor Jesús asumió una posición religiosa abierta y tolerante, no sectaria ni fanática, que está duplicada en San Lucas (9, 49-50). Por alguna razón muy profunda, este episodio se repite en el santo Evangelio. Si nos detenemos en otros textos del Señor Jesús, nos sorprenderemos de su espíritu de apertura, al censurar, por ejemplo, a quienes se sienten seguros por pertenecer a un grupo elegido: «¡Dios puede sacar de estas piedras hijos de Abraham!» (Lucas, 3, 8). Y añade con audacia profética: «Y vendrán de *oriente y occidente, del norte y del sur*, y se pondrán en la mesa en el Reino de Dios. “Pues hay últimos que serán primeros, y primeros que serán últimos.” [...] Mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera» (Lucas, 13, 29-30; Mateo, 8, 12; las cursivas son mías).

¡Cuántos cabrían de estas denominaciones (¿otros grupos cristianos u otras religiones?) en el Reino de Dios! Pensemos, por ejemplo, cuando dice severamente, «¡[S]e os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos[!]\» (Mateo, 21, 43). Y al hablar a la mujer samaritana —extranjera al pueblo elegido de Israel—, puntualiza lo siguiente: «llega la hora [y ya estamos en ella] en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre [...] en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre *en espíritu y en verdad*, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu, y los que le adoran, deben adorarle *en espíritu y verdad*» (Juan, 4, 21; 23-24, las cursivas son mías). Pero es preciso reconocer esto, para entablar un diálogo con personas de otra confesión cristiana (*ecumenismo*) o de otra religión (diálogo interreligioso), se requiere conocer muy profundamente la propia Iglesia. No basta con poner calcomanías en las puertas de nuestras casas que digan «Yo soy católico, apostólico y romano. No intente convencerme». Hoy urge, siguiendo al sabio Papa Bueno, Beato Juan XXIII,

«buscar más lo que nos une que lo que nos separa» con todos los que creen en Dios. Es imposible que no podamos buscar un punto de encuentro con personas de otras tradiciones religiosas e incluso orar juntos.

Muy desafortunadamente, el ecumenismo y el diálogo interreligioso, tema que constituye uno de los más grandes «signos de los tiempos» (Mateo, 16, 3; véase también Lucas, 12, 56) en la Iglesia Católica (o universal), no son siempre tenidos en cuenta incluso en la formación sacerdotal y laical en los planes pastorales. El ecumenismo (del griego *oikoumene*, «tierra habitada», hoy traducida como universalidad pluralista) es el diálogo entre las diversas confesiones cristianas, en tanto que el diálogo interreligioso se realiza entre diversas religiones o teovisiones. Recordemos que la semana que precede a la solemnidad de Pentecostés se dedica hoy a la oración por la unidad de los cristianos. Lancemos las redes en el nombre del Señor, *Duc in altum* (Lucas, 5, 4). ¡Manos a la obra con la gracia de Dios!

2. PRESUPUESTOS BÍBLICOS

*Es cierto que algunos predicán a Cristo por envidia y rivalidad;
pero hay también otros que lo hacen con buena intención.
Estos actúan por amor, sabiendo que estoy puesto para defender el Evangelio;
aquellos, por rivalidad, no con puras intenciones,
pensando que así añaden sufrimiento a mis cadenas.
¿Y qué? Al fin y al cabo, con hipocresía o con sinceridad,
Cristo es anunciado, y esto me alegra y seguirá alegrándome.*
Filipenses, 1, 15-18

Con referencia al ecumenismo —problemática más inmediata en América Latina—, urge despojarse de prejuicios y disponerse a asumir la voluntad de Dios, hoy más clara que nunca: la unidad de los cristianos. Una visión panorámica de la historia de la Iglesia en sus etapas vitales, nos sitúa y contextualiza en la problemática actual (véase Borda-Malo Echeverri, 2001; me atengo al esquema allí presentado por considerarlo muy pertinente y novedoso para abordar un tema muy espinoso y controvertido):

1. Génesis de la Iglesia primitiva («eclesiogénesis.») y el Evangelio del Espíritu Santo (su infancia)
2. Edad antigua de la Iglesia y el constantinismo (su adolescencia)
3. Edad medieval de la Iglesia o el apogeo eclesial (su juventud)
4. Edad moderna de la Iglesia o el crisol eclesial (su madurez)
5. Edad contemporánea y posmoderna de la Iglesia (panorama actual: su adultez)

6. Edad prospectiva de la Iglesia (III Milenio-Siglo XXI: su longevidad siempre joven y nueva)

Planteada así la vida ya bimilenaria de la Iglesia —como un ser personal viviente y no como descripción de muertas etapas históricas—, vemos que tras la lozanía de la Iglesia primitiva que nos narra el libro bíblico de los Hechos de los Apóstoles, la cual se prolongó durante los tres primeros siglos con cerca de 300 000 mártires que socavaron el desalmado Imperio Romano de Occidente, la Iglesia Católica (universal) tuvo a los padres apostólicos (eminentes sucesores directos de los Apóstoles) y luego a los apologistas (defensores de la fe con elementos filosóficos greco-romanos). Posteriormente, irrumpen los llamados Padres de la Iglesia (cuyo estudio se denomina Patrística o Patrología). Recordamos al colosal San Agustín de Hipona y a su maestro San Ambrosio de Milán, paradigmas de contemplativos, misioneros, estudiosos, escritores y oradores.

El emperador Constantino oficializa la Iglesia anticipando el criterio maquiavélico: «Si no puedes vencer a tu enemigo, únete a él». De Iglesia perseguida se pasa a la Iglesia protegida, con las previsibles consecuencias: contubernio de dos potestades paralelas (Estado e Iglesia). El Edicto de Milán (313) marca este momento delicado que sacó a la Iglesia de las catacumbas y la trasladó a las basílicas imperiales. La «paz constantiniana.» acarreó un peligroso relajamiento y el advenimiento de la llamada «cristiandad», denominación de una Iglesia triunfalista inclinada a la teocracia, que identifica al pueblo de Dios con el poder temporal de turno. A esto se debe la atrevida injerencia de los emperadores en los primeros concilios de la Iglesia, incluso en el nombramiento de los Obispos. Se explica entonces el surgimiento del monacato (los monjes o Padres del Desierto), que huye del poder eclesiástico a la fidelidad de la contemplación (San Antonio, San Benito, San Pacomio, etcétera).

La Edad Media fue una prolongada etapa (más de diez siglos) que no pocos historiadores intentan reducir a las Cruzadas y a la Inquisición, con su oscurantismo deplorable. Tiene lugar, en este contexto, el primer gran cisma eclesial: la separación del ambicioso patriarca Miguel Cerulario de la sede de Roma (1054) para formar la Iglesia ortodoxa, cuando el emperador Teodosio dividió el Imperio Romano en occidental (con capital en Roma) y oriental (con capital en Constantinopla). El historiador Philip Hughes cuenta la excomunión de este cismático (véase Borda-Malo Echeverri, 2001, p. 55), quien cae en las mismas fallas censuradas a la sede romana: ansias de poder temporal y protagonismo político, dos lacras seculares de toda religión. Muchos historiadores de esta época minimizan la importancia de santos tan grandiosos como San Francisco de Asís (llamado, sin exageración, «el Cristo de la Edad Media»), Santo Domingo de Guzmán (uno de los fundadores

de las grandes órdenes mendicantes) y Santa Catalina de Siena, así como Santo Tomás de Aquino y su portentosa síntesis (*summa*) de pensamiento cristiano. Con todo y el cisma de Avignon, tan lamentable (restañado por Santa Catalina de Siena, sencilla mujer casi iletrada y hoy reconocida Doctora de la Iglesia), no se puede dejar de reconocer el auge que alcanzaron la vida y disciplina cristianas como directrices de la vida humana, sin negar el lunar del feudalismo y su nefasto anquilosamiento. Autores como el gran converso y científico francés Alexis Carrel (1873-1944) enaltecen esta época por su inigualable altura en todos los campos del talento humano.

Después viene el Renacimiento antropocéntrico (siglo XV), el cual supone una reacción antiescolástica y trae consigo el nacimiento de la ciencia y el arte complementarios de la espiritualidad, así como cierto válido humanismo al estilo de Erasmo de Rotterdam. Sin embargo, autores como Nicolás Maquiavelo no se dejan esperar con su utilitarismo pragmático, el cual deja profundas secuelas en la ética de todos los ámbitos, salpicando —cómo no— a la Iglesia en tiempos de monarquías decadentes que amordazaban su *parresia* (es decir, su testimonio audaz de la verdad evangélica).

Nos ubicamos, entonces, en el siglo XVI, albores de la Edad Moderna, cuando tiene lugar el segundo gran cisma eclesial, con la conformación de la Iglesia reformada (o separada, mas no «protestante» como peyorativamente los católicos la hemos llamado). Philip Hughes habla despectivamente de «rebelión protestante», mientras que el historiador Ludwig Hertling se refiere a la «apostasía alemana» (Borda-Malo Echeverri, 2001, pp. 88-90). Hoy se tiene otra apreciación más objetiva que borra a Martín Lutero (1483-1546) el injusto estigma de «anticristo» que no pocos le reprocharon. Recordemos que el papa Juan Pablo II dirigió una memorable carta con motivo del V centenario del nacimiento de Martín Lutero (1583/1983), hace 25 años. El recordado pontífice se refiere al «doctor Lutero» y convoca al auténtico espíritu ecuménico que promueva la unidad de los cristianos, a la vez que revaloriza la «profunda religiosidad de Lutero» y su sinceridad de reformador (Borda-Malo, 2001, pp. 117-119). Efectivamente, Lutero tenía razón en atreverse a cuestionar la manipulación de las indulgencias casi a modo de compraventa, la simonía y el nepotismo o tráfico de influencias y favoritismos familiares en el papado de su época. Sus *95 tesis de Wittenberg* reflejan mucho de verdad, aunque, lamentablemente, este sacerdote agustino no tuvo la actitud humilde y penitencial de su fundador o de un San Francisco de Asís. ¡Desafió al Papa de la época y fundó otra Iglesia paralela sobre un cimiento obviamente mucho más frágil que el de San Pedro!

Con su cizaña sectaria, Martín Lutero abrió las puertas al «efecto dominó» de iglesias separatistas, asociadas a figuras como Ulrico Zwinglio (1484-1531) y Juan Calvino (1509-1564). Este último sí que tocó fondo al llevar a la hoguera al gran científico español Miguel Servet (1553). ¡Fue peor el remedio «reformista»

que la enfermedad eclesiástica que se denunciaba! El luteranismo degenerará en poco tiempo en una iglesia burguesa respaldada por los regímenes políticos de turno. El tercer ingrediente sectario brota en Inglaterra, cuando el rey Enrique VIII es censurado por su sexto matrimonio. Rompe con la Iglesia católica y funda la Iglesia anglicana, a la medida de su capricho y arbitrariedad, erigiendo al rey como cabeza visible de la Iglesia. ¡Oh barbaridad!

Sin embargo, de los males salen bienes y Dios, en su admirable pedagogía y providencia, suscita santos como Tomás Moro (autor de la famosa obra *Utopía* y hoy exaltado como patrono de los políticos católicos), quien muere víctima de esta estupidez y acaso como mártir de la unidad de la Iglesia tan desmembrada en esa nefasta época. La denominada Contrarreforma de la Iglesia dará lugar al famoso *Concilio de Trento* (1545-1563), acontecimiento autocrítico de la Iglesia, del que surgirán santos de la talla de San Ignacio de Loyola (contemporáneo de Lutero y fundador de la Orden de los jesuitas), Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, grandes santos reformadores del Carmelo y cimas místicas de la Iglesia, ¡sin salirse de Ella! La transformaron desde dentro con su radical testimonio evangélico.

3. ECUMENISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN AMÉRICA LATINA

Bienvenidos y bienvenidas a un nuevo peldaño de nuestro sendero ecuménico e interreligioso. Aterrizamos en nuestra realidad latinoamericana. Una somera aproximación a las cinco

Conferencias Episcopales Latinoamericanas nos ayuda a ubicar el actual afán de la Iglesia por el ecumenismo y el diálogo interreligioso. En efecto, una mirada retrospectiva a nuestra historia eclesial continental nos permite recordar estos encuentros eclesiales, que han marcado los hitos y directrices pastorales de nuestra Iglesia Latinoamericana:

- 1955: Fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y I Conferencia en Río de Janeiro (Brasil)
- 1968: II Conferencia episcopal en Medellín (Colombia), con la presencia del papa Pablo VI
- 1979: III Conferencia episcopal en Puebla de los Ángeles (México)
- 1992: IV Conferencia episcopal en Santo Domingo (República Dominicana)
- 2007: V Conferencia episcopal en Aparecida (Brasil)

Reseñamos, a continuación, el hilo conductor de estos dos temas, realizando un sondeo de los cinco documentos.

3.1. Ecumenismo en América Latina

Nos detenemos primero en la dimensión ecuménica, más común en nuestro ambiente latinoamericano. A decir verdad, el «Documento de Río de Janeiro» (CELAM, 1955) trató de una visión global de la problemática eclesial latinoamericana, más centrada en generalidades con enfoque preconiliar, donde el ecumenismo y el diálogo interreligioso no eran aún una necesidad pastoral, puesto que el Concilio de Trento (la Contrarreforma) era la directriz eclesial predominante. El «Documento de Medellín» (CELAM, 1968; véase Doig, 1994, pp. 169-170, 192-194) —redactado hace cuarenta años, cuando irrumpió la Teología de la Liberación, impulsada por la encíclica *Populorum progressio*— destacó que la escuela católica debe «estar abierta al diálogo ecuménico» (CELAM, 1968, IV, p. 19). «Que se alienten las iniciativas de carácter ecuménico [...] [sobre todo entre la juventud], según las orientaciones de la Iglesia» (V, p. 19). La enseñanza catequística debe fomentar «un sano ecumenismo, evitando toda polémica» (VIII, p. 11). «Promuévanse las celebraciones ecuménicas de la Palabra, a tenor del Decreto sobre Ecumenismo 8 y según las normas del anterior Directorio 33-35» (IX, p. 14; en este y en todos los casos anteriores, las cursivas son mías). El documento citado se refiere tres veces más al ecumenismo, aunque de manera secundaria.

El «Documento de Puebla» (CELAM, 1979, numerales 1096-1127), por su parte, puntualizó otros aspectos: «La actividad ecuménica, expresada en el diálogo y en los esfuerzos conjuntos por la promoción humana, se inscribe en el camino hacia la unidad anhelada» (numeral 108). «Se comprueba cierta desorientación de las actitudes catequísticas en el campo ecuménico» (numeral 991). El ecumenismo posconciliar ha estimulado el aprecio por la sagrada Escritura y la oración privada y pública (semana de oración por la unidad de los cristianos), fomentando encuentros y grupos de reflexión interconfesionales con miras a la promoción humana y la construcción de la justicia y la paz. Se ha llegado a conformar «[c] onsejos bilaterales o multilaterales de Iglesias, a diversos niveles», aunque se presentan aspectos positivos y negativos (numeral 1107). Se han dado pasos en el diálogo con el Judaísmo, siguiendo los pasos de la Declaración *Nostra Aetate* (véase numerales 1103, 1110, 1116, 1123). Sin embargo, persiste en muchos cristianos la ignorancia o la desconfianza con respecto al ecumenismo, debido a factores como el proselitismo, serio obstáculo para el auténtico ecumenismo. Otro aspecto negativo es la manifestación de tendencias alienantes en algunos movimientos religiosos, las cuales apartan a la persona de su realidad y compromiso histórico. El documento menciona, asimismo, el problema de la proliferación de movimientos religiosos libres o sectas, y pseudoespirituales y parareligiosos (numerales 1122-1124), que invaden con injusto espíritu anticatólico y antieclesial. Además, so pretexto

de ecumenismo, no faltan incluso instrumentalizaciones políticas que desvirtúan el carácter de dicho diálogo (numeral 1108). Sin embargo, es preciso reconocer la labor ecuménica como uno de los «signos de los tiempos», a fin de «promover la restauración de la *unidad entre todos los cristianos*, uno de los principales propósitos del Concilio» Vaticano II (CELAM, 1979, numeral 1115; las cursivas son mías; véase también Concilio Vaticano II, 1964b, numeral 1). De todas maneras, conviene «[p]rocurar igualmente la educación, formación e información necesarias en orden al ecumenismo y al diálogo interreligioso en general, particularmente a los agentes de pastoral» (CELAM, 1979, numeral 1120).

Se justificó, entonces, la denuncia del Concilio Vaticano II, que señalaba el escándalo de la división de los cristianos (véase Concilio Vaticano II, 1964b, numeral 1) —como resalta el «Documento de Santo Domingo» (CELAM, 1992, conclusiones 132-135)—, exigiéndonos «encontrar los caminos más eficaces para alcanzar la *unidad en la verdad*» (conclusión 132; las cursivas son mías). El gran desafío continental es la división cristiana, agravada por muchos motivos a lo largo de la historia: entre ellos, «una deficiente formación religiosa» y «[e]l fundamentalismo proselitista de grupos sectarios cristianos [que] obstaculiza el sano camino del *ecumenismo*» (conclusión 133; las cursivas son mías). En resumidas cuentas, el documento reconoce, siguiendo al papa Juan Pablo II, que «el ecumenismo es una prioridad en la pastoral de la Iglesia de nuestro tiempo» (conclusión 135), frente a lo cual formula las siguientes sugerencias:

- Consolidar el espíritu y el trabajo ecuménico en la verdad, la justicia y la caridad.
- Profundizar las relaciones de convergencia y diálogo con aquellas Iglesias que rezan con nosotros el Credo Niceno-Constantinopolitano [...], si bien no reconocen el primado del Romano Pontífice.
- Intensificar el diálogo teológico ecuménico.
- Alentar la oración en común por la unidad de los cristianos y de modo particular la semana de oración por la unidad de los creyentes.
- Promover la formación ecuménica en los cursos de formación de los agentes de pastoral, principalmente en los seminarios.
- Alentar el estudio de la santa Biblia entre teólogos y estudiosos de la Iglesia y de las denominaciones cristianas.
- Mantener y reforzar programas e iniciativas de cooperación conjunta en el campo social y la promoción de valores comunes.
- Valorizar la sección de Ecumenismo del CELAM (SECUM) y colaborar con sus iniciativas (conclusión 135; véase también la conclusión siguiente, 136).

3.2. Diálogo interreligioso en América Latina

Pasamos al otro aspecto temático en cuestión, menos común en nuestro continente marcadamente cristiano. Es preciso «profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y afroamericanas [...]». La existencia de prejuicios e incomprensiones mutuas es un serio obstáculo para dicho diálogo (CELAM, 1992, conclusión 137).

El «Documento de Santo Domingo» sintetiza los desafíos del diálogo interreligioso en los siguientes tópicos:

- Alentar un cambio de actitud de nuestra parte [católica], dejando atrás prejuicios históricos, para crear un clima de confianza y cercanía [el Documento de Medellín (CELAM, 1968) también se refiere en repetidas ocasiones a este punto].
- Promover el diálogo con judíos y musulmanes, pese a las dificultades que sufre la Iglesia en los países en donde estas religiones son mayoritarias.
- Profundizar en los agentes de pastoral el conocimiento del judaísmo y del islamismo.
- Animar en los agentes de pastoral el conocimiento de las otras religiones y formas religiosas presentes en el continente.
- Buscar acciones a favor de la paz, de la promoción y defensa de la dignidad humana, así como la cooperación en la defensa de la creación y el equilibrio ecológico, como una forma concreta de convergencia con otras religiones.
- Buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las «semillas del Verbo», con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso (CELAM, 1992, conclusión 138).

Adicionalmente, podríamos añadir la recomendación del «Documento de Puebla» (1979) de «considerar la dimensión ecuménica, así como la apertura al diálogo con el mundo no cristiano y de la no-creencia, más que como tareas sectoriales [u ocasionales], como una perspectiva global del quehacer evangelizador» (numeral 1127; el documento se refiere en tres ocasiones más a este asunto).

3.3. Ecumenismo y diálogo interreligioso en Aparecida 2007

Sin lugar a dudas, fue el reciente «Documento de Aparecida» (CELAM, 2007) el que más ha desarrollado este tema, el cual resulta hoy prioritario. Efectivamente, en la «Segunda parte: La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros», en el capítulo quinto («La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia»), el documento afirma que se echa de menos a «quienes han dejado la Iglesia para unirse

a otros grupos religiosos» (CELAM, 2007, segunda parte, capítulo 5, apartado 4, numerales 225-226). Se señala, además, que este fenómeno creciente se presenta, ante todo, por razones vivenciales, pastorales y metodológicas, más que doctrinales, al no encontrar las personas respuesta a sus expectativas (numeral 225). Se siente, entonces, a partir de esta reflexión, la imperiosa necesidad de reforzar cuatro ejes en la Iglesia católica.

- a) La experiencia espiritual: debe tratarse de un «encuentro personal con Jesucristo», profundo e intenso, de una vivencia *kerigmática* (testimonial del anuncio evangélico) que conduzca a una «conversión personal» e integral.
- b) Más vivencia comunitaria: las personas deberían sentirse miembros activos y personalizados de una comunidad eclesial y corresponsables en un «compromiso y entrega en y por la Iglesia» (la cursiva es mía).
- c) Formación bíblica y teológica más que doctrinal: es necesaria la profundización en «el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe» (credo), única manera de madurar en la experiencia espiritual cristiana. Estas dos dimensiones (vivencial y comunitaria) son indispensables para «el crecimiento espiritual, personal y comunitario» (eclesial).
- d) Compromiso misionero de toda la comunidad: se debe salir al encuentro de los alejados y/o decepcionados para reencantarlos y atraerlos a la Iglesia madre (para estos cuatro ejes, véase CELAM, 2007, numeral 226).

De ahí que el diálogo ecuménico e interreligioso sea una prioridad para la Iglesia latinoamericana. En efecto, por primera vez en los documentos continentales, se dedican ocho numerales al ecumenismo y cinco a la dimensión interreligiosa. Incluso se enfatiza, en el subtítulo (segunda parte, capítulo 5, apartado 5.1, numerales 227-234), que el diálogo ecuménico debe darse «para que el mundo crea» (Juan, 17, 21).

La comprensión y la práctica de la eclesiología de comunión nos conduce al diálogo ecuménico. La relación con los hermanos y hermanas bautizados de otras iglesias y comunidades eclesiales es un camino irrenunciable para el discípulo y misionero [véase Juan Pablo II, 1995, numeral 3], pues la falta de unidad representa un escándalo, un pecado y un atraso del cumplimiento del anhelo de Cristo: «Que todos sean uno, lo mismo que los somos tú y yo, Padre, y que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17:21) (CELAM, 2007, numeral 227).

El ecumenismo no se justifica por una exigencia simplemente sociológica, sino evangélica, trinitaria y bautismal: «Expresa la comunión real, aunque imperfecta», que ya existe entre «los que fueron regenerados por el bautismo» y el testimonio concreto de fraternidad [Juan Pablo II, 1995, numeral 96].

El Magisterio eclesial insiste en el carácter trinitario y bautismal del esfuerzo ecuménico, donde el diálogo emerge como actitud espiritual y práctica, en un camino de conversión y reconciliación. Solo así llegará «el día en que podremos celebrar, junto con todos los que creen en Cristo, la divina Eucaristía». Una vía fecunda para avanzar hacia la comunión [^oinonia] es recuperar en nuestras comunidades el sentido del compromiso del Bautismo (CELAM, 2007, numeral 228).

La auténtica apologética que hacían los padres de la Iglesia [...] [era] explicación de la fe [catequesis profunda]. La apologética no tiene por qué ser negativa o meramente defensiva *per se*. Implica, más bien, la capacidad de decir lo que está en nuestras mentes y corazones de forma clara y convincente, como dice San Pablo *haciendo la verdad en la caridad* (Ef. 4, 15). Los discípulos y misioneros de Cristo de hoy necesitan, más que nunca, una apologética renovada para que todos puedan tener vida en El (numeral 229, las cursivas son mías).

A todas luces, urge desterrar entonces todo fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo y proselitismo, es decir, todo «ismo» que da lugar a un sismo de incompreensión y división. Es preciso comprender, en verdad que

la unidad es, ante todo, un don del Espíritu Santo, y [debemos reconocer que] oramos poco por esta intención. «Esta conversión del corazón y esta santidad de vida, juntamente con las oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico y con razón puede llamarse ecumenismo espiritual» [Concilio Vaticano II, 1964b, numeral 8].

231. Hace más de cuarenta años, el Concilio Vaticano II reconoció la acción del Espíritu Santo en el movimiento por la unidad de los cristianos. Desde entonces, hemos recogido muchos frutos. En este campo, necesitamos más agentes de diálogo y mejor calificados. [...] Los diálogos bilaterales y multilaterales han producido buenos frutos. También es oportuno estudiar el Directorio ecuménico [1993] y sus indicaciones respecto a la catequesis, la liturgia, la formación presbiteral y la pastoral [véase Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995, numerales 3-5] [...].

232. En nuestro contexto, el surgimiento de nuevos grupos religiosos, más la tendencia a confundir el ecumenismo con el diálogo interreligioso, han obstaculizado el logro de mayores frutos en el diálogo ecuménico. Por lo mismo, alentamos a los ministros ordenados, a los laicos y a la vida consagrada a participar de organismos ecuménicos con una cuidadosa preparación y un esmerado seguimiento de los pastores, y realizar acciones conjuntas en los diversos campos de la vida eclesial, pastoral y social. En efecto, el contacto ecuménico favorece la estima recíproca, convoca a la escucha común de la palabra de Dios y llama a la conversión a los que se declaran discípulos y misioneros de Jesucristo. Esperamos que la promoción de la unidad de los cristianos [...] se consolide y fructifique bajo la acción del Espíritu Santo.

233. En esta nueva etapa evangelizadora, queremos que el diálogo y la cooperación ecuménica se encaminen a suscitar nuevas formas de discipulado y misión en comunión. Cabe observar que, donde se establece el diálogo, disminuye el proselitismo, crece el conocimiento recíproco, el respeto y se abren posibilidades de testimonio común.

234. Como respuesta generosa a la oración del Señor «que todos sean uno» (Jn 17, 21), los Papas nos han animado a avanzar pacientemente en el camino de la unidad. Juan Pablo II nos exhorta: «En el valiente camino hacia la unidad, la claridad y prudencia de la fe nos llevan a evitar el falso irenismo y el desinterés por las normas de la Iglesia. Inversamente, la misma claridad y la misma prudencia nos recomiendan evitar la tibieza en la búsqueda de la unidad y más aún la posición preconcebida o el derrotismo que tiende a ver todo como negativo» [Juan Pablo II, 1995, numeral 79].

Benedicto XVI abrió su pontificado diciendo: «No bastan las manifestaciones de buenos sentimientos. Hacen falta gestos concretos que penetren en los espíritus y sacudan las conciencias, impulsando a cada uno a la conversión interior, que es el fundamento de todo progreso en el camino del ecumenismo» [Benedicto XVI, 2005c, numeral 5] (CELAM, 2007, numerales 230-234).

El Documento conclusivo de Aparecida (2007) recalca particularmente la «[r]elación con el judaísmo y el diálogo interreligioso» (segunda parte, capítulo 5, apartado 5.2, numerales 235-239). A continuación, me permito citar *in extenso*, una vez más, el citado documento:

235. Reconocemos con gratitud los lazos que nos relacionan con el pueblo judío, con el cual nos une la fe en el único Dios y su Palabra revelada en el Antiguo Testamento [véase Concilio Vaticano II, 1965, numeral 4]. Son nuestros «hermanos mayores» en la fe de Abraham, Isaac y Jacob. Nos duele la historia de los desencuentros que han sufrido, también en nuestros países. Son muchas las causas comunes que en la actualidad reclaman mayor colaboración y aprecio mutuo.

236. Por el soplo del Espíritu Santo y otros medios de Dios conocidos, la gracia de Cristo puede alcanzar a todos los que El redimió, más allá de la comunidad eclesial, todavía de modos diferentes [véase Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, 1991, numeral 29]. Explicitar y promover esta Salvación, ya operante en el mundo, es una de las tareas de la Iglesia con respecto a las palabras del Señor: «Sean mis testigos hasta los extremos de la tierra» (Hch 1, 8).

237. El diálogo interreligioso, en especial con las religiones monoteístas, se fundamenta justamente en la misión que Cristo nos confió, solicitando la sabia articulación entre el anuncio y el diálogo como elementos constitutivos de la Evangelización [véase Juan Pablo II, 2001, numeral 55]. Con tal actitud, la Iglesia, «Sacramento universal de salvación» [Concilio Vaticano II, 1964a, numeral 48], refleja la luz de Cristo que «ilumina a todo hombre» (Jn 1, 9).

La presencia de la Iglesia entre las religiones no cristianas está hecha de empeño, discernimiento y testimonio, apoyados en la fe, la esperanza y la caridad teologales [véase Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, 1991, numeral 40]. Aun cuando el subjetivismo y la identidad poco definida de ciertas propuestas dificulten los contactos, eso no nos permite abandonar el compromiso y la gracia del diálogo [véase Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, 1991, numeral 89]. En lugar de desistir, hay que invertir en el conocimiento de las religiones, en el discernimiento teológico-pastoral y en la formación de agentes competentes para el diálogo interreligioso, atendiendo a las diferentes visiones religiosas presentes en las culturas de nuestro continente. El diálogo interreligioso no significa que se deje de anunciar la Buena Nueva de Jesucristo a los pueblos no cristianos, con mansedumbre y respeto por sus convicciones religiosas.

239. El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia (CELAM, 2007, numerales 235-239).

También es pertinente, como se afirma en el documento «La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral» (Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995), delinear la finalidad y metodología del ecumenismo —a tenor de la VII Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias que tuvo lugar en febrero de 1991 en Canberra— realzando el ecumenismo espiritual —incluso reconociendo un Martirologio común propuesto por el Obispo católico de la Liberación Pedro Casaldáliga (véase Casaldáliga & Vigil, 1992, p. 109)—. Urge conocer otras Iglesias y comunidades eclesiales de Oriente y Occidente: la Iglesia Ortodoxa, las orientales (copta, etíope, siríaca, armenia y asiria de Oriente), las Iglesias Reformadas (anglicana, luterana y otras derivaciones), las llamadas Iglesias libres (metodistas, bautistas, «discípulos de Cristo», pentecostales clásicos). Es importante estudiar los símbolos o fórmulas confesionales como los «Treinta y nueve artículos» anglicanos, las «Confesiones de Augsburgo» luteranas, el «Catecismo de Heidelberg» y la «Confesión de Fe de Westminster». Se deben aclarar los temas principales en los que debe avanzar el diálogo ecuménico:

- interrelación entre la Sagrada Escritura (autoridad suprema en la fe) y la tradición y su interpretación indispensable de la Palabra de Dios;
- la Eucaristía o «fracción del Pan» como presencia real de Cristo en la comunidad teologal;
- el orden como sacramento tripartito: Episcopado, Presbiterado y Diaconado;

- el Magisterio Eclesial confiado al Primado de Pedro y los Obispos como sucesores de los Apóstoles;
- la misión de la Madre de Jesucristo como icono de la Iglesia y Madre espiritual desde Pentecostés;
- la profundización del Misterio de la Iglesia y la urgencia de la comunión pedida por su Cabeza como «testamento» (Juan, 17, 21).

Además, son ineludibles problemas ecuménicos específicos:

- el reconocimiento recíproco del bautismo como pilar cristiano irreplicable;
- la búsqueda de un culto común;
- la vida sacramental centrada primordialmente en el Misterio eucarístico;
- los matrimonios mixtos;
- el ministerio y lugar de las mujeres dentro de la Iglesia;
- la misión de los laicos o fieles bautizados y su relevancia (véase Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995, numeral 26, apartados h, i).

Se destaca la interacción entre ecumenismo y misión ante los retos contemporáneos: la unidad de los cristianos es una prioridad en toda acción misionera y, por el contrario, las divisiones fanáticas entre cristianos constituyen un serio obstáculo a la predicación del Evangelio y su credibilidad. El bautismo y la fe común deben constituir una cooperación ecuménica, pues, como afirmó sabiamente el papa Juan XXIII, «[e]s preciso buscar más lo que nos une que lo que nos separa». El fanatismo, fundamentalismo y proselitismo también se tornan impedimentos para un sano acercamiento y diálogo cristiano. Problemas como la ética y la moral, de cara a los recientes «progresos científicos», nos hermanan: la inculturación de la fe en la sociedad materialista actual, el diálogo interreligioso ante tanto fanatismo e incluso terrorismo religioso, la clarificación de epidemias como el sectarismo y la proliferación de movimientos religiosos de toda pelambre, con el riesgo del sincretismo o confusión como el del fenómeno de la «Nueva Era» (*New Age*). Al respecto, ya se han realizado acercamientos católico-bautistas (1984-1988), católico-evangélicos (1977-1984), y católico-ortodoxos (1993). Asimismo, nos «a-proximan» (nos hacen «próximos») los vínculos ineludibles entre fe y política ante problemas como el nacionalismo y el «chauvinismo» y el secularismo actual o neopaganización (Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995, numeral 26, apartados j, k).

Finalmente, se propone la elaboración de textos y manuales de ecumenismo: diccionarios ecuménicos con concordancias bíblicas prácticas que superen minucias literales, como por ejemplo el *Vocabulario ecuménico*, editado bajo la dirección de Yves Congar, O.P., en 1972); revisar la historia de la Iglesia desde otra óptica más objetiva y ecuménica (consultar, por ejemplo, el *Libro de Oración Común* y las

Confesiones Helvéticas); enseñar la historia del ecumenismo (Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995, numeral 27). Curiosamente, estos elementos no fueron tomados en cuenta ni puntualizados en la misma Conferencia Episcopal de Aparecida, varios años más tarde. También se ofrecen recomendaciones extra-académicas puntuales como las siguientes:

- visitas a otras Iglesias y participación respetuosa en otros cultos;
- encuentros e intercambios de cara a los ministerios eclesiales (seminaristas y candidatos a pastores); debiera existir una Comisión Ecuménica en toda diócesis o iglesia particular y/o local, y nacional;
- momentos periódicos de oración en común (en especial Semana de oración por la unidad de los cristianos, Pentecostés y fiesta de la Conversión de San Pablo, el 25 de enero); compartir incluso exequias;
- jornadas de estudio profundo, obviando discusiones y confrontaciones estériles;
- meditaciones y conferencias de estudiosos de otras tradiciones cristianas (véase Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995, numerales 28, 29).

A todas luces, se requiere de una formación permanente para el ecumenismo en todas las Iglesias (numeral 30). Yo postulo una Diaconía del Ecumenismo y del Macroecumenismo.

A modo de conclusión, constatamos que el ecumenismo y el diálogo interreligioso hoy constituyen de los más grandes aportes a la no-violencia y a la paz, como quiera que uno de los factores de la violencia —absurdamente— es el factor religioso. ¡Quizás de lo que se trate actualmente sea más de guerra de religiones que de guerra de civilizaciones! De hecho, dentro de las seis menciones puntuales sobre el ecumenismo que hace el «Documento de Aparecida», incluso antes del desarrollo del tema ya descrito, lo considera como uno de los siete desafíos en esta hora histórica de nuestra Iglesia, de hecho, como el último o culminante. Así, se afirma en el documento que se ha avanzado

en la estructuración de una *Pastoral Orgánica*, para servir mejor a las necesidades de los fieles. No con la misma intensidad en todas las Iglesias, se ha desarrollado el *diálogo ecuménico*. También el *diálogo interreligioso*, cuando sigue las normas del Magisterio, puede enriquecer a los participantes en diversos encuentros [véase Congregación para la Doctrina de la Fe, 2001]. En otros lugares, se han creado *escuelas de ecumenismo* o colaboración ecuménica en asuntos sociales y otras iniciativas. Se manifiesta, como reacción al materialismo, una búsqueda de *espiritualidad*, de *oración* y de *mística* que expresa el hambre y sed de Dios (CELAM, 2007, numeral 99, acápite (g); las cursivas son nuestras).

CONCLUSIONES PRAXIOLÓGICAS RETROALIMENTADORAS

Hemos visto la necesidad de fundamentar bíblicamente la actitud ecuménica y la apertura interreligiosa para cambiar antiguos gestos católicos inadecuados hacia los hermanos separados o hacia miembros de otras religiones. Es muy importante (imprescindible) hoy un estudio comparado de las religiones (de los politeísmos y, sobre todo, de los monoteísmos), puesto que la ignorancia es atrevida, máxime en el terreno religioso, y los prejuicios conducen a resultados desastrosos.

Conviene profundizar, ante todo, el creciente descuartizamiento del Cuerpo de Cristo en múltiples iglesias y sectas. Urge limar asperezas y aclarar malentendidos superficiales: dogmatismo, fundamentalismo, fanatismo, proselitismo y todas sus nefastas secuelas hasta hoy, con miras a la utopía posible e inaplazable de la unidad «para que el mundo crea» (Juan, 17, 21). Es decir, ¡sin esta actitud el mundo no creará nuestro testimonio! Apremia retomar en todos los ámbitos eclesiales el *Concilio Ecuménico Vaticano II*, en sus documentos estudiados: *Unitatis redintegratio* (ecumenismo) y *Nostra aetate* (diálogo interreligioso). Además es urgente, también, reasumir el catecismo de la Iglesia católica y su compendio actual en clave ecuménica e interreligiosa, si queremos dar un aporte realmente significativo a la paz y la convivencia humana armónica. Debemos implementar «en espíritu y en verdad» el «Directorio ecuménico», la encíclica *Ut unum sint* («Que todos sean uno») y el «Compendio de la doctrina social de la Iglesia» (2004) como obligados documentos referenciales prácticos para un cambio copernicano o *conversión* en nuestra vida cristiana.

Concretamente, situados en nuestra *América Latina*, blanco y «caldo de cultivo» de la proliferación de grupos religiosos y sectas fundamentalistas de toda índole, urge —a la luz del «Documento conclusivo de Aparecida» (2007)— reorientar nuestros planes pastorales con énfasis ecuménico e interreligioso de cara a la gran misión continental que se intenta realizar próximamente. En tiempos de secularismo y «postsecularización», en nuestras culturas latinoamericanas, se experimenta la urgente necesidad de encontrar derroteros conducentes a nuevos paradigmas de convivencia pacífica e interacción transreligiosos y transideológicos, según los parámetros de la actual discusión de la Conferencia Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía (COMIUCAP). Entusiasmados (léase con «Dios dentro del alma») por estas impresionantes experiencias históricas concretas de ecumenismo y diálogo interreligioso, podemos animarnos a implementar este tema esencial hoy en nuestras mismas personas, en nuestras familias, en nuestros grupos apostólicos, en nuestras parroquias, en nuestras arquidiócesis. ¡En pequeña escala por círculos concéntricos!

Sin embargo, el mejor cierre o conclusión práctica con miras al ecumenismo y al diálogo interreligioso es —a todas luces— el «Decálogo de Asís para la paz», promulgado por el papa Juan Pablo II el 24 de enero de 2002, a los cuatro meses del execrable atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York.

1. Nos comprometemos a proclamar nuestra firme convicción de que la violencia y el terrorismo se oponen al auténtico espíritu religioso, y, condenando todo recurso a la violencia y a la guerra en nombre de Dios o de la religión, nos comprometemos a hacer todo lo posible por erradicar las causas del terrorismo.
2. Nos comprometemos a educar a las personas en el respeto y la estima recíprocos, a fin de que se llegue a una convivencia pacífica y solidaria entre los miembros de etnias, culturas y religiones diversas.
3. Nos comprometemos a promover la cultura del diálogo, para que aumenten la comprensión y la confianza recíprocas entre las personas y entre los pueblos, pues estas son las condiciones de una paz auténtica.
4. Nos comprometemos a defender el derecho de toda persona humana a vivir una existencia digna según su identidad cultural y a formar libremente su propia familia.
5. Nos comprometemos a dialogar con sinceridad y paciencia, sin considerar lo que nos diferencia como un muro insuperable, sino, al contrario, reconociendo que la confrontación con la diversidad de los demás puede convertirse en ocasión de mayor comprensión recíproca.
6. Nos comprometemos a perdonarnos mutuamente los errores y los prejuicios del pasado y del presente, y a sostenernos en el esfuerzo común por vencer el egoísmo y el abuso, el odio y la violencia, y por aprender del pasado que la paz sin justicia no es verdadera paz.
7. Nos comprometemos a estar al lado de quienes sufren la miseria y el abandono, convirtiéndonos en voz de quienes no tienen voz y trabajando concretamente para superar esas situaciones, con la convicción de que nadie puede ser feliz solo.
8. Nos comprometemos a hacer nuestro el grito de quienes no se resignan a la violencia y al mal, y queremos contribuir con todas nuestras fuerzas a dar a la humanidad de nuestro tiempo una esperanza real de justicia y de paz.
9. Nos comprometemos a apoyar cualquier iniciativa que promueva la amistad entre los pueblos, convencidos de que el progreso tecnológico, cuando falta un entendimiento sólido entre los pueblos, expone al mundo a riesgos crecientes de destrucción y de muerte.

10. Nos comprometemos a solicitar a los responsables de las naciones que hagan todo lo posible para que, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, se construya y se consolide un mundo de solidaridad y de paz fundado en la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arquidiócesis de Bucaramanga (2003). *Creemos en el señor Jesús. Catecismo básico*. Bucaramanga: San Pablo.
- Autores varios (1997). *Religiones y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Benedicto XVI (2005a). Carta encíclica *Deus caritas est* del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI (2005b). *Compendio del Catecismo de la Iglesia católica*. Bogotá: San Pablo.
- Benedicto XVI (2005c). Primer mensaje del Santo Padre Benedicto XVI al final de la Concelebración Eucarística con los Cardenales electores en la Capilla Sixtina (20 de abril). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bhagavad Gita. El Canto del Señor* (1974). Ciudad de México: Diana.
- Biblia de Jerusalén (2009). Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Borda-Malo Echeverri, Santiago, Diácono (1997-2008). *Conciencia. «Rostros y Rastros»*. Cuadernillos de espiritualidad, filosofía, ética y humanidades de personalidades ecuménicas. 75 fascículos. Tunja.
- Borda-Malo Echeverri, Santiago, Diácono (2001). *Compendio de historia de la Iglesia*. Tunja: Fundación Universitaria Juan de Castellanos.
- Borda-Malo Echeverri, Santiago, Diácono (2003). *Lanza del Vasto y su filosofía de la no violencia*. Tesis de Maestría en Filosofía. Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Borda-Malo Echeverri, Santiago, Diácono (2010). *Ecumenismo y diálogo interreligioso*. Tunja: Arquidiócesis de Tunja-Instituto de Liderazgo Pastoral Juan Pablo II.
- Borda-Malo Echeverri, Santiago, Diácono (2012). *Filosofía de la no violencia y crítica de la razón violenta*. Tunja: USTA-CIUSTA.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil (1992). *Espiritualidad de la Liberación*. Quito: Verbo Divino.
- Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) (1955). Documento conclusivo de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Río de Janeiro.
- CELAM (1968). Documento conclusivo de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Medellín.
- CELAM (1979). Documento conclusivo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Puebla.
- CELAM (1992). Documento conclusivo de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Santo Domingo.
- CELAM (2007). «Aparecida». Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Bogotá: San Pablo.
- Chenique, François (1982). *El yoga espiritual de San Francisco de Asís*. Barcelona: Herder.
- Concilio Ecueménico Vaticano II (1970). *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Concilio Vaticano II (1964a). Constitución Dogmática sobre la Iglesia. *Lumen gentium*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II (1964b). Decreto *Unitatis redintegratio*. Sobre el ecumenismo. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II (1965). Declaración *Nostra aetate*. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Conferencia Episcopal de Colombia (2005). *Liturgia de las Horas. Alabanza sálmica de la Iglesia*. 4 tomos. Bogotá.
- Congregación para la Doctrina de la Fe (2000). Declaración *Dominus Iesus*. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Declaración del entonces Cardenal Joseph Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregación para la Doctrina de la Fe (2001). Artículo de comentario a la Notificación a propósito del libro del P. Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 12 de marzo. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Consejo Pontificio de la Cultura & Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (2003). *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la «Nueva Era»*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- De Lubac, Henri, S. J. (1988). *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro.
- De Pedro, Aquilino (1996). *Diccionario de términos religiosos y afines*. Madrid: Verbo Divino-Paulinas.

- Doig, Germán (1994). *Diccionario de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*. Bogotá: San Pablo.
- Dupuis, Jacques, S. J. (1991). *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Paulinas.
- Eliade, Mircea (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, Mircea (1974). *Tratado de historia de las religiones*. 2 volúmenes. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, Mircea (1981). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. 3 tomos. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, Mircea & Joan P. Coulliano (1994). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós.
- Francisco I (2013). *Evangelii Gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (24 de noviembre). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Fromm, Erich & Daisetsu Teitaro Suzuki (1976). *Budismo zen y psicoanálisis*. Bogotá: FCE.
- Gutiérrez, Mario, S. J. (2005). *La esperanza de la vida. Introducción a la escatología cristiana*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Juan Pablo II (1995). Carta encíclica *Ut unum sint* del Santo Padre Juan Pablo II sobre el empeño ecuménico. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1998). Carta encíclica *Fides et ratio* del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (2001). Carta apostólica *Novo millennio ineunte* del Sumo Pontífice Juan Pablo II al episcopado, al clero y a los fieles al concluir el Gran Jubileo del año 2000. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (2002). Decálogo de Asís para la paz. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Krishnamurti, Jiddu (1998). *Antología básica: la verdad sin caminos*. Bogotá: Planeta.
- Lanza del Vasto, Joseph Jean (1960). *Comentario del Evangelio*. Buenos Aires: Sur.
- Lanza del Vasto, Joseph Jean (1964). *Vinoba, o la nueva peregrinación*. Buenos Aires: Sur.
- Lanza del Vasto, Joseph Jean (1976). *Umbral de la vida interior*. Salamanca: Sígueme.
- Lanza del Vasto, Joseph Jean (1977). *La aventura de la no violencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lanza del Vasto, Joseph Jean (1982). *El arca tenía por vela una viña*. Salamanca: Sígueme.
- Lanza del Vasto, Joseph Jean (1982). *La subida de las almas vivientes. Comentario del Génesis*. Buenos Aires: Kier.

- Lanza del Vasto, Joseph Jean (1985). *La peregrinación a las fuentes. Encuentro con Mahatma Gandhi*. Salamanca: Sígueme.
- Las cinco grandes religiones (vídeo). Bogotá: San Pablo.
- Léon-Dufour, Xavier, S. J. (1993). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- López Vega, Leopoldo, Monseñor (1995). *Historia de otras religiones*. Tunja: FUJC.
- Mas Solé, Mercedes (ed.) (2000). *Educación en la no violencia: propuestas didácticas para un cambio social*. Madrid: PPC.
- Muller, Jean Marie (1973). *El Evangelio de la no-violencia*. Barcelona: Fontanella.
- Panikkar, Raimon, Padre (1994). *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo.
- Pontificio Consejo «Justicia y Paz» (2004). *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso (1991). *Diálogo y anuncio*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (1993). *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (1995). *La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Poupard, Paul, Cardenal & otros (1990). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.
- Regamey, Raimond, O. P. (1960). *Non-Violence et conscience chrétienne*. París: Éditions du Seuil.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis (1995). *Crisis y apología de la fe: Evangelio y nuevo milenio*. Santander: Sal Terrae.
- Samuel, Albert (1997). *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*. Estella: Verbo Divino.
- Santidrián, Pedro R. (1996). *Diccionario básico de las religiones*. Madrid: Verbo Divino.

EL ITINERARIO INTELECTUAL Y MÍSTICO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA (1585-1652)

Alfredo Culleton, UNISINOS/CNPq, Brasil

Todos, unos más otros menos, han oído hablar de las célebres misiones del Paraguay, de los jesuitas y de su trabajo político e intelectual en el medio de las poblaciones guaraníes, buscando su conversión no solo al cristianismo, sino también a la más alta virtud de la tradición filosófica. Será a través de uno de sus más ilustres misioneros que mostraremos un itinerario intelectual y espiritual emblemático, el cual nos servirá como modelo de una generación de intelectuales poco conocida. Nos referimos al caso del Padre Antonio Ruiz de Montoya.

1.

El Padre Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima, Perú, en 1585. Para situar la época, es pertinente mencionar que hacía apenas un año que se habían impreso los primeros libros en Lima: la *Pragmática de los diez días del año* —la cual imponía la enmienda del calendario conocida como la corrección gregoriana— y el Catecismo en español, quechua y aimara, aprobado por el Tercer Concilio Limense¹.

¹ En 1581, el Cabildo de Lima solicita el permiso del rey para imprimir libros. Para entonces, la prohibición era insostenible dadas las necesidades creadas por la vida universitaria y la evangelización de la India (Medina, 1904-1907, p. 437). De hecho, ya en 1576, los jesuitas decidieron editar gramáticas, diccionarios, manuales de confesión y libros de oraciones, tanto en quechua como aimara, las principales lenguas de los Andes (Vargas Ugarte, 1953, IX, Xn-XIII). Además, en 1579 enviaron un emisario a México en un intento de convencer a la imprenta del italiano Antonio Ricardo de que establezca su tienda en Perú. Dos años más tarde, y con muchas dificultades burocráticas, la imprenta llegó a Lima para convertirse en la primera imprenta en el Virreinato del Perú. Ese mismo año, también llegaron el nuevo arzobispo, Toribio de Mogrovejo, y el Provincial de los jesuitas, Baltasar Piñas. A pesar del continuo cumplimiento de la prohibición del Virrey Martín Enriquez (Levillier, 1921-1926, p. 249), Mogrovejo formó un Consejo Provincial para discutir la necesidad de imprimir textos en los idiomas nativos. Ya que todavía estaba prohibida la publicación de libros, los jesuitas

A los 21 años, Montoya ingresa en la Compañía de Jesús, destinado a la recientemente fundada Provincia del Paraguay como misionero entre los guaraníes, fundando reducciones en Guayrá. Desde 1622 es superior de las misiones de Guayrá. Debido a los ataques que sufren las reducciones por parte de los portugueses, decide evacuar Guayrá en 1631, con más de 10 000 guaraníes. Descendiendo por el río Paraná, se reinstala en lo que es hoy el norte de la Argentina. Desde 1637 es superior de todas las reducciones. Como continúan los ataques de los «bandeirantes», es elegido procurador de la provincia de los jesuitas delante de la Corte Española. Llega a Madrid en 1638 y permanece ahí cinco años, durante los cuales negocia la autorización para poder armar a los nativos contra los ataques portugueses. Tiene éxito en la misión, pero no se le permite volver donde los guaraníes. De retorno a Lima, muere en 1652.

Sus obras, cinco en total, publicadas todas durante su estancia en Madrid, son las siguientes: *Conquista espiritual* (1639), *Tesoro de la lengua guaraní* (1639), *Arte y vocabulario de la lengua guaraní* (1640), *Catecismo en lengua guaraní* (1640) y *Sílex del divino amor* (1640).

2.

Las obras que nos interesan —desde el punto de vista de la historia de las ideas o de la historia intelectual en América Latina— son la *Conquista espiritual* y el *Sílex del divino amor*. La *Conquista espiritual* abunda en relatos anecdóticos fantásticos que pueden resultar curiosos al lector contemporáneo, pero que pueden ser interpretados de tres maneras:

decidieron enviar al padre Andrés López a España para obtener una licencia de impresión desde el Consejo de Indias. En 1584 terminó la prohibición: el Consejo Provincial convocado por Mogrovejo obtuvo una autorización de la Real Audiencia de Lima. Finalmente, Ricardo podría empezar a imprimir el mencionado catecismo original, firmado y aprobado por los citados miembros de la congregación en consejo. Asimismo, se lo autorizaba a imprimir el confesionario y la preparación para la muerte. Todo ello con la asistencia del padre Juan de Atienza (rector del Colegio de la Compañía de Jesús) y el padre José de Acosta, de dicha compañía; así como con la colaboración de dos asistentes cuya profesión era traducir del castellano a las lenguas de los indios; y también con la ayuda de un secretario de la Real Audiencia, cuya función era dar testimonio de que los trabajos se imprimiesen y de que nada más que el mencionado catecismo, el confesionario y la preparación fuesen impresos en dichas lenguas (Medina, 1904-1907, p. 6). En 1584 y 1585, Ricardo imprime tres textos: *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra santa fe* (1584), *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Indios y a las demás las Personas* (1585) y el *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir* (1585). Mientras que Ricardo estaba imprimiendo la *Doctrina cristiana*, la Real Audiencia le ordenó publicar la *Pragmática de los diez días del año*, que se convirtió en el primer libro impreso en América del Sur (Vargas Ugarte, 1953, pp. 1-6).

- En primer lugar, desde un punto de vista más antropológico, el relato nos ofrece abundante material para profundizar en el conocimiento de la cultura y la mentalidad de los pueblos aborígenes reflejados en él.
- En segundo lugar, desde el punto de vista de la historia intelectual, constituye una de las expresiones más auténticas del gran proyecto misionero de los jesuitas en la región del Paraguay, que no se reducía a buscar una conversión formal de las poblaciones, sino que constituía un proyecto de humanización en el sentido más profundo, dentro de la tradición aristotélico-tomista.
- En tercer lugar, el relato funciona como soporte para el desenvolvimiento de una mística original.

En esta perspectiva, lo maravilloso y fantástico en la *Conquista espiritual* no se reduce a un estilo literario ni se explica simplemente por el temperamento e imaginación del autor. Lo maravilloso en la obra de Montoya es una categoría del pensamiento que afecta la estructura central del libro. Si tratásemos de retirar los relatos fantasiosos no quedaría casi nada, así como no quedaría casi nada de la Biblia sin ese tipo de relatos.

Apenas para ilustrar lo dicho, voy a reproducir un pasaje del capítulo tercero, casi al principio del libro, donde el autor se extiende en la descripción de los animales y dedica especial atención a las víboras:

[...] hay otras culebras de tres y cuatro varas que habitan en malezas pantanosas, salen á la orilla á esperar la caza, y con extaña lijereza saltan y la atan, y con un hueso que tienen muy agudo en la cola procuran herir [...] Esto se vió en un indio al cual acometió una de estas culebras, y aunque le cogió los brazos resistió el indio por un rato. Vístose seca la culebra, dió un salto al agua, y con la misma presteza volvió a probar su ventura; pero el indio advertido levantó los brazos y así le ató solo el cuerpo. Llevaba el indio un cuchillo pendiente por las espaldas de una cuerda que llevaba al cuello, y con toda presteza tronchó la culebra y la mató, gozoso de llevar que comer aquel día y otros, que todos estos animales son sustento de los indios (Ruiz de Montoya, 1892, pp. 20-21).

Llama la atención el hecho de que Ruiz de Montoya no hace una observación técnica del animal, sino que su descripción se asemeja más a un cuadro, a una composición de relaciones, donde nada queda afuera, envolviendo la creación, el hombre nativo, un modo de vida y un misterio. Para interpretar este extraño hecho, temos que tener en cuenta lo siguiente:

- a) El mundo de los guaraníes, la selva paraguaya, es, en la descripción de Ruiz de Montoya, algo maravilloso, tanto en relación con las plantas como con los animales, superior a lo que pueden imaginar los europeos. A estas

maravillas de la naturaleza van a corresponder las maravillas de la gracia. Es una especie de nuevo paraíso terrenal en el cual los misioneros reeditan las maravillas de la época apostólica en las primeras comunidades cristianas.

- b) Ruiz de Montoya no cae en el mito del buen salvaje. Él apunta igualmente el pecado, la maldad de algunos indios y la acción destructiva del demonio. En la misma naturaleza se refleja la ambivalencia del bien y del mal. Algunos animales acompañan la acción del misionero, como el caballo de San Roque González que llora cada vez que escucha el nombre de su jinete martirizado. Otras veces los animales se muestran como instrumentos de la insidia del demonio, como los ofidios, según es la costumbre desde el Pecado Original. Algunos animales parecen estar predestinados a ser signos de la bondad divina y otros de la maldad del demonio.
- c) El mundo de los guaraníes es un universo continuo que no se deja fraccionar en estamentos de cosas, plantas, animales y hombres. Los animales penetran en la vida de los hombres, más aun, se compenetran con su mentalidad. Más adelante aparecerán los tigres en una perspectiva sobrenatural, como instrumentos del demonio, en unos casos, o como ministros de la divina justicia, en otros.
- d) La continuidad del universo se da tanto entre los diversos grados de ser del mundo visible, como entre este y el invisible. Unas plantas han sido dadas por el demonio, otras por hombres de Dios. Vemos en el texto que la yerba del Paraguay, antes de la llegada de los misioneros, «no se bebía ni aun se conocía sino de un hechicero ó mago que tenía trato con el demonio, el cual se la mostró y dijo, que cuando quisiese consultarle, bebiese aquella yerba [...]» (Ruiz de Montoya, 1892, p. 39). Como contrapartida, el Apostol Santo Tomás dio a los indios la mandioca (Ruiz de Montoya, 1892, p. 44). La yerba para los hechiceros y la mandioca para el alimento. A una visión de la naturaleza como algo maravilloso, corresponde una visión de la historia no menos maravillosa. Para nuestro autor, la historia profana queda integrada en la historia sagrada, participando la primera del carácter maravilloso de la segunda.

3. EL SÍLEX DEL DIVINO AMOR

El mundo del libro *Conquista espiritual* se centra en las andanzas misioneras de los jesuitas; en el proceso civilizador de las tribus nómadas a todo costo, tribus muchas veces caníbales; a su vez, el libro hace referencias al martirio y muerte de hambre de los compañeros, a las atrocidades de los «bandeirantes», al éxodo masivo

de poblaciones por ríos violentos, cataratas y selvas impenetrables. Este mundo desbordante invade el *Sílex del divino Amor*, donde el autor «cada día descubre nuevos rastros del poder divino en este Nuevo Orbe» (1991, I, p. 32). Es a través de ese universo fantástico que Ruiz de Montoya recorrerá el camino de la mística ignaciana entre los guaraníes. En el *Sílex del divino amor*, Ruiz de Montoya registra años de una mirada atenta y fiel a su vida en las misiones: un indígena guaraní le enseña a vivir en Dios; los ríos e inundaciones le hablan de la vida interior; nos seduce con la vitalidad y el colorido de la selva paraguaya: el vuelo de las aves que cubren el cielo; las víboras de río que envenenan las aguas para atraer y devorar los pescados indefesos; el águila, que le recuerda al Espíritu Santo —el cual entra a la fuerza y arrebatada, y como el águila a la presa transporta a la región sublime: el papagayo; el girasol que le enseña a rezar y la flor del maracuyá, que el alma contemplativa de Ruiz de Montoya convierte en un mundo inagotable de símbolos. Recuerda Lima, su ciudad natal, con sus terremotos, y hace una infinidad de referencias a la navegación: nos habla de sus principios, de la brújula, la vela, el ancla y los astros. Se muestra igualmente como un minucioso investigador de insectos y flores. Nos enseña a utilizar el largavistas para suprimir distancias, pero también analiza sus partes y funcionamiento, los cuales ilustran el proceso de la contemplación. Todos estos elementos se cruzan en una red vibrante de símbolos que expresan una experiencia de conocimiento o un conocimiento en el sentido más profundo del término.

4. LAS FUENTES DEL SÍLEX

Pero lo que nos interesa es el origen de la doctrina mística de un misionero del Paraguay en el siglo XVII. Él mismo se retrata en la *Conquista espiritual* como «un hombre casi rústico y ajeno al lenguaje erudito» (Ruiz de Montoya, 1892, p. 15) y el primer modelo de vida interior que nos presenta es el de «Ignacio, indio principal» (Ruiz de Montoya, 1991, p. 156). «Acuérdate [se dice a sí mismo] que andabas por aquellos días deseoso de hallar modo fácil de tener continuamente presencia de la primera Causa. Y quiso el cielo que este [Ignacio], nuevo en la fe, a tí, ejercitante antiguo, te enseñase en un solo acto de fe lo que buscabas» (Ruiz de Montoya, 1991, p. 156) Al final del texto aparece una nueva figura inspiradora, doña Luisa Melgarejo, «mujer bien conocida», que vive en los grados mas altos de la mística (Ruiz de Montoya, 1991, p. 249).

Por otra parte, la manera como el autor presenta sus ideas, si bien estas son de extrema originalidad en su forma de exposición, tiene como raíz la glosa de autores espirituales que él trae a la superficie desde su propia experiencia interior. Esta vida interior que tantos autores alimentan transfigura los textos originales en nuevas

experiencias, las cuales se saben deudoras de esas sombras amigas, la tradición, pero que afirman al mismo tiempo su propia originalidad.

En este período del siglo XVII es muy difícil localizar las fuentes e influencias en las obras de espiritualidad. Los místicos se sienten dentro de una amplia tradición a la que se incorporan con alegría y donde muchas veces su aporte se confunde con el de los grandes clásicos o incluso con autores proscritos. Desde la Antigüedad hubo una conciencia generalizada de que los aportes particulares se convertían en propiedad colectiva. Entre las diversas fuentes que lo nutren destacamos las más evidentes: Juan Eusebio Nierenberg (1595-1658), este jesuita español, con quien convivió en Madrid durante algún tiempo, es admirado por Ruiz de Montoya por sus escritos místicos registrados especialmente en su *De adoratione in spiritu et veritate* (Amberes, 1631). De él extrae la idea de incomprendibilidad, de la presencia de Dios en todos los seres reales y posibles, y de la nada como antesala de todos sus tesoros. El estilo algo difuso y erudito de Nierenberg se condensa y simplifica en la letra de Ruiz de Montoya. Este autor prevalece en el Opúsculo I, especialmente cuando trata de la nada y el espacio (1991, I, pp. 4ss., 9ss., 12-16, 23-25).

Diego Álvarez de Paz S.J. (Toledo, 1549-Potosí, 1620). Es necesario mencionar su *De vita spirituali ejusque perfectione* (León, 1608 y 1611). Estudió en el Colegio Jesuita de Alcalá de Henares y completó sus estudios religiosos en el Colegio Máximo de San Pablo de Lima. Ordenado sacerdote, pasó a ser profesor de Artes, Teología y Sagrada Escritura en el mismo colegio y en la Universidad de San Marcos, donde obtuvo el grado de Doctor en Teología. Fue Rector en el Colegio Jesuita de Quito, de 1595 a 1600 y del de Cuzco de 1600 a 1604. En el Opúsculo IV son analizados los niveles de la mística, llamados peldaños por Ioannus de Climacus, moradas por Santa Teresa, grados por San Juan de La Cruz y Álvarez de Paz, y Mansiones por Ruiz de Montoya. Los textos de Álvarez de Paz que analizan procesos interiores ganan, en el uso que se hace de ellos en el *Silex*, agilidad y dramatismo; la prosa erudita es superada por la corriente cálida y personal de una experiencia vivida. La experiencia propia da ese tono de proximidad y autenticidad al *Silex* que no se encuentra en Álvarez de Paz.

Otra fuente importante es Pseudo-Dionisio Areopagita. Aunque explícitamente haya sido citado apenas tres veces, probablemente sea el autor que más marcas deja en el *Silex*. No se sabe exactamente a través de qué caminos llegan sus ideas a Ruiz de Montoya, pues su presencia difusa en la espiritualidad occidental es muy grande y resulta una presencia habitual en las bibliotecas más eruditas. La concepción neoplatónica de la mística, la angelología y el lenguaje paradójico de Pseudo-Dionisio inspiran importantes trechos del *Silex*. En el *Silex* se desarrollan también otros motivos propios de Pseudo-Dionisio, como el de la tiniebla luminosa y la presciencia (el conocer más allá del conocer), entre otros. Las jerarquías angélicas

—estructuradas por Pseudo-Dionisio, como toda su obra, de manera descendente a partir de Dios— son asumidas en el *Sílex* como una escalera en dirección a Dios (1991, I, pp. 18ss.).

Otro autor a tener en consideración es Hugo de San Víctor (+1141). Siguiendo la sospecha de José Luis Rouillon Arróspide (1991, p. CI), podemos afirmar que hay trechos enteros extraídos del *Soliloquium de arrha animae* (*Soliloquio sobre las arras del alma*, columna 970), sobre todo relativos a la experiencia sensorial de la mística. «Que es esto que me toca con tanta sutileza y que con tanta vehemencia me arrebató y con tanta sublime suavidad me agrada [...]» (Ruiz de Montoya, 1991, pp. 115ss.): este pasaje es prácticamente una cita literal del de Hugo de San Víctor.

Es grande también la influencia de San Juan de la Cruz (1542-1591), el místico carmelita también muy cercano a la tradición renano-flamenca, sobre todo a la idea de mística como maduración de la fe, la nada y el proceso de aniquilación.

En cuanto a las citas explícitas, se destacan los Evangelios de Mateo, Juan y Lucas, los *Salmos* y el *Cantar de los Cantares*. Motivos como la búsqueda de Dios; la renuncia a los bienes materiales, a los sentidos, a las facultades, a todo gusto de la voluntad; la proximidad de Dios; la intimidad que nos invita; son todos temas que surgen constantemente en el *Sílex* y que tienen como fuente explícita las Sagradas Escrituras.

También resulta central Santa Teresa, quien es referida 14 veces en el *Sílex*. Ruiz de Montoya recurre a la Santa para confirmar su posición de prudencia frente a los dones extraordinarios en la oración (1991, IV, p. 231). Desarrolla, con imágenes de la Santa, su análisis de la mente (1991, III, pp. 179ss.). Copia de ella los grados más elevados de las *Moradas*. Casiano (360-435) ocupa el segundo lugar entre los autores más citados en el *Sílex*, pero los fragmentos citados de este autor son más largos. En ellos invita a refrenar la imaginación, a recoger el pensamiento integralmente, apartándolo de toda distracción, y a elevarse hacia lo alto, conservando establemente la memoria de Dios, como los equilibristas que caminan por cuerdas tendidas en las alturas (Ruiz de Montoya, 1991, II, p. 58). Se basa en San Agustín para justificar la superación de la humanidad de Cristo en los grados más altos de la oración: si Cristo dice que es la puerta y el camino, hay que pasar y no detenerse (1991, III, pp. 144ss.).

5. LA MÍSTICA DE RUIZ DE MONTOYA

Como muchos de los grandes místicos, Ruiz de Montoya es ecléctico. Recoge teorías, maneras de hablar, pasajes y hasta el ordenamiento general de los grados de la mística de diferentes autores, pero infiere a partir de aquello que recoge, lo prolonga, lo reestructura, le da frescura, poesía y vida. Esto solo es posible desde

una profunda experiencia personal. La búsqueda de Dios, la purificación de las potencias del alma, tiene en el *Silex* un acento filosófico y abstracto singular. Dios es, ante todo, la causa primera. Este criollo que ha vivido en la selva y en la corte tiene una aguda sensibilidad y vive deslumbrado delante del universo. Podríamos hasta llamarlo el místico de la creación. El aire, los ríos, los insectos, a los que vuelve inesperadamente en medio de las más sublimes experiencias contemplativas, expresan su enraizamiento en el cosmos, al cual paradójicamente renuncia radicalmente, para reencontrarlo transfigurado en Dios. Para él, el camino para la mística es un proceso de simplificación, de despojo y aniquilación. Insiste —con Eckhart y San Juan de la Cruz— en la total renuncia a los gustos, aun a los sobrenaturales. La aniquilación tiene un cierto sabor neoplatónico en tanto supone el abandono de toda materia y forma para adaptarse a Dios que es puro espíritu. Esta experiencia de Dios se realiza en la mente, ápice del alma mas allá del centro que unifica las potencias, en un simple acto del entendimiento y un solo acto de amor de la voluntad, el cual tiene, sin embargo, como punto de partida la contemplación de la naturaleza y su comportamiento a la luz de la revelación.

BIBLIOGRAFÍA

- Hugo de San Víctor (1854). *Soliloquium de arrha animae*. En *Opera omnia. Patrologiae cursus completus 176*. Edición de Jacques Paul Migne. París.
- Levillier, Roberto (1921-1926). *El Perú y el Tucumán en los tiempos prehispánicos: ensayo sobre las afinidades de sus culturas primitivas*. Lima: Librería Rosay.
- Medina, José Toribio (1904-1907). *La imprenta en Lima*. Santiago de Chile: impreso y grabado en casa del autor.
- Rouillón Arróspide, José Luis (1991). Introducción. En Antonio Ruiz de Montoya, *Silex del divino amor*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ruiz de Montoya, Antonio (1892). *Conquista espiritual*. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús.
- Ruiz de Montoya, Antonio (1991). *Silex del divino amor*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Vargas Ugarte, Rubén (1953). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima: Imprenta Santa María.

FE Y PROMESA CRISTIANA DESDE LO PRERREFLEXIVO. APORTES ANALÓGICOS DESDE LA FILOSOFÍA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Katherine Mansilla Torres, Pontificia Universidad Católica del Perú

Durante la década de 1930, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty publicó en la revista francesa cristiana *Esprit* diversos artículos relacionados con la religión. Pero, poco a poco, el filósofo se aleja de esta, inicialmente motivado por el comportamiento de una Iglesia conservadora, que no toma distancia suficiente ni del nazismo ni del franquismo. Hacia 1950, el filósofo ya se declaraba «ateo»¹ y creía firmemente que hay que separarse de la religión para hacer filosofía. En ese sentido, Merleau-Ponty pertenece a una corriente llamada «humanismo radical» (Labelle, 2002), que —al igual que Jean Paul Sartre o Simone de Beauvoir— cree que la religión impide una reflexión profunda sobre el individuo y su quehacer práctico.

Circunscribiéndonos al tema que sugiere este libro —el lenguaje universal de la fe en el proceso de la secularización—, quisiéramos analizar de qué manera el distanciamiento que Merleau-Ponty establece respecto de la religión pone en profundo cuestionamiento la relación entre fe e institución religiosa (específicamente, la católica). No es nuestra intención acercarnos al autor a la fe católica, porque es claro el proceso de ateísmo que él cree necesario para el filosofar. No obstante, nos interesa establecer ciertos aportes análogos para una distinta comprensión de la fe religiosa y de una crítica a la institución católica, considerando que nuestras herencias históricas también pasan por formas y modos de consolidar instituciones sociales. Estableceremos, entonces, una analogía con dos conceptos claves de la fenomenología del autor, los mismos que dividen mi exposición en dos partes.

En la primera parte, haremos una comparación entre el concepto fenomenológico de fe en el mundo y la fe cristiana vivida por los primeros creyentes.

¹ Este ateísmo o, mejor dicho, el abandono de la religión, puede encontrarse, específicamente, en dos artículos del autor: «Fe y buena fe» (Merleau-Ponty, 1977b) y «El hombre y la adversidad» (1973). Si bien podría hacerse mención a otras obras del autor, hemos preferido concentrarnos en hacer una reflexión sobre la base de estos artículos.

En la segunda parte, reconociendo la importancia que da Merleau-Ponty a la historicidad, analizaremos la historia de los dogmas de fe y su institucionalización en el cristianismo, apoyándonos en los estudios cristológicos de Joseph Moingt (1995).

1. FE CRISTIANA Y FE EN EL MUNDO

En un artículo publicado en 1946, titulado «Fe y buena fe», Merleau-Ponty critica la frase agustiniana «in interiore hominem habitat veritas», como muestra de la paradoja que encierra el discurso cristiano. En efecto, para San Agustín, Dios está en el «interior», separado de las cosas mundanas, por lo que, en la búsqueda de la verdad, el creyente debe volverse sobre sí mismo —su espíritu— para encontrarse con Dios, que es verdad absoluta. Esta premisa cristiana —«hacer lo que yo quiero verdaderamente» es lo que Dios quiere— representa la fe individual (del sujeto), el mismo que busca la verdad, no en un tiempo o en un espacio específico, no en el mundo circundante, sino en un Dios eterno-interior (Merleau-Ponty, 1977b, p. 259). Desde esta perspectiva, la fe no se puede dar a la fuerza, no es una obligación; es una vivencia individual y personal. Dicha fe reside en que, poniendo la verdad en el interior, se produce, para Merleau-Ponty un «quietismo»: el creyente escinde el exterior del interior para encontrar, en este último, el reino de Dios que es «todo bien». De este modo, no habría necesidad de actuar en el mundo exterior, pues —como ha explicado Gilles Labelle— actuar en el mundo concreto por la justicia o la caridad no añade nada a la creación; no pecar y hacer el bien solo tendrían sentido en el juicio final, más allá del mundo sensible (Labelle, 2002, p. 322).

Ahora bien, esta primera visión cristiana debe reorientarse si se considera el dogma de la encarnación. Cuando Dios «se hace hombre», Dios ha estado «en el exterior», porque Jesús ha vivido un momento del tiempo, en un espacio geográfico determinado, ha dejado enseñanzas, etcétera. En este caso, uno se acerca a los evangelios como «la interpretación de este mensaje ambiguo» (Merleau-Ponty, 1977b, p. 261) de la vida de Jesús y de su actuar en el mundo. Desde la encarnación ya no hay una separación del alma y el cuerpo, de lo perfecto e imperfecto, de la eternidad y el tiempo, o, como dice Merleau-Ponty:

Como si el dios infinito no se bastara, como si alguna cosa se moviera en él, como si el mundo y el hombre, en lugar de ser una inútil escoria de la perfección originaria, se convirtieran en los momentos necesarios de una perfección más grande. Dios no puede ser ya plenamente Dios y la Creación no puede terminarse más que si el hombre [lo] reconoce libremente y se la entrega a través de la fe. Algo ocurre, el mundo no es inútil, hay algo que hacer (Merleau-Ponty, 1977b, p. 262).

La fe, en este segundo sentido —digamos encarnada—, se hace *en el mundo*, en las acciones, en nuestras relaciones humanas. No obstante, la contemplación del «interior» ha quedado sacrificada por la acción. Nos encontramos, pues, con dos formas paradójicas de la fe cristiana: la del Dios interior y la del Dios exterior. Desde hace mucho tiempo, estas dos formas aparecen también en los debates teológicos católicos: por un lado, conocer a Cristo, hijo de Dios, objeto de la teología y de los estudios dogmáticos, y, por otro lado, conocer al Jesús histórico, encarnado, objeto de la historia de la ciencia. Sin embargo, quien quiera reflexionar en torno a la fe, sea histórico-filosófica o teológicamente, no puede resignarse a elegir uno de estos dos caminos, hay que analizar los dos con todas sus imbricaciones y sus contradicciones (Moingt, 1995, p. 17).

La fenomenología nos ayudaría a superar esta dificultad si consideramos el concepto husserliano de *Fundierung*, o de la relación entre lo fundante y lo fundado o lo motivante-motivado. En la *Fenomenología de la percepción* (1997), Merleau-Ponty explica que, en la experiencia prerreflexiva, el cuerpo propio está arrojado al mundo y el mundo es una invitación constante para que el cuerpo le otorgue un sentido. El cuerpo está donde hay algo que hacer (se mueve y así hace existir el mundo). No existe el mundo sin en el cuerpo. El motivante y el motivado no tienen una relación de causa-efecto, sino de explicitación, es decir, el motivo invita a dar sentido al motivante, pero este motivo solo existe como significante si el motivante le otorga esa significación. En este movimiento que se establece entre el motivante y el motivado, entre el cuerpo y el mundo, Merleau-Ponty introduce la idea de la fe perceptiva.

¿Qué es la fe perceptiva? Para el fenomenólogo, es la adhesión del cuerpo al mundo, antes del conocimiento; sin ella, el cuerpo no se pondría en movimiento. La fe perceptiva permite que el cuerpo se mueva, para otorgarle su sentido; así pues, sin esa confianza en el mundo, que está ahí, donde está mi cuerpo, el cuerpo no significaría, no expresaría, no crearía, no se relacionaría. Merleau-Ponty dice que «nuestro cuerpo da testimonio de lo que somos, el cuerpo y el espíritu se expresan el uno al otro, no es posible separarlos» (Merleau-Ponty, 1977b, p. 258). Es importante aclarar que Merleau-Ponty usa el término «encarnación» en un sentido opuesto al cristianismo: en la medida en que el punto central de nuestra relación con el mundo es el cuerpo, la encarnación viene «desde abajo». En el caso del cristianismo, Dios «viene desde arriba» y se instaura hacia abajo.

Sin perder de vista esta diferencia importante sobre la encarnación, quisiéramos tomar esta reflexión del filósofo para una interpelación crítica a la fe católica. Si buscásemos comprender la fe cristiana, desde este ámbito prerreflexivo, podríamos mantener la «tensión» entre creer en la institución, pero al mismo tiempo saber que es posible transformarla. Para el filósofo, la «buena fe» es aquella en la que,

teniendo confianza en la institución, uno no se deja llevar por una fe ciega, sino que se compromete con la institución criticándola, reconstruyéndola. La «buena fe» es la exigencia de la transformación, de la crítica, de la deconstrucción de la institución en la que se confía. Que Dios en el mundo aparezca como una «revolución» y, al mismo tiempo, como una «realidad» es, en palabras del autor, «una predeterminación que no excluye el examen, una confianza que es vigilancia, una fe que es buena fe, una libertad que es compromiso» (Merleau-Ponty, 1977b, p. 267). La fe como una experiencia crítica y de riesgo supone que la institución religiosa no se agota en la fe simple (del creer), sino que el creer o confiar implica, intrínsecamente, el creer cambiando mi propia creencia.

Si uno reconoce el sentido «radical» de la idea de encarnación en el catolicismo —de Dios hecho hombre para y en el mundo— no hay, pues, contradicción entre el espíritu y el cuerpo, lo que hay es un Dios que se hace con el hombre y un hombre que se hace con Dios. Es decir, la fe se hace en el movimiento de «hacer existir» por y para el otro, el cual no supone un interés de buscar en el alma a Dios, sino hacer que la creación del hombre sensible, mortal, temporal, tenga sentido. Por ello, dice Merleau-Ponty: «El valor de un hombre no está ni en una sinceridad explosiva y maniaca ni en una fe sin discusión, sino en la conciencia superior que le permite apreciar el momento en que es razonable confiar y el momento en que es necesario cuestionar, juntando en sí mismo fe y buena fe, asumiendo su partido o su grupo tales como son, con los ojos abiertos» (Merleau-Ponty, 1977b, p. 267).

Precisemos un poco esta idea de la fe, a partir del trabajo cristológico de Joseph Moingt, que —desde nuestro punto de vista— revela esta fe de la que venimos hablando, es decir, la fe como un movimiento de proyectarse al mundo circundante, en la capa prerreflexiva. El teólogo, intentando pensar más allá del debate sobre la historia de Jesús versus el dogma de Cristo, hijo de Dios, propone analizar el nacimiento del cristianismo como un rumor. Moingt explica cómo la noticia de la resurrección se propaga por todo Jerusalén y, posteriormente, fuera de este territorio, hasta llegar al Imperio Romano como un «rumor que se extiende». Así, el cristianismo nace de meras opiniones que se extienden de forma rápida y sin ninguna legitimidad.

Si este es el punto de partida del cristianismo (un rumor incontrolable), ¿qué crédito puede otorgársele? Moingt responde que el acontecimiento de la «resurrección» no puede verse como un mero hecho histórico, pues en él se lleva el anuncio de lo que ha permitido su difusión: se anunciaba algo que afectaba directamente a los hombres de esa época, a saber, la esperanza en un hecho futuro, la conversión de ellos mismos, la «buena nueva» (Moingt, 1995, p. 22). El rumor tenía legitimidad porque tenía sentido para la vida de los hombres, porque respondía a transformaciones claras de su cultura y su experiencia histórica

(Moingt, 1995, p. 24). En otras palabras, lo que nace, históricamente, como un rumor (la resurrección) es un signo del anuncio de una «restauración universal». El rumor anuncia y, en este sentido, lo que aparece como un acontecimiento del pasado carga en sí un futuro. El anuncio, que es a simple vista un rumor, lleva intrínsecamente varios elementos, porque no se cuentan solamente los hechos de la vida de Jesús, se dice de Jesús lo que otros han anunciado (el pasado del Antiguo Testamento) y, al mismo tiempo, se anuncia la vida futura que él propone (la buena nueva). Entonces, para el cristiano original, creer en este rumor es arriesgarse, confiar en el anuncio de que el mundo sea un lugar mejor. El anuncio, pues, hace relevante un dato histórico y el dato histórico es relevante por el anuncio. Sin esta imbricación, mi actuar no tiene sentido, porque creer en el anuncio es la condición de posibilidad de mi interés de transformación del mundo.

Sintetizando lo dicho hasta aquí, entendemos que el cristianismo apareció con una promesa de fe, en la anunciación de una buena nueva que instituyó «nuevos» comportamientos y «nuevas» relaciones entre los hombres y sus culturas. Situándolo en la prerreflexión, nos encontramos con un acto inaugural de fe: confiar para encontrarle a la acción un sentido o, dicho de otro modo, creer en Dios para encontrar en nuestro mundo circundante la confianza en el otro, el mundo y las cosas: confiando para actuar y actuar confiando.

2. LA PROMESA OLVIDADA Y LA INSTITUCIÓN CRISTALIZADA

Entre otras críticas que hace Merleau-Ponty a la religión, específicamente católica, encontramos la denuncia del anquilosamiento de esta y su solo interés por mantenerse como institución, deteniendo así la fe, que es puro movimiento. Para nuestro autor, la Iglesia Católica es una institución conservadora. La forma en la que el católico vive la encarnación es que toma al dogma como una promesa de la cual ya no se siente hacedor: «el católico, como católico, no tiene el sentido del porvenir: debe esperar que este porvenir se realice para sumarse a él» (Merleau-Ponty, 1977b, p. 264). Este es también el actuar de la institución eclesial: «de hecho nunca se ha visto a la Iglesia tomar partido contra un gobierno legal por la sola razón de que fuera injusto, o de tomar posición a favor de una revolución por la sola razón de que fuera justa» (Merleau-Ponty, 1977b, p. 265).

¿Por qué la Iglesia ha tomado como camino vivir una fe que no toma el sentido radical de la encarnación que hemos indicado hace un momento? La obra de Moingt puede ser aclaradora. El teólogo explica cómo, luego de la propagación del rumor-anuncio, los primeros cristianos pasan a redactar los relatos evangélicos para controlar el origen del rumor de Jesús y, posteriormente, se producen las discusiones de los concilios para legitimar los discursos que serán oficiales.

La historia del cristianismo demuestra que lo que se tenía que hacer, en su primer periodo, era asegurar su subsistencia, por ende, saber comunicarse con la tradición y, desde ella, dar un sentido al futuro (la promesa de un mundo distinto), anunciado en la vida misma de Jesús.

El interés de los primeros fundadores de la Iglesia era, pues, crear institución, es decir, ofrecer un discurso que tenga sentido para *su* presente, considerando las tradiciones y sin abandonar el cambio propuesto (la promesa). Muchos acontecimientos de la historia nos hablan de este proceso de legitimación del cristianismo: las discusiones entre Pedro y Pablo (sobre si debía llevarse el anuncio solamente a judíos o también a paganos, véase *Hechos*, 11)², los concilios de Nicea (325 d.C.), de Constantinopla (381 d.C.), de Calcedonia (451 d.C.), etcétera. En cada uno de estos debates, la Iglesia Católica fue instituyendo su discurso, que aparece, más tarde, como el hegemónico. Vemos, en todos estos momentos, cómo el nacimiento del dogma cristiano asegura el futuro de la Iglesia como institución; esta los necesita para subsistir como proyecto y solo puede subsistir si se la interpreta sobre la base de las tradiciones existentes. Explica Moingt:

Si, finalmente, intentamos evaluar el impacto del discurso de la preexistencia sobre la continuación del discurso cristiano, observamos que significa una inflexión de los intereses de la predicación cristiana y que opera una inversión de la mirada de fe. El *enunciado* dogmático de la fe, que dice *lo que es* Cristo, gana la partida de la *proclamación* de la palabra de esperanza que anunciaba la proximidad de su retorno, no es que se relaje el fervor de la expectativa, sino que se intenta suscitarla y garantizarla (Moingt, 1995, p. 70).

Como explica el teólogo, gracias al desarrollo discursivo (el mismo que tiene como objetivo mantener vivo al cristianismo) se establece una inversión de la fe que pone al dogma-enunciado como superior a la proclamación de la esperanza. Este dogma-enunciado, con el tiempo, concilio tras concilio, se irá instaurando, ya no como una forma de irrupción con el mundo, sino como medio de poder. Se avanza, pues, desde una fe-rumor a una religión-institución y, por lo tanto, se establecen relaciones distintas entre los hombres y sus esperanzas de fe con la Iglesia a la que ahora pertenecen. La fe se ha transformado completamente, es ahora «un discurso de citas que hacen vivir a Jesús entre las comillas de un relato del que Jesús escribe el final y Dios el comienzo» (Moingt, 1995, p. 70).

² Recuérdese que en Antioquía se tenía una comunidad mixta de judíos-cristianos y paganos-cristianos. Pablo estaba en contra de mantener ritos judíos en el cristianismo, porque se obligaba a los paganos a seguir ritos que no significaban nada para ellos, lo que sentó las bases para la universalización del cristianismo.

Quisiéramos ahora mostrar este proceso histórico desde una analogía con la idea de la temporalidad fenomenológica. Hemos señalado —anteriormente— como el cuerpo intencional establece una dinámica, unos movimientos que parten de una fe al mundo. Ahora debemos comprender este cuerpo como temporalidad. Los movimientos del cuerpo son un continuo fluir, a partir de los cuales el cuerpo produce el tiempo. En este fluir, el tiempo no se comprende como una sucesión de «ahoras», sino como el movimiento que da sentido al pasado, haciéndolo futuro. Hay una comunicación entre las vivencias que el cuerpo establece en sus movimientos y hace que el tiempo sea el paso del presente al pasado haciendo el futuro. La temporalidad es, por consiguiente, el paso comunicativo de un momento a otro de la vivencia. Explica Merleau-Ponty:

No podríamos, pues, pensar en explicar la relación del futuro con el presente más que asimilándola a la del presente con el futuro. Al considerar la larga serie de mis estados pasados, veo que mi presente pasa siempre, puedo adelantar a este paso, tratar mi pasado próximo como lejano, mi presente efectivo como pasado: el futuro es este hueco que se forma, pues, con anterioridad a él. La prospección sería, en realidad, retrospección y el futuro una proyección del pasado (Merleau-Ponty, 1997, p. 421).

Si hacemos una analogía entre esta idea fenomenológica del tiempo y la historia del cristianismo, comprendemos el movimiento de las acciones de los primeros cristianos como la necesidad de dar una respuesta al pasado (a las tradiciones existentes) para consolidar la enunciación de Jesús en el mundo. En este «fluir», entendemos las necesidades que los cristianos tuvieron que afrontar para permanecer en el mundo y los modos en los que lo hicieron. Así, el credo católico («Creo en Dios Padre...») es el resultado de un proceso histórico de luchas con el paganismo, de ofrecer al mundo una serie de conceptos para institucionalizar una forma de vida, una práctica, en permanente riesgo de desaparecer. Por ejemplo, el Concilio de Nicea —donde por primera vez participará un emperador, Constantino— es el resultado complejo de un debate arduo sobre cómo consolidar y validar el discurso cristiano para universalizarlo. En este concilio se deciden elementos centrales del discurso oficial, por ejemplo, si Jesús es un hijo engendrado o adoptado por Dios, si Dios es consustancial al hijo, cuál será la definición del término consustancial, qué relación habrá entre el bautismo como sacramento y la consustancialidad, qué se considerará anatema, etcétera (Moingt, 1995, p. 113).

Con el tiempo, esta práctica de los concilios irá tomando las formas decisivas de instaurar dogmas: en Constantinopla I, se agrega en el credo el nacimiento de Jesús de María Virgen; en Calcedonia se perfeccionan los anatemas, se incluye la salvación del pecado, etcétera. El credo final es el que se recita hoy en la iglesia,

pero del que, muy probablemente, no sabemos qué y por qué se recita, porque no tiene un correlato con el presente, como lo tenía para el creyente de Constantinopla. En resumen, el credo tenía sentido en estos periodos de la historia: habría que pensar qué sentido tiene ahora, cuál es el riesgo que toman los creyentes en el rito sacramental, cuál es la confianza en el mundo para los católicos de hoy. Los católicos pronuncian un credo «fuera del tiempo», que ya no les dice nada, no les da razones para tener una fe en el mundo circundante.

Con esto último, queremos retomar la pregunta de la institución, fenomenológicamente: ¿el cristianismo ha perdido su capacidad de hacer existir en el tiempo?, ¿de proponer un futuro como respuesta a su pasado? Los procesos de secularización podrían sugerir esto³. Moingt explica, hacia el final de su texto, la imposibilidad actual de construir una cristología desde abajo, que no se inició siendo dogmática, sino que construyó los dogmas para subsistir. Mientras la Iglesia Católica proponía dogmas para mantenerse viva, fue cristalizándolos y olvidando el punto de partida: el rumor de la resurrección. La fe originaria deja de tener sentido y se vive en el anacronismo, la Iglesia se preocupa por mantenerse como institución, pero no es capaz de renovarse en el tiempo. Ella no puede producir un futuro, porque no es capaz de leer su pasado en el presente. Por ser conservadora (en el sentido radical de que solo busca sobrevivir en un mundo sobre sus propios dogmas), la Iglesia ha olvidado el anuncio original, no deja que el anuncio esté presente en los lenguajes modernos (de la ciencia, la política, etcétera) y no se pregunta, por ejemplo, ¿de qué necesita el hombre ser salvado?, ¿por qué la salvación que anunciaba Jesús podría seguir teniendo sentido para los hombres de hoy?, ¿por qué ya no tiene sentido?, ¿cómo continuar o cómo terminar con el «anuncio»?

Romper con el carácter dogmático y, por ende, con una historicidad «congelada» en los que se ha colocado la fe es romper con el conservadurismo de la Iglesia. Esta vive paralizada en fórmulas a las cuales los creyentes tienen una especie de adhesión adquirida, pero de las que se ha perdido la resonancia que uno podría tener como contemporáneo de Nicea o de Calcedonia. Dicho de otro modo, en el periodo de la secularización y la postsecularización, el credo católico no dice nada, son fórmulas, proposiciones recitadas que forman una especie de piezas sin contexto a las que nos adherimos. Nuestra pregunta es, entonces, ¿por qué el cristiano ha renunciado a su temporalidad?, ¿a vivir la fe como una experiencia de producción de sentidos para darle una nueva dirección? ¿Qué sentido puede tener la renovación de la fe cristiana en un periodo en el que la institución católica vive una de sus mayores crisis?

³ Desde distintas perspectivas, autores como Jürgen Habermas (2008) o Heller & Feher (1995) señalan cómo la racionalización del hombre moderno tiene su fuente en la racionalización religiosa.

3. REFLEXIÓN FINAL

A modo de síntesis, lo que hemos intentado mostrar en esta exposición son conceptos clave de la fenomenología de Merleau-Ponty (fe perceptiva, *Fundierung*, temporalidad) que podrían ser transpuestos para una reflexión sobre la situación actual de la Iglesia Católica y su crisis institucional. Primero, hemos mostrado que el cristianismo no revierte su situación crítica porque sigue intentando «sobrevivir» a un periodo de secularización en la contemplación de los dogmas de fe, lo cual ha generado un mayor congelamiento institucional, en su afán por «sobrevivir». La Iglesia oscila entre interior-exterior, eternidad-tiempo y solo defiende a sus fieles. Segundo, desde la temporalidad fenomenológica, podemos ver que no hay interior que se pueda separar del exterior, porque estamos en una relación motivante-motivado y, en ese sentido, la pregunta del cristianismo podría seguir siendo la pregunta por instituir en el quiebre con lo instituido; eso es —a nuestro modo de ver— reconocer el riesgo que siempre se toma desde la fe. Tercero, la propuesta sobre el rumor y el dogma de Moingt nos confirma el anquilosamiento de la fe cristiana en una institución dogmática que no es capaz de retomar su comienzo para darle sentido a su futuro. Podríamos resumir estas tres ideas con un texto de Merleau-Ponty, extraído de su ensayo «El héroe, el hombre»:

Fuera de los tiempos de la fe, en que el hombre cree hallar en las cosas el designio de un destino ya trazado, ¿quién puede evitar estas cuestiones y quién puede dar otra respuesta?

O más bien: la fe, despojada de sus ilusiones, ¿no es ella este movimiento por el cual, uniéndonos a los demás y uniendo nuestro presente a nuestro pasado, hacemos que todo tenga un sentido, acabando con una palabra precisa el confuso discurso del mundo? Los santos del cristianismo, los héroes de las revoluciones pasadas no han hecho otra cosa. Simplemente intentaban creer que su combate estaba ya ganado en el cielo o en la Historia. Los hombres de hoy no tienen este recurso. El héroe de los contemporáneos no es Lucifer, tampoco Prometeo, es el hombre (Merleau-Ponty, 1977a, p. 276).

BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, Jürgen (2008). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.
- Heller, Ágnes & Ferenc Fehér (1995). *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.
- Labelle, Gilles (2002). Merleau-Ponty et le christianisme. *Laval théologique et philosophique*, 58(2), 317-340.

- Merleau-Ponty, Maurice (1973). El hombre y la adversidad. En *Signos* (pp. 281-304). Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice (1977a). El héroe, el hombre. En *Sentido y sinsentido* (pp. 271-277). Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, Maurice (1977b). Fe y buena fe. En *Sentido y sinsentido* (pp. 257-269). Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, Maurice (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Moingt, Joseph (1995). *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano*. Volumen 1. Bilbao: Desclée de Brouwer.

LA TRANSFORMACIÓN POSTSECULAR DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y RACIONALIDAD¹

Carlos Miguel Gómez, Universidad del Rosario, Colombia

INTRODUCCIÓN

El uso reciente del adjetivo «postsecular» para referirse a las sociedades occidentales contemporáneas por parte de teóricos que, como Habermas, hace un par de décadas consideraban que existía un vínculo inexorable entre modernización y secularización ha tomado por sorpresa a los estudiosos recientes de las relaciones entre religión y modernidad. Este adjetivo no solo pretende hacer justicia al hecho social de que las religiones persisten en las sociedades modernas como fuerzas fundamentales para la formación de opiniones, valoraciones y proyectos políticos, así como para la constitución de identidades personales y grupales. Además de esa constatación de la persistencia de la religión en la sociedad secular, el adjetivo postsecular indica un cambio en la concepción misma de la relación entre religión y modernidad, y en particular de la relación entre religión y racionalidad. En este artículo quisiera explorar este cambio en la filosofía actual, tratando de descubrir, en las diferentes maneras como se plantea, algunas características centrales de la figura que esta relación está adquiriendo.

En la primera parte trataré de mostrar cómo la imagen ilustrada de la relación entre religión y racionalidad, que las concibe como esferas mutuamente excluyentes, se ha vuelto insostenible. En la segunda parte, presentaré dos formas en que esta relación se reconstituye en el pensamiento actual. Por un lado, consideraremos el modelo del aprendizaje colaborativo entre ciudadanos creyentes y no creyentes propuesto recientemente por Jürgen Habermas. Por otro lado, consideraremos la

¹ Este artículo fue publicado originalmente en la revista *Ideas y Valores* (Gómez, 2015). Se reproduce aquí con permiso de la misma.

teoría de la justificación elaborada por Nicholas Wolterstorff, en la cual las creencias religiosas funcionan como criterios normativos. Terminaré con una reflexión breve sobre los elementos comunes de estos dos modelos y con algunas indicaciones sobre el modo como podrían desarrollarse principios normativos para un diálogo entre racionalidades religiosas y seculares que no privilegien a ninguna de ellas.

1. LA CRISIS DE LA IMAGEN ILUSTRADA DE LA RELACIÓN ENTRE RAZÓN Y RELIGIÓN

De acuerdo con una imagen ampliamente extendida de la relación entre religión y modernidad, una imagen que forma parte de las líneas constitutivas del imaginario moderno y que determina el clima intelectual de nuestro tiempo, el avance de la modernidad debería conducir (en el doble sentido normativo y predictivo) a la superación de la religión. Las diversas teorías de la secularización ofrecen diferentes versiones de lo que esta superación significa. En tanto que proceso social, hay más o menos un consenso entre los sociólogos de la religión a la hora de señalar que el centro de la secularización implica una serie de procesos de diferenciación social. Con ciertos matices en cada teoría, la diferenciación involucra los siguientes cinco elementos (Tschannen, 1991, pp. 395-415): (1) el quiebre de la hegemonía cosmovisional que antes detentaba una única tradición. Las sociedades modernas se caracterizan por el pluralismo de visiones de mundo religiosas y seculares y de proyectos de vida que no pueden ser simplemente aglutinados ni controlados desde una única doctrina comprensiva que pretenda ofrecer un punto de vista superior. Así, cuando la religión pierde el monopolio sobre la definición de la realidad, en palabras de Thomas Luckman, las instituciones religiosas no pueden seguir «transmitiendo como cosa obvia un modelo obligatorio de religión, sino que se ven obligadas a entrar en competición con muchas otras fuentes de significado “último” para llamar la atención de los individuos “autónomos” que sean consumidores potenciales de su producto» (Luckmann, 1973, p. 120).

Este proceso de pluralización social es acompañado y reforzado por (2) el surgimiento de esferas sociales autónomas, como la política, la ciencia, la educación, el mundo del arte, que funcionan cada una con su propia lógica independiente de la tutela religiosa. Aquí la superación de la religión equivale a su pérdida de centralidad. La religión pierde su lugar como «donador universal de sentido» (Mardones, 2005, p. 32) y debe compartir el espacio social con diversas interpretaciones de la vida y la acción humana que compiten entre sí. Este proceso es a veces denominado autonomización y trae como consecuencia (3) la privatización de la creencia y la práctica religiosas que ahora se convierten en un asunto personal y voluntario. Esto tiene dos consecuencias importantes. Primero, que cada individuo se siente en la

posición de crear su propio universo de sentido religioso, tomando de aquí y allí los elementos subjetivamente llamativos para su propio bricolaje cosmovisional. Segundo, los argumentos y las interpretaciones de la vida y la acción humana orientados por las fuentes de las religiones tradicionales son expulsados del espacio público y pierden relevancia en la construcción general del mundo social. En buena parte de las sociedades modernas, esto conduce a (4) el desplazamiento y, por decirlo de algún modo, el camuflamiento de lo religioso en lo secular en las formas de, por ejemplo, la «religión civil», el «espíritu del capitalismo» o de valores e instituciones laicas que tienen su origen en concepciones religiosas (generalización). Finalmente, como resultado de todo lo anterior, la secularización suele comprenderse como (5) la pérdida de plausibilidad de la creencia y la disminución de la práctica religiosa.

Es particularmente con respecto a este último elemento que la idea de la superación de la religión por la razón ha solido presentarse. Según la versión más corriente de esta idea, la pérdida de plausibilidad de la creencia religiosa sería un producto del avance de la racionalidad y en particular de la ciencia a partir del siglo XVII. Esto presupone que religión y racionalidad no solo son incompatibles, sino que el desarrollo de la segunda inevitablemente genera el exterminio de la primera. Así, en la década de 1960, el antropólogo Anthony Dallas pronosticaba, utilizando una frase que resume bien cierta interpretación de la secularización que conserva aún hoy buena parte de su popularidad, que «la creencia en poderes sobrenaturales está condenada a desaparecer, en todos los lugares del planeta, como resultado del creciente desarrollo y difusión del conocimiento científico» (Wallace, 1966, p. 264; citado por Brooke, 2010, p. 106).

Semejante ecuación, que liga el desarrollo científico con la secularización (en este sentido restringido de la pérdida de la creencia religiosa), supone una definición problemática y, de hecho, se basa en una inadecuada comprensión tanto de la racionalidad como de la religión. Por un lado, identifica y reduce la racionalidad a una sola de sus formas, la de la ciencia moderna, y la religión a una sola de sus dimensiones, la de un conjunto de doctrinas (de suyo carentes de una adecuada justificación racional) que pretenden describir el mundo. Pero ni la racionalidad se agota en el modelo particular de la racionalidad tecno-científica, ni la religión puede pensarse solo como un cuerpo de doctrina, desligado de una serie de prácticas, experiencias y formas de vida que le dan sentido. Por otro lado, esta ecuación presupone una problemática visión teleológica de la historia, cercana a aquella propuesta por Comte y según la cual la sociedad evoluciona desde un estadio teológico —en el cual los fenómenos naturales, por falta de una mejor explicación, son atribuidos a la acción de dioses y espíritus—, pasando por un estadio metafísico —en el cual se logra un nivel mayor de abstracción y la naturaleza se comprende mediante un proceso deductivo que parte de conceptos abstractos—,

hasta alcanzar la fase final de desarrollo: el estadio científico o positivo, en el cual la comprensión de la naturaleza se basa en métodos empíricos que conducen a la formulación de leyes. De este modo, la religión, sería, para parafrasear la definición de Edward Tylor, la ciencia del hombre primitivo, es decir, un modo fundamentalmente equivocado de describir el mundo que desaparece tan pronto como avanzan los métodos legítimos de conocimiento.

Pero, además de los problemas conceptuales envueltos en esta concepción, ha quedado probado que la ecuación secularista es simplemente falsa. ¿Cómo comprender, por ejemplo, el resurgimiento religioso en los países del antiguo bloque soviético o en China tras la reforma constitucional de 1978 que permitió la libertad religiosa, luego de que en ellos la religión parecía haber sido erradicada mediante políticas estatales dirigidas a la eliminación de la «superstición» mediante la educación de los ciudadanos? ¿O qué decir del hecho de que en Estados Unidos, tras 150 años en los que la teoría de la evolución natural de Darwin ha sido utilizada para promover militadamente el naturalismo, el creacionismo siga encontrando nuevas y ultra sofisticadas formas argumentativas para seguir dando la batalla? Adicionalmente, el fundamentalismo religioso en diversas tradiciones parece estar viendo su momento de mayor expansión aun en las sociedades consideradas más modernas. Todos estos desarrollos históricos han llevado a replantear la relación entre religión y modernidad.

Peter Berger, uno de los proponentes clásicos de la teoría de la secularización, ha titulado uno de sus trabajos recientes «la desecularización del mundo» (Berger, 1999, pp. 1-18). Mediante un cuidadoso análisis sociológico conducido en diferentes regiones del planeta, muestra que, con excepción de Europa occidental y la subcultura internacional académica, el mundo de hoy es tan religioso como siempre lo ha sido. La modernidad, o mejor, los diversos procesos de modernización geo-políticamente diferenciados tienen efectos secularizadores tanto como contra-secularizadores (revoluciones en las religiones, surgimiento de subculturas religiosas, explosión del fundamentalismo en todas las religiones), de modo que la creencia y la práctica religiosas, si bien son transformadas, de ningún modo parecen en camino hacia su extinción.

¿Puede afirmarse que existe un vínculo directo entre el avance de la ciencia y la pérdida de plausibilidad de la creencia religiosa? Esta pregunta cuestiona uno de los presupuestos centrales de la imagen ilustrada de la relación entre racionalidad y religión, según la cual ambas son inherentemente incompatibles. Varios estudios recientes ofrecen una respuesta negativa. A partir de un escrutinio detallado de la historia de la relación entre ciencia y religión, John Brooke concluye que, en lugar de una correlación directa entre el avance de la ciencia y el decrecimiento de la religión, lo que se constata es que las teorías científicas han sido susceptibles

de interpretaciones ateas tanto como teístas, dependiendo de los valores y preconcepciones de aquellos que han pretendido actuar como intérpretes (Brooke, 2010, p. 110). En efecto, incluso el establecimiento del naturalismo metodológico como elemento fundamental de la cultura científica «no implica la conclusión ontológica según la cual solo la naturaleza existe, ni ha prevenido que científicos distinguidos en el siglo veinte se mantengan firmes en su fe» (Brooke, 2010, p. 109). De este modo, la antipatía por la religión organizada y la pérdida de la creencia parecen provenir de otra fuente. Brooke cita un estudio a gran escala que rastrea las razones de cerca de 350 no creyentes ingleses entre 1850 y 1960 (Budd, 1977; citado en Brooke, 2010, p. 111). Los avances científicos aparecen raramente aquí como una causa para la increencia. Más bien, la pérdida de plausibilidad de la creencia tienen que ver con factores como los siguientes: (a) un cambio de orientación política del conservadurismo a visiones más radicales que rechazan la religión como legitimadora de las estructuras sociales dominantes; (b) una nueva manera de leer los textos sagrados, desde una nueva sensibilidad moral que descubre en ellos inconsistencias y, sobre todo, se escandaliza ante la figura del Antiguo Testamento de una deidad antropomórfica y vengativa; (c) los métodos de exégesis bíblica de orientación sociohistórica; (d) la percepción de fallas morales entre los clérigos y religiosos; y (e) el surgimiento de la conciencia de que los ateos pueden comportarse de un modo tan moralmente correcto como los creyentes.

También el sociólogo británico David Martin, otro de los teóricos clásicos de la secularización durante la década de 1970, ha concluido en sus trabajos más recientes que no hay una relación directa entre el avance de la ciencia y la pérdida de influencia, personal o social, de la religión. Otro tipo de factores resultan más determinantes. Entre ellos, Martin menciona los efectos de ruptura que la movilidad geográfica y social tienen sobre el sentido de comunidad, tradicionalmente permeado por la religión; el aumento de la cultura del hedonismo que inhibe la formación de compromisos duraderos con proyectos o instituciones religiosas o de otro tipo; el impacto de ideologías secularistas sobre la educación y los medios de comunicación; y el desplazamiento de la solidaridad religiosa por la solidaridad nacional, de clase o de partido (Martin, 2007, p. 5).

Si el avance de la ciencia no tiene de por sí un impacto negativo sobre la creencia y la práctica religiosa, sino que más bien las teorías científicas pueden ser interpretadas y utilizadas tanto para apoyar como para atacar las creencias religiosas de acuerdo con los presupuestos de los intérpretes, es en el horizonte de precomprensión moderno en donde se origina el supuesto conflicto entre religión y racionalidad. Este horizonte de precomprensión, como ha mostrado magistralmente Charles Taylor en su obra sobre la era secular, se ha constituido más a partir de un cambio en nuestra comprensión moral que sobre la base de nuevos descubrimientos

científicos. Para Taylor, la secularización, más que con el proceso sociológico de diferenciación o el simple decrecimiento de la creencia religiosa, tiene que ver con un cambio en las condiciones y el contexto de precomprensión (el marco constituido por todo aquello que tomamos por dado) en los cuales tiene lugar la búsqueda moral y espiritual tanto de personas religiosas como no religiosas. No se trata tanto de un cambio en aquello que uno cree, en los contenidos de la creencia, sino en el modo como ahora es posible creer (Taylor, 2007, p. 3).

La principal característica de esta transformación en el modo de creer tiene que ver con el surgimiento de alternativas, que hacen de la creencia algo opcional; pero no, como ha solido pensarse, de alternativas puramente teóricas. En efecto, esta transformación no es generada en primer lugar por un interés por la naturaleza en sí misma motivado por el surgimiento de la ciencia moderna, la cual habría ofrecido una visión de mundo alternativa a aquella en que Dios ocupaba el centro. En efecto, semejante interés fue generalmente de la mano con una referencia al Creador, al punto de que la autonomización de la naturaleza hizo incluso posible nuevas formas de devoción (Taylor, 2007, p. 92). En efecto, el interés moderno por la naturaleza en sí misma no es homogéneo. Responde a diferentes valores y preconcepciones que hacen que se desarrolle en diferentes sentidos. Más bien, las alternativas que ofrece la secularización surgen de una transformación gradual en la comprensión de aquello que significa la plenitud y el fin último de la vida humana. En particular, para Taylor la secularización está motivada por el desarrollo del humanismo exclusivista o autosuficiente a partir de la tradición cristiana misma. Se trata de la concepción según la cual el fin último de la vida es el florecimiento humano, desligado de cualquier referencia a lo trascendente (Taylor, 2007, p. 18). Lo que importa es la vida misma, la realización y plenitud de la vida misma, y no algo que está situado más allá de ella o que pueda implicar para su realización, como en la concepción religiosa, la negación o el sacrificio de la vida. En tanto que se convirtió en una opción ampliamente extendida, disponible por primera vez para la gran mayoría de personas, esta alternativa a la referencia a Dios «dio fin al reconocimiento ingenuo de lo trascendente, o de los fines que van más allá del florecimiento humano» (Taylor, 2007, p. 21). Sin embargo, al hacer esto, generó un universo cada vez más plural de alternativas en las que el modo ingenuo de creer no es ya una opción ni para los creyentes ni para los no creyentes. De ahora en adelante, toda creencia implica el reconocimiento de que se trata de una opción entre muchas, determinada por su contexto de precomprensión.

2. LAS POSTSECULARIDAD COMO TRANSFORMACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y RACIONALIDAD

La percibida oposición entre religión y racionalidad, propia de la imagen ilustrada, no proviene pues de un conflicto inherente entre ciencia y religión, sino de la nueva sensibilidad moral secular. Para esta sensibilidad, el principal generador de conflicto es tal vez la amenaza que la religión puede representar contra la libertad y la convivencia pacífica en una sociedad plural. La separación entre el Estado y cualquier confesión religiosa particular, así como la neutralidad cosmovisional de las instituciones políticas modernas, ha solido pensarse como un antídoto contra esta amenaza. La cuestión que surge ahora es la siguiente: ¿cómo regular la interacción entre ciudadanos de diferentes orientaciones religiosas y cosmovisionales en un contexto plural en el cual las religiones persisten como fuentes de sentido y motivación ética y política? El adjetivo postsecular ha sido sugerido recientemente para describir esta nueva situación. Con él no solo se reconoce que en las sociedades modernas, luego del proceso de secularización, las religiones conservan su influencia tanto en la vida pública como en la privada (y que esta influencia es necesaria e importante para la democracia), sino que también es preciso replantear la imagen ilustrada de la relación entre fe y razón, tanto en la esfera del conocimiento teórico como en el uso público de la razón. Consideremos dos modelos de la relación postsecular entre religión y racionalidad: primero, uno que se centra en su lugar en la esfera pública y, luego, uno que se ocupa de su interacción en el dominio teórico. Si bien estos modelos representan los dos polos opuestos de la comprensión de la relación entre religión y racionalidad, dejan ver ciertas exigencias comunes a las que esta relación debe responder.

2.1. Religión y racionalidad en la esfera pública postsecular

Aquí la cuestión central se plantea con la siguiente pregunta: ¿qué lugar deberían ocupar los argumentos religiosos en las discusiones públicas? Esto implica preguntar hasta qué punto pueden permitirse argumentos religiosos en los debates públicos y, sobre todo, cómo evaluar posiciones justificadas mediante diversos tipos de razones. Como ha mostrado Habermas en sus trabajos recientes sobre la sociedad postsecular, estas preguntas plantean un problema para la teoría política liberal según la cual solo los argumentos seculares cuentan en los procesos de deliberación política. El problema surge porque un Estado liberal no puede al mismo tiempo garantizar y proteger el derecho a la libertad religiosa —que implica la libertad tanto de vivir de acuerdo con la propia tradición como la de expresar públicamente las convicciones de la propia fe— y exigir a los ciudadanos de orientación religiosa que justifiquen sus posiciones políticas con independencia de sus creencias religiosas, las cuales

determinan su visión del mundo y aquello que cuenta políticamente como correcto o incorrecto (Habermas, 2006a, pp. 127-131). Consecuentemente, para proteger la libertad de expresión y la libertad religiosa, es necesario permitir a los ciudadanos de orientación religiosa presentar y justificar sus posiciones en un lenguaje religioso. Sin embargo, esto genera un nuevo problema. ¿Hasta qué punto consiguen estas posiciones ser tenidas en cuenta en un proceso de deliberación democrática? En particular, ¿cómo pueden los ciudadanos que no comparten la misma orientación religiosa comprender y evaluar las posturas religiosas?

Lo primero que tenemos que notar es que, en la situación postsecular, religión y racionalidad no aparecen ya más como dos instancias claramente diferenciadas y contrapuestas. Antes bien, la cuestión que se plantea es cómo pueden y deben relacionarse diversas formas de racionalidad, unas constituidas de modo religioso —en tanto que basan sus procesos de justificación en premisas y formas argumentativas pertenecientes a tradiciones religiosas particulares— y otras de modo secular —basadas en principios y formas de argumentación que pretenden ser independientes de cualquier referencia a una visión de mundo particular—². Para Habermas, el eje de la relación postsecular entre razón secular y razón religiosa es un proceso de aprendizaje recíproco basado en «un cambio de mentalidad» tanto de los ciudadanos de orientación religiosa como de los no religiosos. Este cambio de mentalidad implica un proceso de autoreflexión hermenéutica que, para los ciudadanos religiosos, implica una suerte de acomodación a las exigencias de la modernidad y, para los de orientación secular, una revisión de los presupuestos secularistas y naturalistas que los llevan a no tomar en serio las pretensiones de verdad de la religión. Detengámonos en las exigencias que, según Habermas, deben asumir los dos tipos de ciudadanos para hacer posible la integración de las razones religiosas de manera provechosa.

En primer lugar, los ciudadanos religiosos deben tratar de acomodar reflexivamente sus creencias, respondiendo a los retos que les plantea el mundo moderno: la diversidad de tradiciones religiosas que contradicen sus pretensiones de verdad, el avance de la ciencia moderna y el surgimiento de una ética y una política seculares (Habermas, 2006a, pp. 144-145). Este proceso de acomodación racional requiere el desarrollo ciertas actitudes epistémicas que permiten a los ciudadanos religiosos procesar las disonancias cognitivas que estos tres retos generan en sus universos simbólicos.

² Sin embargo, Habermas reconoce que la frontera entre razones religiosas y seculares es fluctuante y solo puede establecerse mediante un trabajo colaborativo en el que cada parte esté dispuesta a aceptar la postura de la otra (Habermas, 2002, p. 139).

- 1) Con respecto a otras tradiciones religiosas, deben encontrar la forma de relacionarse con ellas de una manera reflexiva, explicando la relación entre sus doctrinas y aquellas que las contradicen o que se presentan como alternativas. Esto implica elaborar algo así como una teoría de la diversidad que, a la vez que es coherente con sus propias pretensiones de verdad, les permite relacionarse pacíficamente con los demás.
- 2) Con respecto al conocimiento científico, los ciudadanos religiosos deben buscar la manera de concebir «desde su punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de fe con el saber secular acerca del mundo de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para la doctrina de la salvación» (Habermas, 2006a, p. 145).
- 3) Con respecto a la política y la moral seculares, los ciudadanos religiosos deben incorporar en sus propias doctrinas comprensivas el «individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista» (Habermas, 2006a, p. 145). Esto es, deben renunciar a su pretensión de organizar la vida de modo comprensivo e incorporar los fundamentos normativos del Estado liberal a sus propias doctrinas, buscando la forma de derivar los valores y principios seculares a partir de sus propias fuentes religiosas.

Es interesante notar que hay una suerte de asimetría entre estos tres requisitos. Mientras el primer principio ubica las diversas pretensiones religiosas de verdad en un plano de valor equivalente, y solo exige que cada tradición pueda explicar la relación de sus doctrinas con aquellas que se le oponen sin renunciar a la aspiración, típicamente religiosa, de expresar la verdad plena, los principios (2) y (3) implican que debe dársele prioridad a la razón secular renunciando a otras aspiraciones típicamente religiosas, como la de orientar y organizar comprensivamente la vida. ¿Puede justificarse esta prioridad? Habermas considera que la razón secular no se encuentra ligada a ninguna cosmovisión religiosa particular y, de este modo, ofrece un lenguaje común «neutral» sobre el cual las diferencias pueden ser negociadas y a partir del cual se pueden generar los consensos normativos necesarios para la vida en común³. En efecto, para que los contenidos religiosos puedan realmente ser tenidos en cuenta en un proceso de deliberación democrática, deben ser traducidos, para Habermas, al lenguaje secular, en tanto que es un «lenguaje accesible a todos».

Sin embargo, el concepto mismo de esta traducción es problemático. Su centro parece ser «una deconstrucción secularizadora, y a la vez, salvadora de las verdades de fe» (Habermas, 2002, p. 140). En otras palabras, se trata de una suerte

³ Para una crítica de la idea de que el lenguaje secular es «neutral» y puede ofrecer la base común para el diálogo intercultural, véase Gómez, 2012, pp. 229-250.

de reconstrucción de los conceptos básicos de una tradición religiosa de modo que su potencial normativo pueda ser utilizado por ciudadanos de diferentes orientaciones religiosas y de otro tipo. Como ejemplos, Habermas cita la traducción realizada por Kant del concepto cristiano de libre albedrío en el de autonomía (2002, p. 140) o la transformación del concepto de la semejanza con Dios en el de la igual dignidad humana. ¿Qué es propiamente la secularización de un concepto en este sentido? ¿Qué es lo que lo vuelve «generalmente accesible»? Según Habermas, su justificación posmetafísica, es decir, el hecho de que su poder normativo no dependa de ninguna forma de autoridad religiosa, inaceptable para miembros de otras tradiciones. Pero desligar un concepto del proceso de justificación en el que fue originalmente producido no parece suficiente para desligarlo de su origen religioso o cultural específico. La crítica intercultural a los derechos humanos, los cuales pretenden ofrecer una base normativa secular y transcultural, viene aquí al caso. Generalmente, esta crítica se orienta a mostrar que, a pesar de su aparente neutralidad cosmovisional, los conceptos en los que se basan los derechos humanos representan más ciertas tradiciones religiosas y culturales que otras y que aceptarlos supone abrazar también estos presupuestos cosmovisionales. En otras palabras, el lenguaje secular, en lugar de ser el medio para la traducción que provee algo así como contenidos depurados de toda referencia cosmovisional, es de suyo en buena parte una reelaboración de concepciones de origen religioso y cosmovisional específico. Consecuentemente, debe comprenderse más como un participante en el diálogo que como su base común. Esto si el objetivo del diálogo no es la homogeneización cultural y la neutralización de la diferencia, sino, como el mismo Habermas pretende, el aprendizaje colaborativo.

Habermas es, hasta cierto punto, consciente de esta dificultad. A pesar de ello, no parece dispuesto a renunciar a la prioridad del lenguaje secular sobre los múltiples lenguajes religiosos. Por eso afirma que el peso del cambio de mentalidad no puede recaer exclusivamente sobre los ciudadanos religiosos. Por su parte, los ciudadanos que no tienen una orientación religiosa deben también iniciar un proceso de autoreflexión orientado a trazar los límites de la Ilustración y, en general, a reinterpretar la modernidad superando los prejuicios secularistas, es decir, las interpretaciones de la religión que, basadas en un naturalismo endurecido, la hacen ver como algo primitivo, irracional o infantil que carece de todo valor cognitivo. Así, no solo el Estado secular no puede privilegiar una imagen naturalista del mundo, sino que los ciudadanos no religiosos «no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas» (Habermas, 2006b, p. 47).

¿Qué puede ofrecerle la razón religiosa a la secular, según Habermas? En primer lugar, una fuente de motivación ética y de cohesión social que una racionalidad que niegue la trascendencia se ve en apuros para proveer. En segundo lugar, un lugar desde donde autocriticarse para superar las reducciones cientificistas de la razón, que la limitan a una sola de sus formas posibles. Aquí es central el reconocimiento de la constitución genealógica de la razón, en la cual la religión, mediante procesos de secularización de sus conceptos y procedimientos argumentativos, ha jugado un papel central (Habermas, 2006a, pp. 148-151). Finalmente, puede fungir como antídoto contra las tendencias autodestructivas propias de la modernidad (Schmidt, 2009, p. 20) que, una vez absolutizada la razón, parecen carecer de un juez. Este parece ser uno de los puntos de coincidencia entre Habermas y el entonces Cardenal Joseph Ratzinger en su ya célebre debate del 2004 en la Academia Católica de Baviera. Allí Ratzinger, luego de afirmar la necesidad de que la religión sea purificada de sus patologías por medio de la razón, se pregunta quién puede purificar a la razón de las suyas. En sus propias palabras:

Ahora debe surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero, ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a la otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino? (Ratzinger, 2006, p. 58).

En este sentido, la relación postsecular entre racionalidades religiosas y seculares implica un giro en las pretensiones de la razón ilustrada, la cual debe ser también puesta dentro de los límites de la religión. Habermas ha dado un importante paso al reconocer la necesidad de esta limitación mutua y dialógica. No obstante, es problemática su exigencia de darle prioridad a los valores y principios seculares sobre los religiosos y, en general, su presuposición de que el lenguaje secular ofrece una base común neutral, desligada de toda tradición particular. Si en la constitución genealógica de la razón secular han intervenido ciertas tradiciones religiosas particulares, su universalidad no puede garantizarse mediante su justificación posmetafísica, simplemente porque no podemos presuponer *a priori* que un pensamiento poscristiano genere los mismos principios que uno posmusulmán o posbudista.

2.2. La razón dentro de los límites de la religión

Este es el título que el epistemólogo reformado Nicholas Wolterstorff da a su ensayo sobre la relación entre ciencia y religión (1999). El desconcierto que produce esta

inversión del título de la clásica obra de Kant indica el punto hasta el cual la imagen ilustrada de la relación entre religión y racionalidad ha sido no solo problematizada, sino subvertida, en la reciente filosofía analítica de la religión. Autores como Wolterstorff no se contentan con la posibilidad de rescatar los contenidos religiosos traduciéndolos al lenguaje secular, sino que pretenden minar los fundamentos mismos en los que pueda descansar el lenguaje secular, de modo que no pueda pretender ya tener prioridad sobre el lenguaje religioso ni servir como base común para el diálogo. A diferencia de un intento de armonización entre los contenidos religiosos y los descubrimientos y métodos de la ciencia moderna o de la racionalidad secular, como el propuesto por Habermas, Wolterstorff procura desmontar los presupuestos epistemológicos de la que considera la teoría de la justificación racional más extendida en Occidente: el fundacionalismo. Al hacer esto y demostrar que todo proceso de justificación (en las teorías científicas y de todo tipo) no parte de certezas indubitables, sino que implica el uso normativo de las creencias previas del investigador, Wolterstorff busca introducir las creencias religiosas como criterios epistemológicos que funcionen al interior mismo de la actividad teórica. En efecto, Wolterstorff busca construir una teoría de la producción científica en la que las creencias religiosas, antes que ser excluidas o puestas entre paréntesis, operen como principios normativos (*control beliefs*), tanto para evaluar las otras creencias que forman parte de las teorías, como para decidir aquello que vale la pena investigar. Esto implica ciertamente una versión radical de la transformación de la relación postsecular entre religión y racionalidad. Considerémosla brevemente, presentando, primero, el ataque al fundacionalismo y, segundo, la teoría de la justificación que Wolterstorff propone como alternativa.

Una teoría fundacionalista del conocimiento es aquella que considera que una teoría adecuadamente justificada debe partir de algo que pueda ser conocido con total certeza y que sirva como base para construir desde allí el edificio de la teoría. En otras palabras, una creencia solo puede considerarse racionalmente justificada si se basa inferencialmente en una proposición fundacional. Para cumplir con este requisito, una proposición debe poder ser conocida con certeza y de manera no inferencial (Wolterstorff, 1999, p. 29), pues, de lo contrario, no sería ella misma fundacional. Ahora bien, la crítica de Wolterstorff se encamina a atacar los dos elementos de este principio. Por una parte, trata de mostrar que, aun si contáramos con proposiciones fundacionales, no contamos con unas reglas de inferencia adecuadas para evaluar en qué casos la teoría está justificada a partir del fundamento. Por otra parte, ataca la idea según la cual podemos contar con proposiciones fundacionales. Sobre todo el primer elemento de su

ataque al fundacionalismo es importante aquí⁴. Veamos a continuación algunos detalles de su argumentación.

Para Wolterstorff hay tres maneras en las que se puede comprender la relación entre una proposición fundacional (una proposición que resulta indubitables y que conocemos no inferencialmente, concediendo que exista algo así) y una teoría que pretende basarse sobre ella. La relación puede ser deductiva, inductiva o por falsación. Claramente, estos tres tipos de relación representan las principales teorías epistemológicas occidentales, las cuales, para Wolterstorff, presuponen el fundacionalismo. Todas ellas fallan a la hora de ofrecer un criterio suficiente para evaluar si una teoría es adecuadamente justificada con respecto a su fundamento. En primer lugar, el deduccionismo falla porque muchas teorías que hoy nos parecen justificadas no pueden deducirse de ningún grupo de proposiciones fundacionales (Wolterstorff, 1999, p. 37). Esto es particularmente evidente con respecto a las proposiciones universales sobre objetos físicos, las cuales ciertamente no pueden deducirse a partir de proposiciones singulares. La tesis según la cual «Todos los cisnes tienen alas», por ejemplo, aun si parece adecuadamente justificada, no lo es porque se derive deductivamente de «Este cisne tiene alas», independientemente de cuantas veces se compruebe la proposición singular. Cambiar la relación de deducción por la de probabilidad significa, por supuesto, una disminución de los estándares de justificación que muchos fundacionalistas tradicionales no estarían dispuestos a aceptar. Además de esto, el probabilismo implica el problema de la inducción: necesitamos un argumento inductivo para justificar la inducción misma. Un argumento inductivo infiere, a partir de las observaciones recurrentes de un fenómeno, sus características probables o una ley general. Sin embargo, semejante operación presupone, entre otras cosas, la uniformidad de la naturaleza. Dado que semejante presupuesto no puede ser demostrado deductivamente, necesitamos afirmar que es probable que la naturaleza sea uniforme. Es decir, necesitamos utilizar un argumento inductivo para justificar el principio en el que se basa todo argumento inductivo (p. 40).

Finalmente, el falsacionismo, a pesar de que parece rechazar el fundacionalismo, implica una referencia negativa a la idea del fundamento. Wolterstorff interpreta el falsacionismo como una posición que afirma que, aunque no contamos con las condiciones necesarias y suficientes para relacionar una teoría con su fundamento,

⁴ Su crítica de la idea de que contamos con proposiciones fundacionales va encaminada a mostrar que no tenemos muchas proposiciones posibles que puedan ser indubitables y conocidas de manera no inferencial. Dado que las creencias basadas en la percepción directa representan uno de los candidatos más recurrentes, el argumento se basa en una reelaboración de los argumentos clásicos en la filosofía formulados para cuestionar la certeza que puede brindar la experiencia sensorial (Wolterstorff, 1999, pp. 46-55).

contamos con criterios para decir en qué casos una teoría debe ser rechazada. Wolterstorff interpreta estos criterios como análogos a las proposiciones fundacionales en el deductivismo y el inductivismo. Sin embargo, aquí el problema es que, a la hora de rechazar una teoría, el falsacionismo no nos ofrece una instrucción suficiente. Dado que las teorías constituyen redes de creencias que se entrecruzan con otras creencias (científicas y del sentido común), no es fácil establecer una correspondencia directa entre una anomalía encontrada en el mundo y la teoría o los elementos de una teoría que deben ser rechazados. Una vez que el fenómeno que constituye la anomalía es detectado, difícilmente puede establecerse una contradicción directa entre este y una teoría particular. Más bien, en el mejor de los casos, se va a presentar un conflicto entre la red entera de creencias del investigador y el fenómeno que constituye la anomalía. De modo que depende del investigador decidir cuál de sus creencias refutar (1999, p. 43)⁵.

No nos interesa por el momento examinar hasta qué punto el ataque de Wolterstorff al fundacionalismo funciona. Más bien, veamos la alternativa que ofrece: una teoría de la justificación basada en las diferentes funciones que desempeñan nuestras creencias en el conocimiento. Para él, nuestras creencias pueden funcionar de tres maneras: como *data*, como respaldo de los datos (*background-data beliefs*) y como creencias de control (*control beliefs*). Las creencias que funcionan como datos son aquellas acerca de las entidades a las que se refiere una teoría. Son las creencias que tomamos como verdaderas acerca de la región del mundo particular que es descrita por una teoría (científica o de la vida ordinaria). Sin embargo, para que estas creencias puedan ser tomadas por dadas, es decir, asumidas como los datos básicos de una teoría, deben ser respaldadas por otras creencias. Estas creencias de segundo tipo son las creencias de respaldo, las cuales establecen las condiciones en las cuales algo puede ser tomado como dado. Estas creencias, que establecen toda una red teórica que da sentido a los datos, son también, como los datos, generalmente tomadas como dadas. Para que esto sea posible, hay todavía un tercer tipo de creencias respecto de aquello que representa una teoría adecuada. Estas creencias de control, que incluyen por ejemplo los requisitos lógicos o estéticos de una teoría, funcionan o bien para rechazar teorías insatisfactorias o para crear nuevas teorías (1999, pp. 63-70).

Por supuesto, ninguna de estas creencias es propiamente fundacional, en el sentido de indubitable y no inferencial. Más bien, según interpreto a Wolterstorff,

⁵ Esta interpretación del falsacionismo es problemática, porque Wolterstorff parece entenderlo como una suerte de verificacionismo. El criterio falsacionista que debe cumplir una teoría para que se considere científica no es tanto que no sea contradicha por ciertas anomalías en los fenómenos, sino más bien que en su formulación permita pensar formas posibles en las que pueda ser falseada. Por eso el criterio de falsación es diferente de la idea de falsedad.

ellas representan las opciones de los investigadores, de las cuales (por lo menos) algunas no admiten una justificación última, independiente de toda opción. Wolterstorff considera que las creencias religiosas, en el caso de un investigador comprometido con alguna tradición religiosa, deben funcionar como creencias de control, tanto para evaluar como para crear nuevas teorías. En sus propias palabras:

El científico cristiano debe permitir que las creencias que constituyen el contenido de su compromiso cristiano auténtico funcionen como mecanismos de control al interior de los procesos para crear y evaluar teorías. Porque él, como cualquier otro, debe buscar la consistencia, integralidad e integridad en el cuerpo de sus creencias y compromisos. Dado que su compromiso fundamental de seguir a Cristo debe ser decisivamente último en su vida, el resto de su vida debe ser puesta en armonía con él. Negativamente, el científico cristiano debe rechazar ciertas teorías sobre la base de que entran en conflicto o no son coherentes con el contenido de creencias de su compromiso auténtico. Y, positivamente, debe elaborar teorías que sean tan coherentes como sea posible con el contenido de creencias de su compromiso auténtico (1999, p. 76).

Esto no significa que las teorías estén ya contenidas en las creencias religiosas y que puedan simplemente ser desarrolladas a partir de ellas, sino más bien que, en aras de la integridad intelectual de los investigadores, estos deben esforzarse por clarificar sus compromisos con ciertas creencias fundamentales, las cuales, en lugar de ser expulsadas del proceso de construcción teórico, deben ser asumidas conscientemente como criterios normativos.

Con esto, Wolterstorff parece borrar la distinción ilustrada entre creer y saber que Habermas ha tratado de mantener como la condición necesaria para el diálogo entre racionalidades religiosas y seculares. Pero, ¿no implica el proceso de investigación racional que, en cierto momento, aun las creencias de control sean revisadas, criticadas y, si es el caso, transformadas? Si bien la teoría de la justificación de Wolterstorff indica un aspecto fundamental de todas nuestras actividades teóricas —el hecho de que partamos siempre de presupuestos de suyo no justificados, porque son los criterios con que justificamos todo lo demás— y, a la vez, exige de los investigadores un alto grado de integridad intelectual y moral a la hora de ser coherentes con sus creencias fundamentales, parece blindar las creencias religiosas de la posibilidad de una crítica ulterior. Si nuestra relación con las creencias de control es una forma de compromiso religioso, no parece que podamos escapar del dogmatismo (incluido también el dogmatismo secularista). A esto podría Wolterstorff responder que todo investigador, además de sus creencias religiosas, tiene otro tipo de creencias de control propias de la disciplina en la que ha sido formado y en la que actúa como investigador, y que solo está tratando

de reivindicar y sacar a la luz la función que las creencias religiosas también cumplen. Pero, ¿cómo se relacionan ambos tipos de creencias? ¿Cómo decidir en un conflicto entre ambas? Aquí parece haber una simetría negativa con Habermas. En primer lugar, Wolterstorff concede en estos casos prioridad a las creencias religiosas. En segundo lugar, parece enfrentar, desde la otra dirección, el problema de que la racionalidad religiosa en su constitución genealógica implica también principios y conceptos no religiosos (aquellas creencias de control que el investigador toma de su disciplina). Por eso, a la inversa que en el modelo habermasiano, aquí la cuestión es que tendríamos, por ejemplo, una física o una psicología cristiana, diferente en sus presupuestos de una física o psicología musulmana o una budista. En ambos casos, la relación entre religión y racionalidad problematiza la pretensión de universalidad tanto de las afirmaciones religiosas como de los conocimientos científicos. Pero ninguno de los dos modelos alcanza a ofrecernos criterios normativos explícitos, más allá de la necesidad de apertura o la afirmación de los propios presupuestos, para evaluar la diversidad de formas y manifestaciones de las racionalidades religiosas y seculares. Aun más, la posibilidad de diferenciarlas no parece ya tan clara.

CONCLUSIÓN

¿Qué podemos concluir de esta polaridad de modelos sobre el modo como se reorganiza la relación entre religión y racionalidad en la situación postsecular? Las dos posturas que hemos considerado representan modelos diferentes del diálogo entre religión y racionalidad. El modelo habermasiano, a pesar de promover un proceso de aprendizaje mutuo, termina por darle prioridad al lenguaje y a las formas de conocimiento seculares como criterio para la participación y la evaluación de posturas religiosas. El modelo de Wolterstorff invierte la prioridad y trata de garantizar a las creencias religiosas un lugar en el proceso de evaluación y creación de teorías, atacando la idea de que es posible contar con un lenguaje neutral basado en fundamentos seguros, purificados de todo prejuicio. No obstante, ambos modelos, si bien representan dos polos opuestos, dejan ver algunas de las exigencias que la postsecularidad plantea a la forma en que la religión y la racionalidad deberían relacionarse. Por un lado, tenemos un modelo que busca mantener a la religión dentro de los límites de la razón, pero requiriendo que esta última se autoexamine para eliminar todo prejuicio secularista, de modo que pueda también aprender de la religión. Del otro, tenemos un modelo que quiere invertir radicalmente los términos, ubicando a la razón dentro de los límites de la religión, pero no mediante una apelación al infalibilismo de la escrituras u otra autoridad religiosa, sino más bien intentando rescatar el carácter racional de la creencia religiosa, al punto que la ubica en el mismo lugar que los criterios epistemológicos tradicionales. En

ambos casos, la racionalidad religiosa y la racionalidad secular no solo no se excluyen, sino que se necesitan mutuamente o, más bien, la racionalidad comienza a aparecer ligada a una serie de procesos de justificación diversificados no solo por los propósitos y los intereses a los que responden, sino por el universo de valores y precomprensiones que tienen que asumirse siempre como punto de partida y que no pueden de suyo justificarse. No hay algo así como una racionalidad depurada de todo valor, ni un valor enteramente desligado de un procedimiento de justificación racional.

Toda forma de racionalidad está comprometida con y, en cierto sentido, necesita ser soportada por, valores y criterios que vienen de un lugar más allá de sí misma, en el sentido en que todo proceso de justificación encierra su término en las creencias básicas de los investigadores. Así, el límite entre razones religiosas y seculares aparece como algo fluctuante y difuso. La distinción entre ambas esferas no puede trazarse simplemente como aquella entre lo racionalmente justificado y lo asumido dogmáticamente.

Creo que esto permite plantear la cuestión normativa sobre los criterios que pueden servir para evaluar y decidir sobre razones seculares y religiosas en el uso público de la razón, de un modo que no dé prioridad a ninguna esfera y así evite los problemas que hemos señalado tanto en la propuesta de Habermas como en la de Wolterstorff. Aquí apenas puedo dejar indicado este modo alternativo de evaluación. Se trata de una consideración, en el diálogo, sobre (i) el modo como cada posición reconoce y hace explícitos sus propios presupuestos no justificados, es decir, sobre el modo como cada posición es capaz de presentarse a sí misma como una forma de compromiso con ciertos valores fundamentales; y (ii) sobre el modo como cada posición permite que la otra le indique posibles problemas que se siguen de la puesta en práctica de estos valores (por ejemplo, en el contexto particular en el que se discute) y considera las alternativas propuestas. Esta forma de apertura de una posición a la otra, a la vez crítica (de sí misma y del otro) y propositiva, puede desarrollarse como un principio normativo para el diálogo entre racionalidades religiosas y seculares diversas que no privilegia más que la necesidad del diálogo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter (1999). *The Desecularization of the World: a Global Overview*. En Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World* (pp. 1-18). Michigan: Ethics and Public Policy Center.
- Brooke, John (2010). *Science and Secularization*. En Peter Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion* (pp. 103-124). Cambridge: Cambridge University Press.

- Budd, Susan (1977). *Varieties of Unbelief: Atheist and Agnostics in English Society, 1850-1960*. Londres: Heinemann.
- Gómez, Carlos Miguel (2012). *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Würzburg: Echter.
- Gómez, Carlos Miguel (2015). La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad. *Ideas y Valores*, 64(157), 71-90.
- Habermas, Jürgen (2001). *Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2002). Creer y saber. En *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (pp. 129-146). Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006a). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006b). ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?. En Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (pp. 23-48). Madrid: Encuentro.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Mardones, José María (2005). *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC.
- Martin, David (2007). Does the Advance of Science Mean Secularization? *Science and Christian Belief*, 19(1), 3-14.
- Ratzinger, Joseph (2006). Lo que cohesiona al mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado. En Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (pp. 47-72). Madrid: Encuentro.
- Schmidt, Thomas (2009). Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter der Bedingungen diskursiver Vernunft. En Knut Wenzel y Thomas Schmidt (eds.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas* (pp. 10-32). Friburgo: Herder.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Tschannen, Oliver (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.
- Wallace, Anthony (1966). *Religion: An Anthropological View*. Nueva York: Random House.
- Wolterstorff, Nicholas (1999). *Reason within the Bounds of Religion*. Segunda edición. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

¿ES POSIBLE SER MODERNO Y CREYENTE EN AMÉRICA LATINA?

Corina Yoris-Villasana, Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

1. ¿CUÁL ES EL PLANTEAMIENTO BÁSICO DE HABERMAS?

La pregunta fundamental que Habermas le hace a la política, «¿cómo se justifican, por ejemplo, el derecho y el Estado?», constituye la médula de la «tarde de discusión» en Baviera entre Habermas y el entonces Cardenal Joseph Ratzinger (la discusión se ha publicado bajo el título *Dialéctica de la secularización*). Habermas plantea que el cimiento de las instituciones no puede ser ni religioso, ni metafísico: debe ser racional.

El Estado se encuentra sostenido y reglamentado por la ley, la cual, a su vez, permite el diálogo intercudadano. Dichos ciudadanos se encuentran implicados en el mismo proceso que sanciona la ley. Por ello, Habermas sostiene que la fábrica de la legalidad del sistema democrático es la argumentación. Además, se pregunta si es posible la libertad de credo, puesto que el propio Estado demanda que las distintas maneras de participación ciudadana sean rigurosamente irreligiosas. Explícitamente, Habermas dice lo siguiente:

La tarea central consiste en este sentido en explicar [*primero*] por qué el proceso democrático se considera un procedimiento de establecimiento legítimo del derecho o de creación legítima del derecho; y la respuesta es que, en cuanto que cumple condiciones de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad, el proceso democrático funda la sospecha de una aceptabilidad racional de los resultados; y [*segundo*] por qué la democracia y los derechos del hombre son las dimensiones normativas básicas que nos aparecen siempre cooriginalmente entrelazadas en lo que son nuestras constituciones, es decir, en lo que en Occidente ha venido siendo el establecimiento mismo de una constitución; y la respuesta es que la institucionalización jurídica del procedimiento de creación democrática del derecho exige que se garanticen,

a la vez, tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político-ciudadano (Habermas, 2004).

Es decir, plantea dos argumentos que desarrollará en el curso del debate. Dichos argumentos pueden esquematizarse y categorizarse, siguiendo a Hubert Marraud (2013), del siguiente modo:

Argumento 1

El proceso democrático funda el supuesto de una aceptabilidad racional de los resultados

Si el proceso democrático funda el supuesto de una aceptabilidad racional de los resultados, [el proceso democrático] cumple condiciones de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad.

Por tanto,

El proceso democrático se considera un procedimiento de creación legítima del derecho.

Más coloquialmente, el argumento podría formularse como sigue:

Se quiere lograr que los resultados de la reflexión sobre el poder sean aceptados racionalmente.

El proceso democrático es un medio adecuado para lograr que los resultados de la reflexión sobre el poder sean racionales. Por tanto,

El proceso democrático se considera un procedimiento de creación legítima del derecho.

Este es un argumento que, dentro de la práctica de asociación de esquemas argumentativos que ayuden a la evaluación del argumento, responde al esquema de los argumentos calificados como de fines a medios. Estos argumentos establecen una acción o un curso de acción como técnica apropiada para obtener un fin. Dado que el logro del fin buscado se exhibe como «un efecto de la acción recomendada, los argumentos de *medios a fines* están emparentados con los argumentos de *causa a efecto* y, sobre todo, con los *argumentos pragmáticos*. No obstante, los *argumentos de medios a fines* no se quedan en la mera relación *causa-efecto*, sino que comportan una valoración de los medios» (Marraud, 2013, p. 121; las cursivas son mías).

Tan es así, que Habermas acompaña este primer argumento con otro que se podría esquematar de la siguiente manera:

Argumento 2

La institucionalización jurídica del procedimiento de creación democrática del derecho exige que se garanticen, a la vez, tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político-ciudadano.

Se debe procurar que se garanticen, a la vez, tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político-ciudadano. Por tanto,

La democracia y los derechos del hombre son las dimensiones normativas básicas que aparecen siempre entrelazadas desde el origen en lo que son nuestras constituciones, es decir, en lo que en Occidente ha venido siendo el establecimiento mismo de una constitución.

Este segundo argumento se considera un argumento por valores, cuya característica fundamental es que procura justificar una decisión o una acción invocando un sistema de valores y se encamina a transferir «la adhesión a ese sistema a la conclusión». Generalmente, «los *argumentos por valores* aparecen en procesos

de deliberación, en los que se consideran cursos de acción alternativos y se sopesan los pros y los contras de una decisión. Para recomendar una acción pueden usarse *argumentos de fines a medios* o *argumentos pragmáticos*», como el que señalamos como argumento 1 (Marraud, 2013, p. 122; las cursivas son mías).

Lo que Habermas busca es fundamentar que el Estado Constitucional secular posee como una de sus bases más sólidas el derecho racional y este, a su vez, está desligado del derecho natural clásico y del derecho religioso, ambos aferrados a concepciones y raíces teístas. El reto que se le presenta es desarrollar una argumentación que valide sus dos puntos de partida, señalados más arriba. En el curso de la argumentación, resulta ineludible plantearse las siguientes preguntas: ¿Que los resultados de la reflexión sobre el poder sean aceptados racionalmente es el fin último perseguido? ¿Es el proceso democrático el medio adecuado para conseguir tal fin? ¿En qué medida es aceptable suponer que el proceso democrático nos conducirá a conseguir el fin propuesto? Igualmente, el planteamiento del argumento 2 exige que se responda satisfactoriamente a preguntas como esta: ¿Cuál es la importancia de garantizar, a la vez, tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político-ciudadano?

Para apuntalar su tesis de partida, Habermas desarrolla varios subargumentos que lo conducen a respaldar que la legitimidad del Estado laico viene dada por los propios ciudadanos, quienes, asociándose, se dan la constitución a sí mismos mediante un procedimiento democrático. Además, el filósofo enfatiza que es inaceptable que quienes poseen el poder del Estado ostenten alguna investidura de cualquier autoridad prejurídica y deja claramente establecido que «[d]e la soberanía preconstitucional de los príncipes, no queda en el Estado Constitucional ningún lugar vacío que ahora —en la forma de *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo— hubiera que rellenar con una soberanía popular igualmente sustancial [...]» (Habermas, 2004).

Ahora bien, el reconocimiento de la validez del derecho no encuentra su legitimidad al dejar de lado las creencias éticas prepolíticas de origen religioso o nacionalista. Habermas sostiene que la legalidad origina legitimidad y que los principios constitucionales poseen justificación racional autónoma respecto de los fundamentos prepolíticos. Además, añade que parte de la base de que «la constitución del Estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación en términos autosuficientes, es decir, administrando en lo que a argumentación se refiere, un capital cognitivo y unos recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas» (Habermas, 2004). Dicho de otra manera, Habermas sitúa a los ciudadanos como autores del derecho, no son sus meros destinatarios. En este punto, el filósofo explica el concepto de patriotismo constitucional. Ante este concepto es justo anhelar que se produzca un compromiso

tanto por parte del Estado, a quien le corresponderá impulsar la práctica del diálogo, como por parte de los ciudadanos que han de participar en él.

De esta manera, la Constitución liberal se convierte, consecuentemente, en garante de los derechos individuales. A su vez, el hecho de poseer conciencia democrática convierte a esta última en la guardiana de dichos derechos. Habermas rebate a los seguidores del posmodernismo que han atribuido a la modernidad un carácter demoleedor, cuando lo pertinente hubiese sido interpretar los problemas surgidos dentro de la modernidad como «un agotamiento selectivo del potencial de razón». Así, dicha forma de ver las cosas ha conducido a enemistarse con los valores de la razón y desliza a considerar como necesaria la invocación religiosa como réplica a una modernidad corroída, buscando lo trascendental; dicha posición está caracterizada por un profundo menosprecio frente a la secularización. Finaliza su intervención con estas palabras: «Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que arrimen el hombro a los esfuerzos de traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones [...] que puedan resultar relevantes» (2004). Su hilo argumental es impecable. A cada argumento expuesto, concedió el espacio necesario para demostrar su tesis.

2. ¿CUÁL ES EL PLANTEAMIENTO BÁSICO DEL CARDENAL RATZINGER?

Su primer argumento es el siguiente: «la ciencia como tal no puede producir ningún *ethos*, y que, por tanto, una renovada conciencia ética no puede producirse como resultado de debates científicos». Argumento al que numero 3, para diferenciarlo de los argumentos de Habermas, analizados anteriormente.

Argumento 3

La ciencia como tal no puede producir ningún *ethos*.

Ciencia es observación, identificación, descripción, investigación experimental y explicación teórica de los fenómenos.

Una renovada conciencia ética no puede producirse como resultado de debates científicos.

Dentro de la variedad de tipos de esquemas a los cuales asociar los argumentos, se encuentran los llamados argumentos *a fortiori*, caracterizados por Aristóteles en su *Retórica* y empleados por Marraud en el compendio que estamos usando para esta categorización argumental: «Los argumentos *a fortiori* se remontan al tópico aristotélico de lo más y lo menos: “Otra es la que deriva de lo más y de lo menos. Por ejemplo: ‘si ni siquiera los dioses lo saben todo, menos aún los hombres’, esto es, si no es aplicable a quien más aplicable le es, es evidente que tampoco lo será a quien lo es menos”» (*Retórica*, II, 23, 1397b; citado en Marraud, 2013, p. 62). Cabría preguntar si este tipo de argumento realmente refuta la posición de Habermas, pues, ¿hay alguna correlación entre la ciencia y el *ethos* en este caso?

Ratzinger descarta totalmente que el *ethos* se pueda considerar como parte de los elementos observables que estudia la ciencia y con ello busca refutar el planteamiento de Habermas¹. Más aun, hace referencia al proyecto de Hans Küng sobre el *ethos* mundial, entrañablemente afín a la concurrencia intercultural donde surgen ciertos retos a las convicciones morales que fueron supuestamente concebidas como perennes. Dice Ratzinger que, en este mundo globalizado, donde nos ha tocado desempeñarnos y donde el ser humano ambiciona concretar su vieja aspiración de dominar la naturaleza, la ciencia no ofrece el sostén moral que proverbialmente le asegurarían tanto la religión como la filosofía. El argumento 4, de capital importancia en el desarrollo de la ponencia de Ratzinger, está estructurado de la siguiente manera:

Argumento 4

La libertad exenta de derecho es anarquía.

Cuando hay sospecha en contra del derecho, estalla la revuelta en contra de él.

Por tanto,

Esa libertad deviene en destrucción de la libertad.

El argumento responde a la caracterización de los argumentos pragmáticos o *ad consequentiam*, argumentos consecuencialistas. «En un argumento pragmático se recomienda una acción o una valoración por las consecuencias, favorables

¹ Entendemos por «refutación», dentro del campo de la argumentación, aquel procedimiento que «busca razones para negar la conclusión del argumento evaluado» (Marraud, 2013, p. 22).

o desfavorables, que de ella se derivan. La valoración favorable o desfavorable de esas consecuencias actúa como garantía de la inferencia propuesta, y por ello quien utiliza un argumento pragmático suele sobrentenderla» (Marraud, 2013, p. 124). Al plantearse el argumento en estos términos, Ratzinger se obliga a responder satisfactoriamente preguntas como las siguientes: ¿Cuán plausible es que la libertad exenta de derecho traiga como consecuencia la destrucción de la libertad? ¿Qué otras consecuencias previsibles tiene ejercer la libertad exenta de derecho?

Cuando enfrenta el punto de la relación entre derecho y justicia, Ratzinger enfatiza que el derecho está en la obligación de certificar que es la manifestación de una justicia que debe estar al servicio de todos y que no solo es un producto del ejercicio arbitrario de los que tienen el poder. Lo más grave es que ni las teorías sobre la democracia ni aquellas sobre el consenso han conseguido resolver este problema. Luego, el Cardenal plantea una pregunta realmente incómoda para lo que se ha venido sosteniendo en el debate sobre la legitimación del derecho: «Y cuando una mayoría, por grande que sea, reprime a una minoría, por ejemplo a una minoría religiosa, a una minoría racial, mediante leyes opresivas, ¿puede seguirse hablando de justicia, puede seguirse hablando de derecho?» (Ratzinger, 2004). Esta objeción constituye el núcleo de su intervención, puesto que ha enfatizado la obligación de proveer una plataforma ética al derecho. La ausencia de este cimiento traería como consecuencia aceptar jurídicamente prácticas injustas.

Para apuntalar su punto central, a saber, la necesidad de la base ética del derecho, se plantea tanto los problemas que ha enfrentado la humanidad con respecto a la posibilidad de ataques nucleares como el daño inconmensurable del fanatismo religioso. Luego, pregunta si será necesario que la razón tutele a la religión, restringiéndola de cierta manera, o si habría que poner también a la razón bajo tutela. ¿O sería mucho más adecuado un diálogo entre razón y religión? Es claro que Ratzinger se inclina por esta opción.

El teólogo considera que el punto de contacto entre la religión y la razón son los derechos humanos. Y con una extraordinaria lucidez, digna de admirar por su profundidad conceptual, concluye con estas palabras:

Sin duda dos importantes intervinientes en esa correlacionalidad son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo. Pues ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como una especie de «quantité négligeable» (de magnitud despreciable). Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras

culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo (Ratzinger, 2004).

El debate sigue siendo actual. Uno podría seguir analizando ambas posturas, sobre todo considerando que el título del presente texto pregunta por ese diálogo en América Latina. Aquí hay serios problemas con la preeminencia de la modernidad y con la base democrática que sirve de plataforma a Habermas, pero las limitaciones de espacio no permiten desarrollar dicho análisis. Sin embargo, quisiera agregar que a la concepción habermasiana de la democracia deliberativa le han surgido muchos críticos y Ratzinger apunta justamente a una de sus posibles desviaciones, a saber, la llamada «tiranía de la mayoría».

América Latina aún transita por predios caudillistas y totalitarios con características muy peculiares, sumándose a ello, no solo la pobreza de los pueblos, sino también el drama cultural. La convivencia de creencias «esotéricas», prácticas mágicas mezcladas en una suerte de sincretismo religioso, coloca la discusión sobre la fe en terrenos un tanto alejados de la exquisita finura de Habermas y Ratzinger. Traer el debate a nuestras latitudes tiene cabida en círculos muy escogidos. Queda pendiente para otra ocasión un desarrollo más profundo de este último punto.

BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2004). Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal. Ponencia leída el 19 de enero de 2004 en la «Tarde de discusión» con Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Múnich. En Manuel Jiménez Redondo (comp.), *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger. Dossier*. Disponible en http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm.
- Ascensio, Christian (s/a). Ratzinger vs. Habermas, el debate de Baviera. Disponible en <http://www.telecapita.org/columnas/sociologia/baviera.html>.
- Marraud, Hubert (2013) *Breve curso de esquemas argumentativos*. Disponible en https://www.academia.edu/5709775/Breve_curso_de_esquemas_argumentativos.

Ratzinger, Joseph (2004). Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal. Ponencia leída por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger el 19 de enero de 2004 en la «Tarde de discusión» con Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Múnich. En Manuel Jiménez Redondo (comp.), *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger. Dossier*. Disponible en http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm.

V
LA UNIVERSIDAD EN LA ERA POSTSECULAR

LA UNIVERSIDAD COMO ESCENARIO DE DIÁLOGO ECUMÉNICO E INTERCULTURAL

Carlos Mario Alzate Montes, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

De la mano de dos textos ampliamente conocidos —el de Ianni (1996) que analiza el sentido y efectos de la globalización que vive el mundo actual y la crítica al modelo hegemónico de sociedad que hace el brasileño Boaventura de Sousa Santos (2005)— que me ayudarán en el propósito, comienzo por retomar algunas de las ideas de estos dos autores.

El entorno en el que vivimos ha cambiado, pues se han borrado las distancias y fronteras, al punto de que nos encontramos en un mundo interconectado con poderosas herramientas tecnológicas y, sobre todo, con unas metáforas que retratan muy bien ese escenario de consumo uniforme capaz de imponer unos arquetipos culturales muy efectivos y audaces que, paradójicamente, siendo aparentemente universales y accesibles, en realidad generan nuevas y más refinadas formas de exclusión y de marginalidad. Esto es así, ya sea que nos sintamos en el símil de la *nave espacial*, un punto insignificante en el universo que se desplaza en el infinito y hoy sin un maquinista que la guíe, fruto del azar después de que los grandes maestros de la sospecha desbancaran al ser humano de las seguridades que lo habían sostenido desde la Antigüedad: fruto de la evolución según las teorías darwinianas o mero objeto económico según el marxismo, no en el centro del universo después de los descubrimientos de la astronomía, ni con la buena conciencia que Sigmund Freud desenmascaró con sus audaces teorías del psicoanálisis; o en la otra metáfora —que me gusta más—, de la torre de Babel, no solo por su origen bíblico, sino también porque retrata muy bien ese ideal milenarista de un gran proyecto que convoque a toda la humanidad en un objetivo común y el hecho de que, cuando se pierde ese sueño utópico, se generan rupturas y confrontaciones.

La obra de Ianni reta a las ciencias sociales a reinventarse, pues con su actual instrumental teórico y práctico no logran dar razón de las nuevas dinámicas

planetarias, ancladas como están en un paradigma social moderno basado en el Estado nacional burgués fruto de la Revolución Francesa. Dicho paradigma se resquebraja ante la irrupción de nuevas dinámicas que han cambiado las relaciones interpersonales y las dinámicas culturales. Baste decir que las poderosas corporaciones multinacionales plutocráticas tienen más poder y manejan mejor los hilos de la economía que las mismas instituciones políticas. Me llama la atención la forma como el autor describe las profundas paradojas de ese paradigma de sociedad que se mueve entre lo macro y lo pequeño, lo genérico y lo particular, lo tradicional y lo novedoso... Unos ven el todo y alaban ese planeta sin fronteras y sin diferenciaciones que nos hace solidarios a todos y nos permite pensar en una historia universal que recoja lo mejor de la humanidad. Al mismo tiempo, otros sospechan de esa falacia global que encubre un proyecto hegemónico capitalista que quiere eliminar cualquier oposición y, más aun, arrasar con las culturas y destruir las autonomías y todo lo indigenista y autóctono por considerarlo insignificante y caduco.

Rescato entonces de este primer autor su capacidad para describir esa aldea global. Ahora bien, de Sousa Santos (2005) va más lejos y aporta más a la comprensión de nuestro conflicto: comienza denunciando la contradicción de una sociedad que ha perdido la capacidad de asombro y se ha acostumbrado a convivir con graves atentados a la dignidad de las personas. Llama razón indolente (usando un término de Leibniz) a esa inconsciencia colectiva que no ve posibilidad alguna de cambio, que carece de memoria y de mirada de largo alcance, esclava de un presentismo asfixiante. Además, lamenta que las ciencias sociales no sean capaces de avistar la diversidad cultural y humana, en tanto dependen de una perspectiva científicista que pretende ser neutra, imparcial y aséptica, heredera del positivismo. A esa razón indolente y encubridora antepone una nueva racionalidad cosmopolita que reconoce la alteridad. Pero, yendo más lejos, reta a la sociología en concreto a que afronte temas tabúes, a que incluya en su reflexión las formas de pensamiento no científico —los saberes ancestrales—, los cuales resultan tan ricos. Asimismo, le exige que revise las formas de producción distintas de las canonizadas por el aparato productivo imperante o las formas de reconocimiento social distintas a las que son bien recibidas en nuestros contextos sociales, o unas Tecnologías de la información y la comunicación (TIC) que no tienen que ser necesariamente las grandes marcas, sino las alternativas e independientes, e, incluso, unas formas de dirección y de gobierno que no tengan que ser la consagrada democracia liberal representativa que, fuera de los países musulmanes o autócratas, aparece como la única y mejor forma de manejar el poder.

Los mismos derechos humanos, tal como fueron consagrados en la declaración de 1948 en San Francisco, son herederos de la visión eurocéntrica de la posguerra;

sin embargo, tienen la pretensión de ser un gran pacto social mundial en el que caben todos los pueblos. Pese a ello, son violados sistemáticamente; los suscriben todos los gobiernos, pero los desestiman con argucias y leguleyadas y son capaces incluso de aceptar acciones tan absurdas como las intervenciones militares humanitarias—en otras palabras, la invasión descarada de países por la fuerza y con graves daños colaterales, aunque aprobada por las organizaciones internacionales con el argumento de que se están salvaguardando los valores intangibles de la civilización cristiana occidental—. En realidad, se trata de una versión refinada y cruel del expansionismo imperialista practicado por las potencias del momento, con las mismas pretensiones de avasallamiento territorial y usufructo de los recursos naturales de la región conquistada, pero ahora con el velo de la salvaguarda de los derechos fundamentales de la población invadida y de la salvaguarda de los valores eternos del orden mundial. Y todo esto tiene lugar con la mirada complaciente y la bendición cómplice de otros países que dicen defender las libertades individuales y la libre determinación de los pueblos y de organizaciones creadas precisamente para salvaguardar el bienestar de las poblaciones más débiles o azotadas por calamidades.

Sin embargo, incluso cuando no se dan esas intervenciones militares en aras de la preservación del «nuevo orden mundial», hay que reconocer la cortedad de los derechos humanos, centrados en los derechos individuales palpables en los derechos civiles y políticos, dejando de lado aquellos económicos, sociales y culturales, para no mencionar el silencio acerca de aquellos ligados al acceso al agua o a un medio ambiente saludable. Así, consagran una apariencia de armonía y bienestar que enmascara gravísimas asimetrías y desequilibrios en todos los órdenes individuales y colectivos. Nuestro autor cita a un escritor personalmente muy estimado: se trata de Ernst Bloch, quien acuña el término «sociología de las emergencias» para aventurarse a decir que es posible hacer de los derechos humanos un instrumento útil y efectivo en la redistribución del capital social, en la medida en que se sepa balancear las necesidades del individuo y las de la comunidad en la que está inserto. Además, propone algo revolucionario: que estos no sean solo responsabilidad de las naciones- Estado, sino que se haga responsable a otras fuerzas globales como las grandes corporaciones transnacionales, los organismos de regulación financiera, las empresas que manejan los *mass media* y hasta los grupos de presión que hacen *lobby* ante los gobiernos para obtener beneficios de toda índole.

Un remate a su alegato es su apuesta por el multiculturalismo como antídoto a la hegemonía opresora y mistificadora, de modo que todas las culturas se pongan en pie de igualdad y, junto a unos bienes compartidos, se garantice el derecho inalienable a la diferencia y esta sea garantizada en cualquier parte bajo cualquier circunstancia. Esto es válido incluso para los sistemas religiosos, tan proclives a la intolerancia y a la imposición de dogmas y creencias que fungen de universales

y absolutos cuando pueden ser coyunturales y fruto de determinada circunstancia histórica. Precisamente, en agosto de 2015 se desarrolló en la Universidad Santo Tomás de Colombia un coloquio intitulado «Iglesias, voces y memoria», el cual busca precisamente revisar el papel de las confesiones religiosas y de las creencias en la construcción del tejido social y en el diseño de escenarios posibles para la verdad, la reparación, la reconciliación y la convivencia entre los actores del conflicto y las comunidades victimizadas por estos, entre las fuerzas del Estado y las personas y organizaciones que se reintegran a la vida civil.

Encuentro en de Sousa, pues, un interesante soporte para el diálogo de las religiones y de las culturas. Dicho diálogo se encuentra situado entre el absolutismo que viene de siglos atrás y el relativismo que algunos predicán hoy y que nos puede sumergir en un clima líquido e indiferenciado, en donde no hay puntos de referencia ni criterios de valoración. Ello termina en la anomía o la falta de moral, de ética, de principios: de ahí a la anarquía y al caos hay un paso.

Todo lo anterior sirve para afirmar que, si la universidad —pública o privada— quiere seguir siendo el último bastión del auténtico humanista, nacido en los albores de la Edad Moderna, debe asumir con urgencia no solo el protagonismo en ese desmonte de la mala conciencia que hemos venido acumulando como resultado de la invasión perturbadora del mercado, sino que también debe ser ese espacio abierto al diálogo intercultural y diverso que permite el encuentro de todos los pensamientos y busca, ante todo, la dignificación del ser humano por encima de cualquier ideología domesticadora o masificante.

BIBLIOGRAFÍA

- Ianni, Octavio (1996). *Teorías de la globalización*. Ciudad de México: Siglo XXI-UNAM.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005). Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. En *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (pp. 151-192). Madrid: Trotta.

LA EDUCACIÓN EN LOS TIEMPOS DE LA POSTSECULARIZACIÓN

Luz Ascárate, Pontificia Universidad Católica del Perú

Si atendemos a que todo cambio social efectivo se inicia por el nacimiento de su posibilidad en el pensamiento, quisiéramos, en el siguiente texto, pensar la educación en los tiempos de la postsecularización, de manera tal que podamos abrir algunos posibles derroteros, convencidos de que, eventualmente, podrán convertirse en mejoras sociales reales. De este modo, amparándonos en diversos pensadores contemporáneos, caracterizaremos a la sociedad postsecular y presentaremos los retos que esta supone para la educación actual a modo de críticas, puesto que esta, creemos, continúa operando bajo un paradigma secular. Luego de ello, presentaremos aquellas que consideramos constituyen las bases necesarias para fundar una educación más propicia para estos tiempos.

Actualmente, somos partícipes de atentados terroristas deshumanizantes a nivel mundial que hacen patente que la reflexión acerca de la relación entre los fundamentalismos, la religión y los órdenes sociales amparados en una racionalidad moderna es de carácter urgente. Justamente, el término postsecularización fue popularizado por Jürgen Habermas para referirse al fin de la secularización que se manifiesta en el hecho de que la religión continúa afirmándose cada vez más en los ámbitos seculares de las sociedades, así como en la existencia de comunidades religiosas diversas. Esto trae como consecuencia, principalmente, que ciudadanos con diversos credos y no creyentes tengan que interactuar políticamente y tomar en consideración sus discrepantes opiniones con respecto a los temas controversiales que se presentan en la esfera pública:

Esto no solo se refiere al hecho de que la religión se mantiene firme en un ambiente cada vez más laico y que la sociedad cuenta con que las comunidades religiosas se mantengan indefinidamente en el tiempo. Con el término «postsecular» no solo quiere mostrarse pública aceptación a las comunidades

religiosas por la contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. Más bien resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja la comprensión normativa, que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente. Ambas posturas, la religiosa y la laica, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también entonces desde un punto de vista cognitivo (Habermas, 2006a, pp. 43-44; 2006b p. 258).

En este contexto, lo que caracteriza a la era postsecular no es la apuesta por fundamentalismos, sino, antes bien, la posibilidad de convivencia entre distintas formas de vida religiosas y seculares. Ahora bien, Jaeger afirma lo siguiente:

La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad (2001, p. 4).

Así pues, la sociedad postsecular en la que nos encontramos exige un cambio en la educación. Además, si tenemos en cuenta que es en la educación donde se gestan los valores que permiten el desarrollo social, los supuestos de esta misma son de urgente revisión en tanto que de ello depende la formación de ciudadanos capaces de cohabitar un ámbito poblado por distintos sistemas de creencias y diversas formas de vida.

1. UNA EDUCACIÓN SECULAR

Quisiéramos comenzar este apartado con una cita de Pascal:

Todos los cuerpos juntos y también todos los espíritus juntos y también todas sus producciones, no merecen el menor gesto de caridad. Esta es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos, no se podría formar ni un pequeño pensamiento: esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no se podría conseguir un verdadero gesto de caridad; es imposible, y de otro orden, sobrenatural (Pascal, *Pensées*, sección 12, citado en Ricoeur, 1990b, p. 15).

Estamos convencidos de que la educación actual —cuyo bastión es el de la escolarización universal— perpetúa un paradigma secular al privilegiar la instrucción

racional tomando como punto de partida la distribución del conocimiento en la idea universal del aprendizaje pensante. Sin embargo, esta idea, así como la de la justicia universal, es de otro orden: de un orden —como diría Pascal— sobrenatural, desde el cual no se puede acceder a la dimensión propiamente humana correspondiente a la caridad.

Mostraremos esta tesis con la exposición de dos críticas a la educación actual hechas por Ivan Illich y Marshall McLuhan. Para el primero, la escuela secular ha desvirtuado el sentido de la enseñanza y se ha impuesto como un medio de segregación social al imponer una estructura jerárquica de dominación en la cual «poseer» conocimiento se emparenta con la adquisición de poder, debido a que ha sucumbido al modelo de consumo, consecuencia del éxito de la racionalidad instrumental de corte moderno. Con ello, además, se crean escuelas cuyos métodos de enseñanza mutilan las posibilidades creativas e imaginativas de los estudiantes.

Esta educación, «secular, científica y negadora de la muerte, se ciñe estrechamente al ánimo moderno» (Illich, 1985, p. 67). De este modo, es pluralista de modo aparente, y en cierto modo antirreligiosa. Para Illich, el hecho de que la malla curricular privilegie los valores propios de la investigación científica da muestra de ello. La escuela actual, según este pensador, toma de modo fundamentalista al juego ritual de la graduación: «Es el juego mismo el que escolariza, el que se mete en la sangre y se convierte en hábito» (p. 67). Esto responde, para el autor, al mito «del Consumo Sin Fin de servicios» (p. 67), lo cual se da «hasta tal punto que la formalidad de participar en el ritual sin término se hace obligatoria y compulsiva» (p. 67). Lo que impera en este juego es la rivalidad ritual «que introduce al neófito en la sagrada carrera del consumo progresivo» (p. 67).

Pero este juego ritual no es plural ni justo como aparenta. Antes bien, la igualdad de la norma «realza la pobreza original» de niños que no han nacido insertos en una buena posición de consumo. Podemos observar aquello que critica Illich, en nuestro país, en las diferencias evidentes entre aquellos que reciben una educación gratuita, los que reciben una educación de costo medio y los que reciben una educación de muy altos costos. Sin embargo, en países en donde no hay diferencia entre las calidades de estos tipos de institución (como en Estados Unidos) o en donde no hay distinciones de este tipo entre las escuelas (como en Francia), observamos el mismo problema: aquellos que no han nacido en una posición privilegiada de consumo no tienen los recursos contextuales y de salud suficientes para responder a la instrucción escolar como aquellos que sí se encuentran en una posición privilegiada. El problema es, entonces, la subordinación que se ha dado en las sociedades seculares de la educación al consumo. Como afirma Illich, «así como Max Weber examinó los efectos sociales de la creencia en que la salvación

pertenece a quienes acumulaban riqueza, podemos observar ahora que la gracia está reservada para aquellos que acumulan años de escuela» (p. 67).

La escolarización, por tanto, se opone, según Illich, al aprendizaje, el cual solo podría darse si cultivamos los valores que, desde los orígenes de esta, tienen que ver más con el desarrollo personal que con la competencia (Illich, 1985, p. 86). Pero la solución de Illich es radical. Cree que, del mismo modo en que los valores religiosos pueden encontrar un ámbito de desarrollo pleno en una sociedad secularizada, los valores de enseñanza pueden encontrar un desarrollo pleno en una sociedad desescolarizada.

Por su parte, McLuhan cree que la educación actual, fundada en un sistema moderno de enseñanza (el paradigma del libro), no responde a las exigencias de esta sociedad. En su libro *El aula sin muros* (1974), afirma que actualmente la ciudad ya no existe, se ha perdido la distinción entre la ciudad y el campo, por lo que cualquier lugar del mundo es hoy cosmopolita. Así pues, a partir del desarrollo de los nuevos medios, se han modificado radicalmente nuestras coordenadas espacio-temporales, a tal punto que desde cualquier lugar del globo puede accederse a una perspectiva que produce un tipo de subjetividad enfrentada a diversas formas de pensamiento y creencias, y en la que se recibe información desde soportes distintos al del libro (verbigracia medios de comunicación, Internet). ¿No podríamos pensar a partir de aquí que es el mundo globalizado, posibilitado por el medio tecnológico en el que vivimos, el que ha hecho posible el surgimiento de un nuevo tipo de hombre: «el cosmopolita, el postsecular»?

En este contexto, afirma McLuhan, toda «metrópoli es hoy un aula [sin muros]; los anuncios son sus profesores» (1974, p. 168). El aula con muros, el aula tradicional, «es un hogar anticuado, un calabozo feudal» (p. 168). Para este pensador, «la edad de la escritura ha pasado» (p. 168), pero el entumecimiento propio de los medios no nos deja ver lo evidente: que «los nuevos medios de comunicación no son puentes entre el hombre y la naturaleza: son la naturaleza» (p. 168). Con la superación de la escritura, regresamos a un plano interactivo a nivel cósmico; el hombre supercivilizado es en realidad el hombre primitivo. Ocurre aquí un problema que afecta a nuestra educación: «Nadie sabe todavía el lenguaje que corresponde a la nueva cultura tecnológica; somos sordomudos y ciegos por lo que se refiere a la nueva situación. Nuestras palabras y pensamientos más impresionantes nos traicionan constantemente porque hacen referencia a lo anteriormente existente, no a lo presente» (1974, p. 169).

Estamos, pues, en nuestras aulas con muros y educando sobre la base únicamente de libros, caminando a tientas en un medio que habitamos con los ojos cerrados. Seguimos pensando, cree McLuhan, que el centro de nuestra educación debe basarse en el libro: los medios audiovisuales son tan solo «auxiliares» (1974, p. 155).

No obstante, no recordamos, cree el filósofo, que el libro fue antes considerado un implemento para la divulgación de información a las masas, como ahora son nuestros medios. Este olvido expresa un problema grave: «En esta situación social profundamente trastornada, es natural que muchos maestros consideren los nuevos medios de comunicación como una forma de entretenimiento más que como posible auténtica educación» (p. 155). No obstante, creemos, con McLuhan, que el medio virtual y la educación no se oponen. Antes bien, uno de los retos de la era actual es repensar su mutuo enriquecimiento. Ahora bien, más allá de McLuhan, creemos nosotros que el papel de la educación actualmente tendría que ver con ser guía para la interpretación de la información y los estímulos recibidos por estos medios. El problema de tener una educación ciega a estos es de suma gravedad: los estudiantes no aprenden realmente de los textos que les brindamos, puesto que la posición privilegiada de su atención la ocupan los medios; y frente a ellos se encuentran vulnerables, desnudos, sin un guía que los eduque en el discernimiento.

2. UNA EDUCACIÓN POSTSECULAR

Frente a las críticas presentadas a la educación actual —tanto al consumismo como a la ceguera al cambio radical espacio-temporal del medio—, es necesario remitirnos al sentido originario de educación, para asumir la labor de su renovación en un contexto contemporáneo. ‘Educación’ proviene de la voz latina *educatio, educationid*, que remite al acto de criar. Esta se emparenta a la voz ‘*educó*, conformada por la ‘e-’ que significa ‘fuera de’ y *duco* que quiere decir ‘conducir el desarrollo’ (Lewis & Short, 1879). Esto puede traducirse como un «conducir el desarrollo hacia afuera de lo que estaba dentro», que puede interpretarse como el guiar el despliegue de las potencialidades propias. En el griego se designaba a la educación con la voz *paideia* la cual se deriva de *paid* (Liddell, Scott & Jones, 1940), que quiere decir niño y que se refería también, como en el caso de la *educatio*, a la crianza, o desarrollo de lo dado en potencia. Según la tradición iniciada en los albores del ejercicio de la mayéutica socrática, podemos comprender este sentido primordial de la educación como una labor de cuidado del alma, que se oponía al tipo de educación de la sofística, basada en la transacción del conocimiento (Platón, *República*, 376e ss.). Afirma Carvallo (2008) al respecto lo siguiente: «De algún modo este es un tema fundamental de la educación: cómo influenciamos, cuánto ayudamos a que cada quien se encuentre con lo que en verdad es o por lo menos inicie la ruta de alcanzarse a sí mismo y no entre en desvíos y oscuridades que pueden mantenerlo mucho tiempo alejado de sí mismo».

Creemos justamente que lo que está en juego en las críticas de Illich y McLuhan es un tipo de educación que se ampara en ciertos valores fundamentalistas

—en actitud de idolatría— con respecto a un modo jerarquizado de imponer determinadas formas de vida seculares cerradas sobre sí mismas. Estas son semejantes a la sofística: la imposición de una escolarización basada en la competencia y en el consumo, de una parte, y, de otra parte, el darle la espalda a los cambios radicales introducidos por los medios a nuestras nuevas sociedades. Podríamos decir que esto es consecuencia de una educación basada en valores modernos que impiden a la escuela «cuidar el alma». Así pues, señala Carvalho (2008) lo siguiente: «Pero el problema que impide a la escuela cuidar el alma no está en sus intenciones sino en su naturaleza. Porque desde su nacimiento en la Edad Moderna su finalidad es negar la radical desigualdad de los seres humanos. La igualdad como aspiración de la Ilustración se consolida en una institución que supone que el método único puede aplicarse a todos porque todos somos idénticos».

Pero, ¿cómo comprender a la educación como un cuidado del alma en estos tiempos postseculares en los cuales nos hemos dado ya cuenta de los peligros de la racionalidad tomada en sentido moderno? Para responder a esta pregunta, revisaremos la reinterpretación rancieriana de los conceptos socráticos de sabiduría y de ignorancia presentes en su libro *El maestro ignorante* (2002). En este libro se relata la historia de Joseph Jacotot, profesor de literatura francesa en la Universidad de Lovaina. Encontrándose en el exilio, Joseph Jacotot conocía las leyes de la hospitalidad y esperaba pasar días tranquilos en Lovaina. Sin embargo, sus lecciones llamaron rápidamente la atención de los estudiantes, incluso de los que ignoraban el francés. Jacotot, por su parte, ignoraba totalmente el holandés y carecía de un punto de referencia lingüístico mediante el cual pudiera instruir a estos alumnos. No obstante, con el propósito de responder a los deseos de dichos estudiantes, decidió establecer con ellos el lazo mínimo de una cosa común. En ese momento, se publicó en Bruselas una edición bilingüe del *Telémaco*. La cosa en común estaba encontrada y, de este modo, *Telémaco* entro en la vida de Joseph Jacotot. Hizo enviar el libro a los estudiantes a través de un intérprete y les pidió que aprendieran el texto francés ayudándose de la traducción. A medida que fueron llegando a la mitad del primer libro, les hizo repetir una y otra vez lo que habían aprendido y les dijo que se contentasen con leer el resto al menos para poderlo contar. Luego de un tiempo, pidió a los estudiantes que escribieran en francés lo que pensaban de todo lo que habían leído. Pese a todas sus mínimas expectativas, descubrió que sus alumnos habían realizado este difícil paso tan bien como lo habrían hecho muchos franceses (Ranciere, 2002, p. 12).

Pregunta aquí Ranciere: «¿entonces, no hace falta más que querer para poder? ¿Eran pues todos los hombres virtualmente capaces de comprender lo que otros habían hecho y comprendido?». Distingue Ranciere, a partir de la revolución que causó esta experiencia para el pensamiento de Jacotot, entre un tipo de maestro,

el sabio, que cree que su labor es transmitir sus conocimientos a sus estudiantes para elevarlos hacia su propia ciencia, y un tipo de maestro, el ignorante, que infunde en sus estudiantes la voluntad de aprender. El primero es un maestro que explica y que entumece, se acerca a sus estudiantes como si poseyera algo que ellos no poseen: ¿no es este tipo de maestro el que ha producido un medio tecnocrático racionalizante? El segundo es un tipo de maestro que se dirige desde la voluntad de su propio espíritu a la voluntad del espíritu del alumno. En lugar de atontar, emancipa, dota al alumno de la posibilidad de descubrir las potencialidades de su propia inteligencia. Esto es lo que, según Ranciere, descubrió Jacotot: «se puede enseñar lo que se ignora si se emancipa al alumno, es decir, si se le obliga a usar su propia inteligencia» (p. 12). Estas reflexiones de Ranciere nos recuerdan las conocidas palabras de Emerson: «Hablando con verdad, no es instrucción sino provocación lo que puedo recibir de otra alma». Ciertamente, evoca un sentido originario de educación que nos libera, en la idea del maestro emancipador, de los peligros del consumismo que toma a lo que se enseña como un producto a poseer, así como de la ceguera frente al estímulo del medio, pues el educador dotaría al alumno de la voluntad de «aprender» de forma reflexiva de aquellos estímulos que recibe normalmente en actitud entumecida: el alumno se vería capacitado para filtrar la información recibida con su propia inteligencia.

Pero, ¿cómo lograr este tipo de educación sin llegar al extremo de disolver la institución educativa, ya sea por la desescolarización total de la sociedad o por la apuesta del aula mediática sin muros que es este nuevo mundo cosmopolita? A pesar de que nosotros suscribimos las críticas elaboradas por Illich y McLuhan al respecto, creemos que un tipo de educación que, en términos de Ranciere, sea emancipadora, puede realizarse en el marco institucional. Mostraremos esto a partir de las implicancias de la fenomenología hermenéutica de la sospecha de Paul Ricoeur.

Para este filósofo, las instituciones son aquellas estructuras del «vivir juntos» que pertenecen a una determinada comunidad, las cuales regulan la pluralidad (Ricoeur, 1990a, pp. 202ss.). Cuando una institución cumple la función de dirigirse al otro sin rostro en términos de la equivalencia (un otro que puede ser cualquier otro), esta institución es justa (pp. 202ss.). Las instituciones justas constituyen uno de los puntos que hace posible una forma de vida ética, la cual se expresa como «la intencionalidad de la vida buena con y para el otro en instituciones justas». Esto lo desarrolla Ricoeur en su libro filosófico *Sí mismo como otro* (1990a). Ahora bien, si nos dirigimos a un texto de corte filosófico-teológico como lo es «Amor y justicia» (1990b), encontramos la consideración, por el mismo autor, de este sentido de justicia en tanto equidad con los otros sin rostro —dado en las instituciones— a partir de la Regla de oro del Sermón de la montaña, que puede expresarse como

un «dar para recibir». La contracara de la justicia, propone Ricoeur, es el amor, el cual es un principio supraético cuando busca instanciarse en la praxis de la justicia. De este modo, aunque la expresión de la justicia sea el mandato, y la expresión del amor sea la metáfora —el símbolo—, en el mandamiento nuevo del evangelio que nos exhorta a amar a nuestros enemigos, tenemos la manifestación de esta cualidad supraética: la sobreabundancia del don. Con el amor, la regla de oro pasa, de ser una expresión de equidad, a ser una expresión de generosidad. Y si bien la lógica de la equidad pervive en el ámbito institucional, es labor de la filosofía y de la teología, conjuntamente, cree Ricoeur, mostrar el equilibrio entre dicha lógica, la de la equidad, y la lógica de la abundancia: esto es lo propio de una economía del don (Ricoeur, 1990b, pp. 13-34).

Creemos que en el ámbito de la educación, si atendemos a que actualmente se rige por valores seculares que privilegian la justicia en el sentido de la equidad como repartición de la información en la instrucción, una de las bases de una educación propicia para los tiempos postseculares es aquella que privilegia la sobreabundancia del don en los términos esbozados. Es en ese sentido que Maria Duffy se inspira en el pensamiento de Paul Ricoeur para proponer una pedagogía del perdón. El perdón es justamente una manifestación del mandamiento nuevo del amor por los enemigos. Su valor se hace explícito en la época postsecular, en la cual podemos «dejar decir» al texto bíblico en su sentido metafórico y pensar a partir de ahí un futuro que busque la convivencia entre formas de vida con sistemas de creencias distintos que han sufrido las terribles consecuencias de conflictos en el pasado:

La atención de Ricoeur al mundo de la Biblia como una fuente alternativa de autoconocimiento que se vuelve accesible por medio de textos metafóricos sugiere la diferencia entre el razonamiento religioso y el secular. Los textos bíblicos nos recuerdan a la «otra ciudad», presentándonos una visión de la vida basada en un compromiso con la historia, especialmente la memoria de la liberación de la opresión, y de la promesa divina de un futuro mejor.

En el núcleo de la resolución del pasado se encuentra el asunto del perdón, tarea que la ética narrativa de Ricoeur toma en serio. El perdón precipita una tensión dialéctica entre memoria y olvido. La trayectoria del perdón se origina a partir de una relación desproporcionada entre el daño y el perdón. Perdonar y ser perdonado puede ser difícil. Sin embargo, Ricoeur sostiene que el perdón es el horizonte del futuro, el don generoso otorgado para poder escribir un nuevo guion tanto para las comunidades como para los individuos (Duffy, 2011, p. 11).

La secularización se enfrentaba al apego irracional por ídolos en la estructura social, pero la idea de una racionalidad formal y vacía, del logro de una justicia universal, de la instrucción homogénea a partir de la transmisión de información,

¿no constituye ídolos de corte escolar o científicista? Ricoeur propone que en los tiempos postseculares debemos enfrentarnos a todo ídolo (interpretaciones literales) de forma crítica y empezar a comprender simbólicamente, con el estímulo de la escucha, el amor y el perdón. Para lograr esto, es necesario acceder al nivel de una segunda fe, lo que se posibilita a partir de una *epojé*, en sentido fenomenológico, de nuestras convicciones cotidianas más profundas. El asumir la vivencia de la fe a través del simbolismo de lo revelado constituye una experiencia que, luego de haber pasado por esta *epojé*, nos aleja de las visiones fundamentalistas propias de una actitud de idolatría. Así pues, una educación propicia para estos tiempos, una pedagogía del amor y del perdón, tendría como condición de posibilidad esta medida metodológica.

Esto constituye, a nuestro parecer, las bases para construir un tipo de educación preocupada por formar, de una parte, sujetos capaces de comprenderse, amarse y perdonarse, que lleguen a acuerdos o, en última instancia, simplemente cohabiten a pesar de no compartir los mismos sistemas de creencias; y, de otra parte, sujetos que, luego de haber puesto entre paréntesis sus convicciones cotidianas, generen una actitud interpretativa de la sospecha frente a la información que reciben de los distintos medios tecnológicos. Todo ello, pues, podría lograrse, buscando maneras de formar personas emancipadas, antes que concedores.

BIBLIOGRAFÍA

- Carvalho, Constantino (2008). El cuidado del alma. Inédito. Fragmento del texto leído el 26 de junio de 2008 en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica durante el simposio, «El cuidado del alma: cuestiones filosóficas en torno a la educación». Disponible en <https://onairosjs.wordpress.com/2008/09/09/2334/>.
- Duffy, María (2011). *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*. Londres-Nueva York: Continuum.
- Habermas, Jürgen (2006a). ¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático? En Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (pp. 23-48). Madrid: Encuentro.
- Habermas, Jürgen (2006b). On the Relations between the Secular Liberal State and Religion. En Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (pp. 251-260). Nueva York: Fordham University Press.
- Illich, Ivan (1985). *La sociedad desescolarizada*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.
- Jaeger, Werner (2001). *Paideia*. Ciudad de México: FCE.

- Lewis, Charlton T. & Charles Short (1879). *Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, Henry George, Robert Scott & Henry Stuart Jones (1940). *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones*. Oxford: Clarendon Press.
- McLuhan, Marshall (1974). Cinco dedos soberanos. En *El aula sin muros* (pp. 168-169). Barcelona: LAIA.
- Rancière, Jacques (2002). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.
- Ricoeur, Paul (1990a). *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990b). Amor y justicia. En *Amor y justicia* (pp. 13-34). Madrid: Caparrós.

UNIVERSIDAD Y CATOLICIDAD. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE UNA INCULTURACIÓN UNIVERSITARIA DEL EVANGELIO

Jorge Costadoat, Centro Teológico Manuel Larraín / Pontificia Universidad Católica de Chile

Las universidades católicas despiertan sospechas en la sociedad secular. Menciono dos motivos que encienden las alarmas en contra de ellas. En numerosos casos, estas son universidades de élite que forman a profesionales que, con su industriiosidad, terminan por reproducir las profundas desigualdades sociales. Un segundo motivo es que el factor religioso puede menoscabar la autonomía propia de una universidad que se tiene por tal. La crítica más aguda recae sobre aquellas instituciones en las que la autonomía se sacrifica a los poderes fácticos, al servicio de los cuales el catolicismo puede cumplir una función legitimadora. Debe quedar claro, en todo caso, que estas graves objeciones también son aplicables a universidades latinoamericanas no confesionales. En las mejores universidades latinoamericanas se forman las élites que ayudan a nuestras sociedades a progresar, pero que, por otro lado, reproducen la exclusión y la perpetúan. En el caso de las universidades católicas, la motivación ulterior es religiosa. En las demás, pueden serlo «credos» seculares.

En esta ocasión, nos centraremos en la problematicidad de las universidades católicas. Quisiera, en esta oportunidad, despejar teológicamente a las universidades católicas la posibilidad de ir a contracorriente de la cultura de mercado que hoy predomina en todos los ámbitos de la vida. Lo que me interesa, lo digo desde ya, es la edificación de un mundo mejor compartido, con miras a lo cual el catolicismo ha de colaborar con otras identidades religiosas y filosóficas. Lo hago proponiendo que la «búsqueda desinteresada de la verdad», característica de toda auténtica universidad, debiera darse como una inculturación del Evangelio. Esto es, defiendo que el cultivo de la autonomía que requieren las universidades para buscar la verdad ha de actualizarse mediante una aceptación voluntaria y culturalmente determinada de los contenidos de la fe. La misión de una universidad católica hoy debiera consistir en una inculturación del Evangelio, en el entendido de que esta exige libertad para que el universitario haga suyo el mensaje evangélico en las categorías culturales actuales

y libertad para que el mismo universitario critique estas categorías y, sobre todo, para que cree una cultura que, aun debiendo expresarse en términos seculares en la sociedad pluricultural en la que vivimos, se inspire en el reino que Jesús predicó en favor de todos y que caracteriza, religiosamente hablando, la misión de la Iglesia.

En otras palabras, me gustaría ofrecer en esta ocasión un concepto teológico de universidad que contraríe la motivación mercantil que desorienta a las universidades católicas —tan necesitadas de financiamiento— de su obligación profética de generar una sociedad más justa e igualitaria.

La universidad moderna ha debido ser la casa de la Ilustración. Digo moderna, pero también la universidad posmoderna debiera ser una casa para la Ilustración. En esto no hay que perderse. Pudieran perderse quienes piensen que la Posmodernidad constituye una superación de la obligación que tiene el ser humano de pensar por sí mismo. La Ilustración consiste en pensar por sí mismo, cosa que hacen los adultos, no los niños (Kant, 2007). Ningún filósofo posmoderno aceptaría que la crisis de la razón que él ausculta demande un retorno a la infancia intelectual. La adultez, por cierto, también tiene que ver con la duda, con la soledad y el sujeto resquebrajado. Por esto ha podido decirse que la Posmodernidad es un pliegue de la modernidad. En cualquier caso, la universidad debiera ser una casa lo suficientemente amplia para acoger una búsqueda insegura de la verdad.

La modernidad es un fenómeno complejo. Así como consiste en la libertad para pensar, también conoce una versión hegeliana arrolladora caracterizada por la ilusión de un «concepto» que pueda controlarlo todo por la fuerza de la ciencia y de la técnica. Las universidades del Estado muchas veces se han concebido más bien como centros politécnicos formadores de funcionarios y profesionales. La universidad latinoamericana, por ejemplo, es hija en buena medida de una modernidad absolutista. En ella, el despotismo ilustrado borbónico parece haber hecho buenas migas con la universidad napoleónica para, en última instancia, incidir en nuestras universidades formadoras de personal estatal. Tampoco las facultades de teología se han salvado de esta dependencia cuando en ellas se ha querido formar seminaristas y agentes pastorales, y no teólogos propiamente tales. Entre este tipo de universidades y la del Che Guevara, no hay gran diferencia. El Che, frente a las demandas de autonomía universitaria, reivindica sobre ellas el control del Estado. La universidad tiene una misión instrumental. Él lo dice así: «La universidad es la gran responsable del triunfo o la derrota, en la parte técnica, de este gran experimento social y económico que se está llevando a cabo en Cuba» (Guevara, 2014, p. 139). La tradición universitaria alemana, en cambio, favorece universidades en las cuales el cultivo gratuito del pensar es condición de posibilidad de ellas mismas. Ella no desconoce el servicio que la universidad presta en la formación y capacitación

de personas al servicio de la sociedad y de ellas mismas. Sin embargo, en estas universidades se ha subrayado que la libertad es esencial para pensar a fondo.

En una célebre conferencia pronunciada en la Universidad de Standford en 1998, titulada «La universidad sin condición», Jacques Derrida ha apostado a una posibilidad imposible. El filósofo discurre «como si» la universidad pudiera existir. En efecto, hoy, no solo en el siglo de Kant, la universidad tiene tutores, acreedores, empleadores, dueños, etcétera, que coartan en ella el uso libre de la razón. Derrida «cree» en la universidad sin condición. Hace profesión de fe en ella. Afirma lo siguiente: «Dicha universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina libertad académica, una libertad incondicional de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aun si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la verdad (Derrida, 2002, pp. 9-10). Continúa más adelante: «He aquí lo que podríamos, por apelar a ella, llamar la universidad sin condición: el derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo» (Derrida, 2002, p. 14).

Para Derrida, una universidad de este tipo tiene una existencia paradójal. En los hechos, tal cual, no existe: «hay que insistir más en ello: si dicha incondicionalidad constituye, en principio y *de iure*, la fuerza invencible de la universidad, aquella nunca ha sido, de hecho, efectiva» (Derrida, 2002, p. 16). No lo ha sido, pero no ha podido no serlo. Las palabras de Derrida son conmovedoras. Continúa el filósofo francés:

Debido a esta invencibilidad abstracta e hiperbólica, debido a su imposibilidad misma, esta incondicionalidad muestra asimismo una debilidad o una vulnerabilidad. Exige la impotencia de la universidad, la fragilidad de sus defensas frente a todos los poderes que la rigen, la sitian y tratan de apropiársela. Porque es ajena al poder, porque es heterogénea al principio de poder, la universidad carece también de poder propio (Derrida, 2001, p. 16).

Derrida tiene razón. Ha sido demasiado fácil faltarle el respeto a la universidad, sofocar su libertad, imponerle servidumbres que desnaturalizan su identidad. El planteamiento de Derrida quiere ser movilizador. Sin embargo, puede descorazonar. El uso de la paradoja suele ser traicionero. Este mismo planteamiento puede inmovilizar a la universidad o, en el peor de los casos, dar ocasión a que sus enemigos la asalten sin que se les oponga resistencia.

Lo que no queda nada claro en Derrida es la posibilidad de una articulación virtuosa entre la gratuidad del pensar y las demandas sociales que las universidades deben atender. La relación del «adentro» y del «afuera» de la universidad es descrita por el filósofo en términos de «acontecimiento» que supera todo lo que

una universidad puede hacer al servicio de la sociedad. Compartimos con él que este acontecimiento es improducibile o inmanipulable, pero nos hubiera gustado que reconociera que se necesita saber qué controles legítimos pudieran cautelar el cumplimiento de la misión de una universidad.

En América Latina, en tanto hay tanta pobreza, estimamos que no podemos darnos el lujo de tener universidades dedicadas a pensar asuntos irrelevantes. Pero, a propósito de la autonomía, habría que hacer una distinción básica. No es lo mismo la llamada «torre de marfil» que una universidad que desea ser relevante por medio de un uso radicalmente libre de la razón. Nos parece que una mala subordinación de las universidades a las tremendas demandas sociales las expone a perder su autonomía y, ulteriormente, a convertirse en inservibles.

2. «FE» EN LA UNIVERSIDAD

Para el cristianismo, la fe en Dios debiera traducirse en una «fe» en la universidad. Evidentemente, «creer» en la universidad no puede ser lo mismo que creer en Dios. Hablamos en términos análogos. Pero es un supuesto fundamental del credo cristiano que Dios nos ha dado la razón para encontrar la verdad, pensando por nosotros mismos. De aquí que la Iglesia respeta y auspicia el libre uso de la razón y la autonomía universitaria en su búsqueda de la verdad. Creer en Jesucristo, la verdad de Dios, del hombre y de toda la creación, exige a los cristianos creer en la verdad, creer en un principio de unidad de todos los saberes y «creer» en la universidad. En virtud de la razón, en suma, los cristianos descubrimos el sentido de la totalidad de la realidad.

El documento pontificio más importante del posconcilio respecto de las universidades católicas es la Constitución apostólica *Ex corde ecclesiae* (1990) de Juan Pablo II. La Constitución *Ex corde ecclesiae* entiende que la misión fundamental de toda universidad es la «búsqueda desinteresada de la verdad» (Juan Pablo II, 1990, numeral 7; véase numerales 4 y 5). Esta afirmación domina el documento de comienzo a fin. Bien podemos decir que ella, en principio, es compatible con la de Derrida. La «universidad sin condición» no ha de servir a otros intereses más que al de la búsqueda gratuita de la verdad. La de Derrida, podría decirse, es una universidad «desinteresada». Otros suelen «interesarse» en ella, menoscabándola, haciéndola «imposible». La Constitución *Ex corde ecclesiae*, por su parte, bien puede concordar con «la libertad sin condición» que Derrida reclama para que una universidad cumpla su objetivo. Lo dice casi en los mismos términos. Ella «no está subordinada ni condicionada por intereses particulares de ningún género» (Juan Pablo II, 1990, numeral 7; véase numerales 4 y 5). En ambos casos, lo que está en juego es nada menos que lo principal. La libertad de la universidad respecto

de agentes o demandas exógenas es la condición de la búsqueda y del encuentro de la verdad. El documento *Ex corde ecclesiae* fundamenta en Cristo la posibilidad de cumplimiento de la misión de la universidad:

Por una especie de humanismo universal la Universidad Católica se dedica por entero a la búsqueda de todos los aspectos de la verdad en sus relaciones esenciales con la Verdad suprema que es Dios. Por lo cual, ella, sin temor alguno, antes bien con entusiasmo trabaja en todos los campos del saber, consciente de ser precedida por Aquel que es «Camino, Verdad y Vida» [Juan 14, 6], el *Eogos*, cuyo Espíritu de inteligencia y de amor da a la persona humana la capacidad de encontrar con su inteligencia la realidad última que es su principio y su fin, y es el único capaz de dar en plenitud a aquella Sabiduría sin la cual el futuro del mundo estaría en peligro (Juan Pablo II, 1990, numeral 4).

De aquí que las universidades católicas puedan responder como ninguna otra a la crisis epocal de fragmentación del saber y pérdida de sentido de la totalidad de la realidad. Continúa el documento *Ex corde ecclesiae* más adelante:

En el mundo de hoy, caracterizado por unos progresos tan rápidos en la ciencia y en la tecnología, las tareas de la universidad católica asumen una importancia y urgencia cada vez mayores. De hecho, los descubrimientos científicos y tecnológicos, si por una parte conllevan un enorme crecimiento económico e industrial, por otra imponen ineludiblemente la necesaria correspondiente búsqueda del significado, con el fin de garantizar que los nuevos descubrimientos sean usados para el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana. Si es responsabilidad de toda universidad buscar este significado, la universidad católica está llamada de modo especial a responder a esta exigencia; su inspiración cristiana le permite incluir en su búsqueda, la dimensión moral, espiritual y religiosa, y valorar las conquistas de la ciencia y de la tecnología en la perspectiva total de la persona humana (Juan Pablo II, 1990, numeral 7).

Debe destacarse, además, que la Constitución *Ex corde ecclesiae* espera que, como expresión de esta confianza en la labor de la razón, la verdad sea encontrada por la vía del diálogo. La Constitución *Ex corde ecclesiae* estima que el diálogo es el mecanismo que permite articular la verdad de la fe con la cultura humana. En términos generales, la Constitución *Ex corde ecclesiae* asegura que el diálogo de la Iglesia con la cultura es «el sector vital en el que se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este final de siglo XX» (Juan Pablo II, 1990, numeral 3). Más adelante sostiene que la universidad católica «es el lugar primario y privilegiado para un fructuoso diálogo entre el Evangelio y la cultura» (Juan Pablo II, 1990, numeral 43).

Sin embargo, todo este programa de consecución dialogal de la verdad corre el riesgo de fracasar cuando en las universidades se hace competir en el mismo plano

la verdad secular con la Verdad que es Dios mismo. La Constitución Apostólica nos pone en guardia contra este peligro. Afirmo que la tarea privilegiada de la universidad católica «es la de “unificar existencialmente en el trabajo intelectual dos órdenes de realidades que muy a menudo se tienden a oponer como si fuesen antitéticas: la búsqueda de la verdad y la certeza de conocer ya la fuente de la verdad” [cita del Discurso de Juan Pablo II al Instituto de París, 1980]» (Juan Pablo II, 1990, numeral 1). ¿En qué consiste esta certeza? ¿Cómo se la hace prevalecer en el plano intelectual y académico? Si en alguna medida los universitarios católicos entienden que esta certeza de haber ya encontrado la verdad significa que ellos la poseen y no los demás, habrá que pensar que la distinción de planos que el texto manda observar no se cumple. Se cumplirán, en cambio, las aprensiones que suelen levantarse en contra de las universidades católicas.

Por cierto, es complejo que el documento no distinga adecuadamente la misión de la Iglesia de la misión de la universidad católica (Juan Pablo II, 1990, numeral 49). La importancia que tiene la universidad en la misión de la Iglesia impide advertir que la misión de buscar la verdad no se identifica simplemente con la misión de proclamarla. Ciertamente, la universidad católica debe querer proclamar la verdad de Cristo, pero solo ha de hacerlo en términos universitarios, en términos que el pensamiento científico y las otras identidades religiosas y filosóficas puedan entender y, además, criticar.

Independientemente de la interpretación que hagamos de la Constitución *Ex corde ecclesiae*, lo que de hecho causa problemas en las universidades es que en ellas algunos católicos parecieran eximirse de la fatiga de dar razón científica de la verdad, pues habría conocimientos de otro orden que unos tienen y que otros no tienen, con lo cual sería posible reconocer en la universidad diversas clases de pertenencia. Dejando aparte el cuerpo central de la Constitución *Ex corde ecclesiae*, no se puede, sin embargo, pasar por alto el articulado canónico del documento y el uso que frecuentemente se ha hecho de él. Esto y aquello hacen dudar de que la «búsqueda desinteresada de la verdad» de la Constitución *Ex corde ecclesiae* coincida con «la universidad sin condición» que pretende Derrida¹. La autoridad eclesiástica,

¹ Los siguientes pasajes son problemáticos: «Afirmándose como Universidad, toda Universidad católica mantiene con la Iglesia una vinculación que es esencial para su identidad institucional. Como tal, participa más directamente en la vida de la Iglesia particular en que está ubicada, pero al mismo tiempo —estando incorporada, como institución académica, a la comunidad internacional del saber y de la investigación—, participa y contribuye a la vida de la Iglesia universal, asumiendo, por tanto, un vínculo particular con la Santa Sede en razón del servicio de unidad, que ella está llamada a cumplir a favor de toda la Iglesia. De esta estrecha relación con la Iglesia derivan, como consecuencia, la fidelidad de la Universidad, como institución, al mensaje cristiano, y el reconocimiento y adhesión a la Autoridad magisterial de la Iglesia en materia de fe y de moral. Los miembros católicos de la Comunidad universitaria, a su vez, están también llamados a una fidelidad personal a la Iglesia,

sabemos, «condiciona» la universidad católica a la observancia de la ortodoxia. Derrida no aceptaría algo así. El uso que muchas veces se hace de los cánones del documento indica que el argumento de la ortodoxia sirve a otros fines. Queda entonces por clarificar qué tipo de controles puede ejercer la jerarquía eclesiástica para salvar la autonomía de la universidad católica, en vez restringirla.

Me permito un excursus teológico que puede ayudar a entender de donde proviene el que la Iglesia exija respetar y relacionar fe y razón y, además, estime que la fe, en lo que a las universidades respecta, debiera potenciar su autonomía. Todo esto radica en el dogma de la Encarnación. Este fue elucidado por la Iglesia cuando hubo de discernir la inculturación helénica del Evangelio. Para la cultura griega de los primeros siglos del cristianismo, fue muy difícil comprender la Encarnación. Se dieron en la Iglesia, de hecho, dos herejías contrarias, pero que compartían un mismo presupuesto, a saber, que la unión de lo divino y de lo humano en Cristo como dos magnitudes homogéneas se traduciría en la prevalencia de Dios sobre el hombre o en la exclusión misma de la posibilidad. Esta fue la unión acusada en el nestorianismo. Ya que una unión a fondo de Dios y del hombre en Cristo sería imposible, Cristo sería la unión analíticamente disoluble entre el Hijo de Dios y Jesús de Nazaret. El monofisismo, en cambio, para salvaguardar la trascendencia del Hijo, concibió la unidad de Cristo con menoscabo de su humanidad. Algo análogo se replica en el plano de la relación entre la fe y la razón, y en el de la Iglesia y la universidad. En la versión nestoriana de la universidad, la fe en Cristo pudiera respetarse como cosa de algunos o de muchos, mientras la actividad propiamente académica podría seguir su curso sin acoger para nada la inspiración evangélica. Lo más problemático respecto de la autonomía, en cambio, es la versión monofisita de la universidad católica, pues en este caso en el conflicto entre fe y razón es esta última la que pierde. El triunfo, aquí, suele ser de la autoridad eclesiástica, la cual prevalece en la universidad sin apelar a la razón, sino más bien atropellándola; y también de aquellos que, en nombre de la ortodoxia, hostigan la libre investigación de los colegas.

con todo lo que esto comporta» (Juan Pablo II, 1990, numeral 27). En el numeral siguiente no se descarta que los obispos puedan intervenir en el gobierno de las universidades católicas, al menos indirectamente: «Los Obispos tienen la particular responsabilidad de promover las Universidades Católicas y, especialmente, de seguirlas y asistirles en el mantenimiento y fortalecimiento de su identidad católica incluso frente a las Autoridades civiles. Esto se conseguirá más fácilmente estableciendo y manteniendo relaciones estrechas, personales y pastorales, entre la Universidad y las Autoridades eclesiásticas, caracterizadas por la confianza recíproca, colaboración coherente y continuo diálogo. Aunque no entren directamente en el gobierno de las Universidades, los Obispos “no han de ser considerados agentes externos, sino partícipes de la vida de la Universidad Católica” [cita del mismo Juan Pablo II en palabras dirigidas a la Universidad Xavier de Luisiana]» (Juan Pablo II, 1990, numeral 28).

3. INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

3.1. Dos caras de una misma moneda

En este tercer momento, quisiera ofrecer bases teológicas para una recompreensión de la misión de las universidades en clave de inculturación del Evangelio. Por esta vía, creo, se puede concebir una autonomía universitaria que, por inspirarse en la fe en Cristo, puede ser salvaguardada, orientada y potenciada.

Hemos de recordar aquí que, en el período posconciliar, la Iglesia se ha abocado a evangelizar en un registro cultural. En los primeros años lo hizo a modo de «evangelización de la cultura». Más tarde, como «inculturación del Evangelio». Hoy, no obstante la diversidad de definiciones que se usen de estos conceptos, muchos estiman que ambos son las dos caras de una misma moneda. En este período se ha tomado conciencia de que nunca el Evangelio ha podido darse puro, en esencia, es decir, abstraído de una cultura. Conocemos la versión judaica del cristianismo primitivo y luego la versión helénica, con sus desarrollos latinos y germánicos, que ha llegado a caracterizar el cristianismo occidental. Este mismo cristianismo ha llegado a otros continentes y, no sin dificultad, ha podido arraigar en estos con originalidad. De aquí que no sea esperable que la fe en Cristo se transmita sin un revestimiento cultural, sin la cultura que la hizo propia, nutriéndose de su fuerza transformadora. El Evangelio siempre ha podido darse en una o varias culturas. Adicionalmente, comenzado el siglo XXI podríamos decir que, si alguna posibilidad tiene de transmitirse, lo hará en un contexto de globalización y cruces culturales impresionantes, y a contracorriente de una cultura de mercado.

El diagnóstico de Pablo VI en la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) a este respecto no solo fue acertado, sino que ha llegado a ser obvio. El Papa llamó la atención sobre «la ruptura entre Evangelio y cultura» como «el drama de nuestro tiempo» (1975, numeral 20), a propósito de lo cual impulsó una «evangelización de la cultura». Esta es una de las caras de la moneda. A nuestro juicio, ella puede entenderse como la acción de la Iglesia de *anunciar* la buena noticia de Jesucristo. La otra cara de la moneda —de la que hablaré en adelante— es la inculturación del Evangelio consistente en la acción mediante la cual la misma Iglesia *recibe* este Evangelio, lo oye, lo conoce y lo hace propio en categorías culturales determinadas. Esta distinción es especialmente útil tratándose de las universidades católicas. En ellas es posible distinguir el sujeto que evangeliza del sujeto que es evangelizado. Creemos que las universidades católicas pueden evangelizar la cultura en la medida en que en ellas se dé una inculturación del Evangelio, es decir, en tanto en ellas se dé la autonomía para acoger libremente los valores evangélicos mediante una creación cultural original.

En las universidades católicas debe darse una «evangelización de la cultura». Tiene que haber en ellas un anuncio explícito de Jesucristo. Sin embargo, este anuncio debiera ser gentil y nunca inhibir la libertad universitaria. Es más, no será nunca adecuado si no queda claro que en una universidad católica la dimensión secular, meramente universitaria de su identidad, debe constituir la plataforma de pertenencia igualitaria de sus integrantes. La invocación de una pretendida superioridad de la confesión de cristianismo en la universidad, por el contrario, constituirá la causa precisa de su corrupción. Pero en esta ocasión no me detendré en esta materia —la cual tiene que ver, especialmente, con la pastoral universitaria—, sino que paso a referirme a la otra cara de la moneda.

3.2. Inculturación del Evangelio

El concepto de inculturación es relativamente nuevo. Proviene de la asimilación del cristianismo en regiones de misión. Según entiendo, el concepto lo elaboró Arij Roest Crollius en la misión jesuita en Indonesia. La inculturación es definida por su autor en estos términos:

La inculturación de la Iglesia es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local dentro de la cultura de su pueblo, de tal manera que esa experiencia no solamente se exprese conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia universal (Roest Crollius, 1978, p. 735).

Después de él, el concepto de inculturación ha sido utilizado en diversos contextos, especialmente allí donde se ha tomado conciencia de la problematicidad de la versión occidental de cristianismo.

En relación con el concepto de «evangelización de la cultura», debemos subrayar el hecho de que, en la inculturación, el sujeto que la realiza es el evangelizado. Este sujeto, en sus propias categorías culturales, recibe el Evangelio como una buena noticia que, por lo mismo, incide en su cultura, transformándola, a saber, purificando en ella sus aspectos inhumanos y llevándola a una expresión humana aun mayor. Pues bien, en las universidades católicas la inculturación debiera ser el nombre de su misión. Si toda inculturación depende del sujeto que se apropia culturalmente del Evangelio, en las universidades católicas, el sujeto lo hace en razón de la autonomía. Nuestra opinión es que cualquier óbice a la autonomía en una universidad católica constituye un daño a la inculturación. En la universidad en la que se dé una «evangelización de la cultura», pero se impida una búsqueda interdisciplinaria y completamente libre de la verdad, la inculturación del Evangelio será imposible.

Por cierto, en el caso particular de la inculturación universitaria del Evangelio, es necesario que esta se exprese en un lenguaje que los académicos y la sociedad en la que se quiere impactar puedan entender. La producción universitaria en las universidades católicas, en una sociedad en la que la secularidad es condición de paz social, ha de darse en términos seculares. Esto facilita la integración de los no católicos a la universidad e impide que los católicos confundan aquella certeza de la verdad con la consecución de la verdad. No debe olvidarse que el mismo cristianismo, antes que ser una religión, es un modo de humanismo capaz de desenmascarar las expresiones culturales y religiosas deshumanizantes.

La inculturación del Evangelio radica, en última instancia, en la antropología cristiana. Ella supone una concepción trinitaria del ser humano. Esta consiste, en primer lugar, en creer en un Padre creador del mundo y, por tanto, en un Padre de toda la humanidad. De aquí que, en la universidad, la búsqueda de la verdad y el diálogo universitario requiere de todos para ser posible, independientemente de sus creencias. En ella no debiera valorarse más a un cristiano que a alguien que no lo sea. Dios creador ha dado a todos por igual la inteligencia para buscarlo por la vía del conocimiento de sus criaturas. En consecuencia, si en una universidad la humanidad a secas de cualquiera de los suyos no constituyera la materia prima fundamental para acceder a nuevos conocimientos, no debiera poder llamarse católica. El hecho de ser cristiano no dota a nadie de unos saberes superiores y ocultos a los demás. En las universidades católicas, la conciencia de compartir la dimensión creacional con cualquier otra universidad precave a dichas universidades de su corrupción. Las primeras muestras de su corrupción se evidencian allí donde estas, en vez de servir a un reino que se verifica secularmente, favorecen a la institución eclesiástica o pretenden imponer en la sociedad una praxis particular.

La inculturación del Evangelio, además, opera en el registro de la Encarnación. Cristo, el Logos del Padre, en quien el Padre crea y redime el mundo, al hacerse verdaderamente hombre y al llevar la humanidad a su plenitud, valida todas las expresiones humanas, todas las tradiciones religiosas y filosóficas. Es él quien dota a todas ellas de racionalidad. Por esto, no es posible decir *a priori* que el cristianismo sea culturalmente superior a las demás expresiones del ser humano. Esto es algo que ha de discernirse justamente allí donde Cristo eclosiona en el intercambio o choque cultural. La historia nos dice que el cristianismo culturalmente constituido ha sido a veces menos cristiano que la cultura a la que se anunciaba el Evangelio. Los casos de violencia cristiana contra los «otros» remontan a Constantino y se prolongan por siglos. No se puede desconocer, por ejemplo, que la evangelización de América —duele reconocerlo— fue financiada gracias a la conquista violenta del continente.

También el Espíritu Santo es clave en la inculturación. De él depende precisamente la capacidad de la humanidad de acoger a Cristo en libertad, en el fondo del corazón y de la mente. El Evangelio jamás puede ser impuesto. Este siempre es una apelación a una respuesta libre. Una respuesta que no es cultural en primer lugar, sino personal. De aquí que el cristianismo no se transmita mecánicamente de una generación a otra, sino que, aun cuando requiera de una tradición preliminar que explicita en qué consiste, siempre debe comenzar de nuevo con las personas que optan por él. La inhabitación del Espíritu, por cierto, es un don que beneficia a todos los seres humanos, los eleva, los corrige, los sana y los hace expresar lo mejor de sí mismos, cualquiera sea su religión o cultura.

Un último criterio teológico que debiera tipificar una inculturación en una universidad católica es atender a la autoridad de los que sufren. La opción de Dios por los pobres debiera poder fecundar tanto la concepción de la autonomía como la búsqueda de la verdad. Estas podrán comprobarse en cuanto tales las veces que la búsqueda de la justicia incida en todo el trabajo universitario. Cito aquí a Carlos Schickendantz, teólogo argentino, en una conferencia en la Universidad Católica de Córdoba:

Las universidades, como las personas, no pueden tener «intereses más altos», que los de responder a la autoridad de los que sufren. Desde este punto de vista evangélico parece oportuno preguntarse: ¿Qué espacio ocupa esta perspectiva en los proyectos de investigación, en nuestras publicaciones, en los planes de las diversas facultades, en los programas de las distintas cátedras, en las prioridades de los profesores, en la selección y en la formación del personal, en la orientación general de la pastoral universitaria, en el acento de la propuesta y de las actividades específicamente religiosas, en los criterios de evaluación institucional? (Schickendantz, 2005, p. 11).

Estos fundamentos teológicos debieran constituir las coordenadas de la comprensión católica de la universidad y, en particular, de la autonomía universitaria. Si estimamos que la universidad es un lugar específico de inculturación del evangelio, es posible pensar que, en ella, la autonomía debiera ser plenamente respetada, pero también fundada por la fe cristiana. La autonomía en las universidades católicas ha de ser cuidada como condición sin la cual no puede darse la búsqueda «desinteresada» de la verdad, pero también como el resultado de una búsqueda de la verdad que se «interesa» por todas las creaturas sin exclusión. La autonomía en una universidad católica se comprueba en una búsqueda «desinteresada» e «interesada» por la verdad. Desinteresada, en cuanto libre. Interesada, en cuanto útil a todos y no solo a algunos.

Desembocamos en un problema actual crucial de la autonomía universitaria: ¿cómo es posible que una universidad sea un «centro elaborador de cultura», un centro de una inculturación del Evangelio que dé prioridad a la «autoridad de los que sufren», en la sociedad de mercado y neoliberal en la que estamos?

¿Cómo una universidad católica puede evitar reproducir la cultura tecnocrática y mercantil predominante en vez de transformarla? Hoy las universidades católicas entran en tensión y, a veces, en conflicto con los que las financian. El problema es serio y, a veces, grave.

Cabe aquí citar al padre Peter-Hans Kolvenbach, General de los jesuitas, en un discurso en Monte Cucco, Roma, el año 2001:

Los costos crecientes de la educación y la tendencia a la privatización implican una progresiva dependencia de subsidios financieros, que puede llegar a convertirse en una pesada hipoteca social. Puede suceder que no todos los patronos o miembros de los consejos de gobierno sean siempre desinteresados, ni se identifiquen necesariamente con las declaraciones de misión y con la orientación de la universidad. La autonomía misma de la universidad y la libertad de investigación y docencia están en juego. La institución acabará por moderar el tono de su voz, o tendrá que renunciar a hablar en ciertos asuntos. Hay facultades que «se venden» y otras que «no se venden», en función de las salidas económicas, o los intereses de la industria, el comercio, el turismo; hay carreras rentables y carreras que no lo son; hay dinero para unas escuelas, facultades, laboratorios, investigaciones, tesis, mientras no lo hay para otros. La calidad de los docentes que pueden ser contratados y su permanencia en la institución está condicionada también en gran parte por factores de tipo económico y por la concurrencia de instituciones pares (Kolvenbach, 2001, pp. 62-63).

4. AL TERMINAR: CONTROLES A FAVOR DE LA AUTONOMÍA

Hemos de reconocer con Derrida que la universidad católica, al igual que toda universidad, es una «posibilidad imposible». En ellas es especialmente tensionante que, dadas las condiciones materiales de la existencia, se establezcan alianzas de diversa índole con otros poderes externos a la universidad: el Estado, los partidos políticos, la empresa privada y las clases sociales privilegiadas. El mayor contrasentido en una universidad católica es que la institución eclesíástica se alíe con estos poderes e intervenga en ella no para salvaguardar la autonomía que ella necesita para dar «autoridad a los que sufren». A nuestro parecer, para que la paradoja de Derrida no nos paralice, para que esta posibilidad pueda darse, conviene elucidar los controles que han de favorecer su autonomía. El filósofo francés indica en la dirección correcta, pero un cierto puritanismo le impide reconocer que la autonomía universitaria

debe ser custodiada. Han de explicitarse, en consecuencia, cuáles son los controles legítimos internos y externos que orientan la actividad universitaria sin perjuicio de la libertad que ella requiere para ser tal. Este tema merece un desarrollo aparte. No es el momento de abordarlo. Pero, como mínimo, se puede decir lo siguiente.

Ciertamente, la autoridad eclesiástica puede interferir directamente en la producción y difusión intelectual de sus facultades, frustrando así su tarea de inculturación universitaria de la cultura. Para impedirlo, las universidades católicas debieran estar dotadas de una institucionalidad adecuada; una que, sobre todo, encauce la confianza de la Iglesia en ellas y oriente su misión específica. Sin el auxilio jurídicamente regulado de la autoridad eclesiástica, la inculturación universitaria de la cultura, en una cultura de mercado como la nuestra, será imposible. Reconocer «autoridad a los que sufren» será una ilusión. Por el contrario, una reglamentación prolija y exigible de las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y el gobierno de las universidades debiera poder contribuir a que aquellas se concentren en su misión de animar el libre desempeño de la academia y proteger este desempeño de las presiones o estímulos foráneos que la desnaturalizan.

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques (2002). *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- Juan Pablo II (1990). *Ex corde ecclesiae*. Constitución apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las universidades católicas. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Guevara, Ernesto (2014). *Obras escogidas*. Santiago de Chile: Resma.
- Kant, Immanuel (2007). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.
- Kolvenbach, Peter-Hans (2001). Reunión internacional de la educación superior de la Compañía de Jesús a la luz del carisma ignaciano (Roma, Monte Cucco). En *Discursos universitarios*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- Pablo VI (1975). *Evangelii nuntiandi*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Roest Crollius, Arij (1978). What is so New about Inculturation? *Gregorianum*, 59, 724-737.
- Schickendantz, Carlos (2005). *Una universidad de inspiración cristiana*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

UNIVERSIDAD Y CATOLICIDAD SER Y QUEHACER DE LA UNIVERSIDAD

Salomón Lerner Febres, Rector Emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Vicepresidente de COMIUCAP para América Latina

En el panorama actual, la cuestión sobre universidad y catolicidad adquiere un matiz especialmente crítico. Si hasta hace dos décadas se hacía necesario discernir el lugar de la fe en la era del conocimiento científico, hoy esa preocupación debe desplazarse hacia el lugar de la fe en una era de deshumanización, que algunos quisieran llamar poshumanista. Me refiero a la ostensible crisis de las humanidades y, por tanto, del pensamiento crítico, que se experimenta tanto en la arena pública como en la vida académica.

Lo distintivo y acuciante en la sensibilidad de esta época es que la deshumanización de la universidad no es producto, como ocurría en el siglo XX, de ataques externos, sino, por el contrario, de un proceso interno. En efecto, hoy podemos afirmar que la universidad misma está entregando su alma, aquella que le permitió ser, durante siglos, un faro de ciencia y crítica, una fuerza de transformación, para ceder ante un modelo en el que la preocupación por lo humano ha sido desplazada por un interés predominante e inmoderado por obtener ganancias económicas. La universidad no fue creada como negocio y, como espero que se desprenda de mi exposición, no es compatible con el lucro. Dicho afán por ser rentable es una violencia radical contra la naturaleza misma de la educación y, en especial, de la universitaria. Frente a este abrumador escenario, no cabe, sin embargo, conformarse y rendirse. Se puede entender, por el contrario, como una oportunidad para reconstruir la universidad y, especialmente, para reivindicar el espacio de las universidades católicas en el mundo como lugares de irradiación de valores auténticamente formadores y humanísticos.

Mi exposición se divide en dos partes: en la primera, presentaré una crítica de la universidad contemporánea a la luz de su misión desde una perspectiva humanista

y cristiana. En la segunda, esbozaré los lineamientos de lo que debe ser una universidad católica en el contexto actual, un contexto que puede llamarse de agonía.

1. LA UNIVERSIDAD DEL POSHUMANISMO

La universidad surgió en los tiempos de la Alta Edad Media, fundamentándose en un valor de la Antigüedad clásica: la unidad del saber. La idea de que el conocimiento es uno solo está detrás de la palabra «universitas», que alude a la aspiración por la totalidad, en oposición al conocimiento particular, técnico, que se refiere al manejo de las cosas y que ya había sido debidamente discernido por Aristóteles. Ese saber de las causas últimas de las cosas al que se refería el Filósofo es aquel que corresponde propiamente a lo que los latinos llamaron «scientia» y que es, para nosotros, la ciencia en este sentido primordial y clásico. Dicho conocimiento es fruto de la contemplación, del raciocinio y posee una intrínseca gratuidad. Es un fin en sí mismo y su valor no se deriva de una ulterior utilidad. El conocimiento del porqué de la naturaleza del cosmos y de nuestra especie ensancha las fronteras de nuestro pensamiento, nos hace más libres y más conscientes de nuestra doble naturaleza contingente y trascendente. El saber es indesligable de los sueños del hombre, de su natural e indetenible aspiración a perfeccionarse. Por ello, la ciencia, inclusive en su expresión más pura y exacta, no es tal si no posee una vocación de solidaridad con lo humano. Aquel extraordinario ejercicio de nuestras facultades intelectuales alcanza sus desarrollos más elevados en la conquista de una vida digna para todos. Y este llamado a dar un giro humanista a la investigación científica constituye un desafío urgente en nuestro aquí y en nuestro ahora. Esto significa, a su vez, que la ciencia no está desligada de la axiología, es decir, del examen de los valores. Ella está concernida, así, tanto por lo verdadero como por lo bueno.

El *ethos* universitario tradicional ha sido, por ello mismo, la búsqueda del bien y de la verdad. Se puede agregar también, gracias a las escuelas de artes, la búsqueda de la belleza. Pues bien, estas tres metas poseen algo en común: son fines en sí mismos. No pueden ser entendidas como medios. Esta gratuidad del conocimiento, su inutilidad, si se quiere, ha sido la gran enseña del quehacer de la universidad. Por este motivo, hasta hace varias décadas la universidad fue considerada como mucho más que una escuela de formación profesional. Era, sobre todo, un recinto de formación humana, así como un espacio de amplio y vigoroso debate de la cosa pública. La universidad se concebía, entonces, fundamentalmente, como un lugar de discusión y un centro de gestación de la ciencia y la cultura.

Sin embargo, en muchos de nuestros países, hoy esa misma palabra es utilizada para referirse a cualquier centro que, debido a las ventajas que le otorgan las leyes, puede otorgar títulos profesionales. Ello significa un cambio radical de su sentido

porque la formación humana y científica, que era la cuestión primordial, se desplaza a un segundo lugar. Cuando la universidad se convierte principalmente en una emisora de títulos profesionales, se impone un criterio utilitario frente al cual pierde importancia la búsqueda de lo bueno, lo verdadero y lo bello. La rentabilidad, no el desarrollo del saber, su valor como capital humano, no la formación ni la transformación profunda de los estudiantes en seres plenamente conscientes, se convierte en la medida del éxito.

Para una visión como la citada, la universidad no debe formar ciudadanos, no debe ofrecer una formación general más profunda. Su misión sería asegurar un incremento en los ingresos de cada estudiante y, para ello, debe convertirlos en un bien de capital. Considero que no podemos llamar «universidades» a estas instituciones. Hace tiempo preferiré llamarlas «neo universidades». Varias características las distinguen. Entre ellas, hay que destacar una ya mencionada: su finalidad no es el desarrollo del conocimiento, sino la promoción de ciertas capacidades laborales. Otra es que su eficacia tiende a ser medida de acuerdo con la rentabilidad que produce para los accionistas y no en razón de cuánto logra formar a sus estudiantes ni cuánto conocimiento produce. Finalmente, un rasgo muy ostensible de la neo universidad es que el poder de gestión ya no está en los docentes, sino en los funcionarios administrativos. Como consecuencia de ello, los profesores quedan relegados a la condición de meros empleados sin ninguna capacidad de decidir. Los estudiantes, por su parte, son clientes. La marcha académica ya no está, por tanto, en sus manos. Como lo explica María Acaso, «[l]a Universidad se ha convertido en una fábrica de certificación donde el aprendizaje no sucede y todo conduce a sacar una nota» (Torres Menárguez, 2015).

Esta universidad reducida a una oficina de certificación de estudios no solamente da un mal servicio a sus estudiantes, sino también a la sociedad. Como lo explicó Werner Jaeger en su fundamental reflexión sobre la *paideia* griega, «la educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad» (2001, p. 4). Por su parte, el filósofo Paul Ricoeur sostuvo que es un prejuicio que nuestra formación moral e intelectual repose únicamente en la familia, como afirman aquellos que sostienen que la educación superior debe únicamente ofrecer competencias técnicas. Antes bien, sostuvo el filósofo francés, el desarrollo de esto le compete a los centros de estudio en sus diferentes niveles, los cuales despliegan aquello que, en el ámbito familiar, se encontraba de modo potencial (1953).

Este concepto de la universidad como mera transmisora de conocimientos y productora de profesionales eficientes se ha venido extendiendo en las últimas décadas con mayor vigor. Se ha llegado a sostener que la práctica de la crítica, de la reflexión, desde las ciencias sociales y las humanidades es obsoleta e incluso obstruye lo que debería ser la meta principal de la universidad contemporánea. Ciertamente, si redujéramos la universidad a la tarea de formar para la producción y si ella estuviera sometida al dictado de la oferta y la demanda, su tradicional papel orientador de la ciudadanía y de la interrogación moral se hallaría suspendido. Una de las consecuencias prácticas de ello sería que la sociedad se quedaría sin ese lugar de pensamiento y crítica que le permite enfrentar y superar sus dilemas. Se haría, por ejemplo, más difícil entender la historia de la violencia y los debates en torno a la paz y a la justicia que se han producido a lo largo de la historia; junto con ello, nos quedaríamos con una sociedad incapaz de desarrollar una autoconciencia que permita proyectar el futuro. Otra de las consecuencias inevitables sería la imprecisión de nuestro lenguaje y la incapacidad de capturar, a través de conceptos finos, el estado de la cuestión de la experiencia humana. La actividad reflexiva de la universidad nos ayuda a pensar y, de esa manera, nos ayuda a ser.

La universidad ha cumplido un papel transformador que ahora parece ser desdeñado y, sin embargo, resulta quizá más importante que nunca, ya que el poder que nos ofrecen el saber y la tecnología nos permite diseñar como nunca antes el futuro y alcanzar la meta de una sociedad con menos divisiones y con mayor inclusión. El dominio de la naturaleza, la comprensión de la acción humana, la posibilidad mayor de convertir en realidad nuestros sueños o pesadillas nos enfrentan a un reto para el cual la reflexión humanista, que distingue a la universidad, cumple un papel crucial.

Así, pues, la neo universidad no es, en ningún sentido relevante, un lugar de formación. Es, como ya expliqué, un centro de otorgamiento de títulos en el que ni siquiera puede decirse que el aprendizaje suceda. Para lograrlo, su gestión hace lo posible por reducir costos a fin de incrementar la rentabilidad. Ello significa en la práctica la reducción, si no la eliminación, de las disciplinas básicas, especialmente las humanidades y las artes. Como lo han señalado ya varios personajes destacados de las humanidades nortatlánticas, desde la filósofa Martha Nussbaum hasta el crítico marxista Terry Eagleton, esta nueva universidad está arrinconando el pensamiento autónomo. Esto significa que la educación superior ya no le exige al estudiante entender su ser, desarrollar su conciencia y observar de manera crítica su sociedad. El estudiante solamente debe prepararse para entrar al mercado como un sujeto funcional y productivo.

Entre los intelectuales que más vigorosamente han criticado esta distorsión del ideal universitario, tiene un lugar especial la pensadora Martha Nussbaum, cuyas

investigaciones se inspiran en la antropología filosófica de Aristóteles para reprobar el concepto limitado de crecimiento económico que domina a la economía clásica. Junto con el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, Nussbaum desarrolló criterios para evaluar el desarrollo humano y no solamente, como se había venido haciendo, el crecimiento económico. Nussbaum y Sen criticaron la obsesión por medir el Producto Bruto Interno y, en su lugar, propusieron que lo realmente importante es medir de qué manera la economía impacta en el despliegue de las capacidades humanas. Los índices de desarrollo humano, en consecuencia, no solamente nos informan sobre cuánto capital se ha producido, sino sobre cómo se ha expandido la libertad, a cuántas personas beneficia el crecimiento, qué nuevas oportunidades se han abierto para las minorías, cuántas necesidades básicas han sido cubiertas y qué posibilidades posee una persona para decidir sobre su vida.

Pues bien, Nussbaum, en un brillante opúsculo titulado *Sin fines de lucro (Not for profit, 2010)*, argumentó que la nueva educación superior resultaba siendo una traición a la educación liberal forjada a principios del siglo XX, una educación que, en diversas partes del mundo, sea en Estados Unidos, Europa o la India, abogaba por la formación de la conciencia de la persona, por el desarrollo de su entera libertad. Era un tipo de educación que buscaba fortalecer la democracia formando ciudadanos capaces de tomar decisiones críticas y complejas. Ese tipo de universidad deshumanizada que he venido comentando es precisamente lo contrario: es una educación limitada, carente de conciencia, en resumen, discapacitante e inhumana porque no hace justicia a lo que un ser humano puede alcanzar a ser de acuerdo con su naturaleza. Y llega a ser una universidad sin conciencia debido al abandono principalmente de las humanidades, esa área del conocimiento que se pregunta por los valores que dan sentido a nuestra vida.

¿Cómo hemos podido aceptar que la universidad se convierta en una pobre caricatura que ya no intenta formar seres humanos en su plenitud? Pues principalmente porque hemos aceptado subordinarla a una concepción rígida, obtusa, del mercado. Sobre esto cabe hacer una digresión, porque no falta quienes malentienden el humanismo y lo presentan como una posición conservadora y enemiga del crecimiento económico. El intercambio de mercancías ha sido, a lo largo de la historia humana, uno de los más importantes ejes del desarrollo de la humanidad. Con el comercio de mercancías viene también el intercambio de ideas, así como nuevas posibilidades de dominar la naturaleza que enriquecen nuestra vida y la hacen más plena. Lo que se cuestiona aquí no es ese vehículo de prosperidad que puede ser un mercado saludable y equitativo, sino que una cierta racionalidad de mercado, reductiva y puramente instrumental, se haya convertido en la medida de todas las cosas. Al haber invadido la racionalidad comercial la educación, se tergiversa severamente el sentido de la formación de los seres humanos.

Ahora bien, es preciso comprender que, si el reto que plantea esa concepción reductora de la universidad es grande, ello es porque se trata de una derivación o una emanación de nuestro tiempo histórico. Quiero decir con esto que esta noción mercantil e incluso fabril de la universidad es, en el fondo, una exacerbación de ciertas corrientes poderosas de nuestra modernidad. La universidad concebida para el mercado es un reflejo y una respuesta a los tiempos que vivimos. Me refiero, como se puede intuir, a la particular forma de maduración de nuestra modernidad, esa forma que ha sido definida acertadamente, desde hace décadas, por los pensadores de la Escuela de Fráncfort, como el triunfo de la racionalidad instrumental y su imperio por encima de las otras formas de racionalidad sustantiva, aquellas donde residen la ética, las preguntas por los fines. En aquella racionalidad instrumental se asientan la voluntad de dominio del mundo y el triunfo de la maquinación, según el término de Martin Heidegger, quien fue uno de los más poderosos examinadores de esta derivación de la historia y del consiguiente abandono del pensamiento, de la meditación libre y radical. También reside ahí el criterio de la eficacia y de la eficiencia como parámetro del éxito y de la realización humanos y, por último, el ideal de la rentabilidad como aquel que justifica nuestras vidas y que, de un modo distorsionado, nos «certifica» como seres racionales.

Es en ese tránsito de la modernidad —que no es el único posible, pero sí el prevaleciente— donde encontramos la imposición del mercado como modelo de sociedad. Y es ahí, por lo tanto, donde se puede hallar el contexto de significación de la que denomino «neo universidad»: ella es, como dije, una dimanación de esa forma de maduración de la modernidad. Formar seres útiles para la producción es todo el horizonte intelectual que tal modelo permite imaginar.

El papel de las universidades católicas debe entenderse entonces a la luz del desafío que presenta el panorama que acabo de esbozar. En el siglo XX, surgieron en América Latina varias universidades católicas en respuesta a una educación laica de orientación racionalista en la que la fe no tenía lugar. La misión de las universidades católicas fue reunir dos raíces del ser humano: la fe y la razón. Dicha misión se revela en las palabras de la declaración *Gravissimum educationis*, en la que se sostiene que «la fe y la razón van armónicamente encaminadas a la verdad, que es una, siguiendo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino» (Concilio Vaticano II, 1965, numeral 10). Por su parte, la Constitución apostólica *Ex Corde Ecclesiae* nos dice con precisa belleza que «la Universidad Católica, [está] llamada a explorar audazmente las riquezas de la Revelación y de la naturaleza, para que el esfuerzo conjunto de la inteligencia y de la fe permita a los hombres alcanzar la medida plena de su humanidad, creada a imagen y semejanza de Dios, renovada más admirablemente todavía, después del pecado, en Cristo, y llamada a brillar en la luz del Espíritu» (Juan Pablo II, 1990, numeral 5).

Como se puede entender, el llamado de las universidades católicas es hoy más que nunca el devolverle el alma a la universidad, lo cual le exige abocarse a la plena formación de la persona. Esto significa, por cierto, navegar una vez más a contracorriente. La universidad católica ya lo hizo así en sus orígenes y se puede decir que ahí, en oponer crítica y principios a la conformidad de su tiempo, reside su vocación y su identidad. Me propongo, en adelante, examinar las exigencias de esa misión.

2. LA MISIÓN DE LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS HOY: ENCUENTRO Y UNIVERSALIDAD

Esta segunda parte de mi exposición la dedicaré, por tanto, a reflexionar sobre cómo las universidades católicas pueden y deben responder ante este contexto. He dividido, a su vez, esta sección en los siguientes motivos: el ágape (2.1.), la profecía (2.2.), el encuentro (2.3.), la salida de la caverna (2.4.), el despertar (2.5.) y el éxodo (2.6.).

2.1. La universidad católica como ágape

En el documento del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) que recoge las reflexiones del «Seminario sobre la misión de la universidad católica en América Latina» (1967) se sostiene que estas universidades se caracterizan por el ejercicio de un diálogo permanente entre las ciencias de la naturaleza y de los asuntos humanos, las artes, y la teología. Una universidad católica no puede reducirse —señala el documento— a la mera instrucción de futuros profesionales. Debe ser una «verdadera universidad», un recinto dedicado a la indagación racional y al debate basado en argumentos que no excluyen ningún punto de vista que se halle dispuesto a servirse honestamente de la razón. Para el cumplimiento de esta tarea, el diálogo debe ser horizontal, un intercambio riguroso, honesto y abierto de razones y de experiencias, sin que se establezca de antemano ninguna jerarquía fundada en la autoridad. Dicho diálogo se enmarca en el respeto por la autonomía de lo temporal y por la búsqueda desinteresada de la verdad. Lo «católico» implica, entonces, un particular examen de una forma de sabiduría basada en la práctica del ágape, es decir, una comunidad que comparte amor y conocimiento. En la cena del amor todos somos iguales y ninguno está excluido.

Mientras mantengamos la idea de que la universidad católica es una comunidad, tendremos presente cuál es nuestro verdadero fin. La búsqueda de conocimiento y la humanización a través de él son tareas que requieren desinterés y amor. No son el resultado de un intercambio comercial. No es un servicio que se vende. El ágape es, entonces, un bello modelo que nos ofrece la tradición cristiana sobre

cómo se debe vivir esa maravillosa experiencia del conocimiento. Ese ambiente hospitalario y acogedor, en el que todas las voces son escuchadas y en el que todos son incluidos, debe ser una de las principales características de las universidades católicas. Quienes participan de ella deben entender, además, que la inspiración principal por el conocimiento y el desarrollo de la persona es un amor gratuito que imita al amor de Dios sobre todas sus criaturas.

Entender las universidades católicas como ágape es asumir su doble universalidad. Catolicidad y universidad expresan, en efecto, una tautología, ya que ambos términos se dirigen al ámbito de lo universal a partir de lo cual se evoca una comunidad: la de todas las naciones, de todos los lugares (véase Mateo, 28, 19-20). Las universidades católicas reconocen que, tanto desde la perspectiva de la fe como desde la perspectiva del conocimiento, la humanidad es una sola, pues es la creación de un mismo Dios. Esta fue la gran revolución espiritual del cristianismo: convocar la salvación para todas las naciones, así como el amor al prójimo, incluso a los enemigos. Por un lado, ser católico es vindicar la universalidad del espíritu humano. Por otro, es asumir la búsqueda de la comunidad universal a través del saber. Así, el espíritu y el conocimiento apuntan siempre hacia la unidad.

La apertura de las universidades católicas al ágape es una convocatoria solidaria, misericordiosa y de ninguna manera enajenante. Es necesario aclararlo porque la universalidad no significa, como muchos piensan y practican, que los demás deben ser como yo, que mi verdad se debe imponer a los demás. Expresa, en primer lugar, que el dolor del otro es también mi dolor, que su muerte es también mi muerte, ya que comparto con el otro una misma pobreza humana. Jesús enseñó que ese amor debe ser concreto o, para decirlo de otra manera, que no se puede amar la Palabra si no se ama al prójimo. Como lo señaló con acierto el gran teólogo, nuestro Gustavo Gutiérrez, el cristianismo es, por ello, una ortopraxis antes que una ortodoxia.

2.2. La universidad como profecía

El recordado padre Felipe Mc Gregor, S.J. sostenía que la universidad era una «sociedad profética» en un doble nivel. Por un lado, se trata de una comunidad de investigación que —gracias a un trabajo académico basado en el intercambio de argumentos y el análisis de hechos y evidencias— elabora y examina las formas de saber que se pondrán en práctica en el futuro. Por otro lado, esta expresión alude al ejercicio de la crítica de las instituciones y las formas de actuar que estén reñidas con la justicia, en la línea de pensamiento de los profetas del Primer Testamento. La profecía es, en efecto, un grito de denuncia y un llamado a la acción.

Maimónides describió que la profecía es un don divino que recurre a la facultad racional y a la facultad imaginativa de la persona que la enuncia. Profetizar, por tanto, es un acto de inteligencia plena, lo que ahora llamamos

la tarea del intelectual público. Ejercer con amplitud las facultades racionales e imaginativas es uno de los mayores retos de las universidades católicas. Ello les permite clamar con energía contra la injusticia, contra la desigualdad, contra la enajenación del ser humano convertido ahora en un productor y un consumidor; clamar, especialmente, contra la degradación humana que significa la separación entre quienes concentran el poder y quienes padecen la miseria. Nuestra profecía ha de ser esta: que una ciencia y un saber verdaderamente humanos son una forma de enriquecer y extender a plenitud la vida de todos.

La universidad católica debe, pues, reivindicar y recuperar la experiencia misma de la vida universitaria, que no se halla solamente en las actividades lectivas, sino también en el ambiente mismo del campus. El fomento de un ambiente de apertura y democrático en el que las ideas se discuten y no se imponen, en el que las preguntas fundamentales sobre el ser humano y la naturaleza están siempre presentes en su plena gratuidad, resulta esencial. En efecto, ese es el ambiente propicio en el que pueden formarse las personalidades maduras y críticas capaces de abordar los problemas fundamentales. Cualquier estudiante que crea que la universidad se agota en las clases y cualquier profesor que crea que todo lo que puede darle la universidad al alumno acaba en ellas está profundamente errado y es incapaz de ver la enorme riqueza que ofrece la formación universitaria. La universidad católica debe ser, entonces, un lugar en donde la preocupación por lo humano se encuentre presente en su quehacer cotidiano, es decir, en la experiencia ordinaria y no solamente en la extraordinaria.

2.3. La universidad y el encuentro

Otra preocupación que concierne especialmente a las universidades católicas es el encuentro cultural. En primer lugar, es necesario reconocer que la racionalidad unidimensional del mercado que he venido denunciando y que llamo a rechazar es lo opuesto a la búsqueda de esta o de

cualquier forma de encuentro. Por el contrario, esa visión del ser humano como mero bien de capital implica la absorción y el sometimiento. En cambio, el encuentro al que nos referimos y que es de suma urgencia en los países de América Latina implica necesariamente el reconocimiento del otro en su pleno valor.

Las universidades católicas poseen en este aspecto una tradición de la cual se puede obtener mucho provecho. Me refiero a las ideas lascasianas que incorporaron al Renacimiento europeo la comprensión de las culturas indígenas de las entonces llamadas Indias nuevas. No se me escapa el hecho de que tales ideas, enunciadas hace más de cuatrocientos años, puedan ser hoy interpretadas con una entonación paternalista. Pero es necesario recuperar su dimensión salvadora en el sentido cristiano y universalista en términos del humanismo renacentista. El encuentro,

visto de esta manera, significa un reconocimiento del otro que se vincula al reconocimiento de mí mismo. Dicho de otra manera, los cristianos del siglo XXI debemos comprender que la negación del otro es, necesariamente, una negación de nosotros mismos; que la incapacidad de admitir la humanidad y la autonomía en el prójimo es una contracción de nuestra propia condición humana. Por tanto, aquel que deshumaniza al que es distinto se deshumaniza a sí mismo, mientras que aquel que se reconoce en los demás reafirma también su humanidad. De manera que el tema del encuentro debe ser comprendido como un enriquecimiento mutuo, no como la cesión de uno para favorecer al otro. La universidad que se aboca al encuentro cultural lo hace para fortalecerse, para ensanchar su misión, para crecer en su capacidad de comprensión.

A fin de cuentas, esto significa desvincularse de las reglas formales del poder e ingresar a lo que Gustavo Gutiérrez denominó «la ética del Reino», que le otorga valor a toda persona porque ve en cada uno a un hijo o hija de Dios y expresa su amor por todo ser humano sin considerar lo que tenga o lo que pueda dar. Este Reino está anunciado a los pobres —aquellos que Gutiérrez denominó «los in-significantes», aquellos a quienes negamos significancia—, los más expuestos al hambre, al menosprecio, a la violencia y a la muerte prematura, pero no excluye a nadie, ni siquiera a los extraños, ni siquiera a nuestros enemigos. El encuentro cultural es, pues, un mandato ineludible para las universidades católicas, especialmente en un contexto en el que la disposición de dialogar con los otros ha llegado a ser considerada una carga innecesaria. No es, para ella, un aditamento, no es una opción. Es un ingrediente de su deber ser. Este ir al encuentro del otro es, finalmente, una manera de salir de la caverna platónica, porque es marchar en búsqueda de la verdad, fuera de ese universo de sombras que nos ocultan al mundo y a los demás.

2.4. Salir de la caverna

Por este motivo, las universidades católicas deben ser un espacio para la crítica atenta de las ideologías y de los llamados «sentidos comunes». La vieja alegoría de Platón bien podría haber sido escrita hoy y para nosotros: pareciera que no hay más mundo que el de la caverna y sus apariencias; consecuentemente, se vendería como sabiduría la habilidad del obnubilado prisionero que — maestro en distinguir mejor que otros las sombras que se proyectan en el fondo de ella— ha, sin embargo, olvidado la *paideia* —como transformación del alma— que puede conducirlo al mundo real exterior. Estas concepciones, como se puede entender, afectan la comprensión de la existencia de cada hombre, entendido como ser personal, autónomo y responsable del proyecto de su propio existir y se extienden, también, a la vida intersubjetiva, lo que concierne indefectiblemente a la irrenunciable dimensión de nuestra sociabilidad.

De manera que el fariseísmo que divorcia al Evangelio del amor a los demás y, en especial, a los pobres, es una de las mayores amenazas internas para la educación católica de nuestros tiempos porque la lleva a una educación elitista, carente de conexión con el mundo y encerrada en su autocomplacencia. Las universidades católicas deben, por el contrario, entender que su misión es fundamentalmente servir cristianamente al estudiante y a la sociedad. Ello es lo opuesto a ver al estudiante como un cliente, es decir, darle «lo que le gusta». El estudiante de una universidad católica debe entender que no estudia allí para ser complacido en sus deseos, sino para ser desafiado y confrontado, para despertar al conocimiento de las cosas y al autoconocimiento, es decir, para salir de la caverna y encontrarse plenamente consigo mismo y con el mundo. En realidad, el estudiante debe entender que no hay manera de conocerse a sí mismo sin conocer aquel exterior en donde la verdad de las cosas se revela plenamente y sin sombras.

Esa búsqueda es ardua y se constituye en una de las preocupaciones más viejas y más acuciantes de nuestra especie, que se traduce en la pregunta por la vida buena: la indagación constante acerca de lo que nos es dado saber, lo que nos es posible hacer y lo que nos cabe esperar, asuntos que, siguiendo a Kant, hallan su síntesis en la pregunta por el hombre. Esas interrogantes están en el corazón del pensamiento filosófico, pero también son la savia de la vida cotidiana que todos nuestros estudiantes deben saber responder. Quien se forma en una universidad católica debe entender que su presencia en este mundo no puede ser un tránsito mecánico y amodorrado del nacimiento hasta la muerte, un paso fugaz e inconsciente por episodios y lugares inconexos. Al contrario, el arco que describe cada una de nuestras biografías se erige en una vida plena cuando está recorrido por las preguntas radicales, las «cuestiones últimas»: ¿quién soy?, ¿a dónde voy?, ¿por qué obro de esta manera y no de otra? La educación católica entiende que la idea socrática de una vida examinada es la mejor respuesta a la gracia de la existencia y la libertad que nos constituye como seres humanos.

2.5. El despertar

Cada joven se despierta en un momento de su vida a aquello que Octavio Paz llamó «el olvidado asombro de estar vivos». A cada joven que se incorpora a la vida universitaria hemos de invitarlo a participar de una vivencia que será al mismo tiempo formación intelectual y educación sentimental, cultivo de la inteligencia y desarrollo de la sensibilidad, búsqueda de soluciones y adquisición del saludable hábito de preguntar y cuestionar. Un querido y recordado maestro, Luis Jaime Cisneros, decía que todo estudiante era una «realidad incandescente» porque cada uno llegaba al campus con una pasión, con una curiosidad, con una vocación. Esa luz natural de la juventud debe ser avivada, practicando el asombro ante los enigmas

de la naturaleza. Estudiantes y profesores deben, entonces, conversar con el mundo, estar presentes en él como protagonistas y no como simples espectadores. De la misma manera, han de cultivar la perplejidad ante los dilemas de la moralidad y buscar entre ellos un camino seguro, éticamente sostenible. Ello equivale a participar del gran diálogo de la comunidad humana, diálogo que no puede ser concebido como un espacio para dictámenes definitivos y autoritarios, pero tampoco, por cierto, como campo para un relativismo cándido y simplista.

La universidad católica debe ser un despertar constante al asombro. El cristianismo, recordemos, asocia la sabiduría a una cierta transformación existencial a través del Amor. Se trata de un proceso que brota de la acción del Espíritu en la vida del cristiano. Es una obra de la Gracia que está asociada a la conversión (*metanoia*, cambio en el pensamiento y en el corazón) y, en esta línea de reflexión, a la capacidad de abandonar nuestros intereses particulares y de grupo en nombre de una forma superior de comunidad. El acceso a la sabiduría se compara, entonces, con el despertar de la conciencia ante la verdad, se trata de un logos formulado desde las condiciones normativas de la justicia.

2.6. Universidad y éxodo

Finalmente, debemos comprender a la universidad católica como un éxodo. Las universidades católicas son comunidades que están en permanente marcha. Esto es lo contrario de una institución que se deja llevar por la corriente, que es un ente pasivo dentro de la historia. Por el contrario, las universidades católicas abren los caminos de la historia, exploran el devenir y avanzan hacia él, no para seguirlo, sino para construirlo. La historia, no lo olvidemos, es la expansión más amplia del universo moral. Es, en efecto, la obra que manifiesta de modo íntegro las cualidades de discernimiento de nuestra especie, la profundidad de sus pasiones, así como sus derrotas causadas por la defección de su espíritu. En la historia se muestran los frutos de la inteligencia humana, las conquistas que han podido alcanzar el amor y la solidaridad, pero también las secuelas de su iniquidad, de su mezquindad o de su ignorancia.

En nuestra época, la conciencia de que existe una historia y de que nuestra existencia se despliega dentro de un horizonte que la engloba ha calado tan amplia y profundamente en la imaginación que se ha convertido ya en moneda corriente. El hombre que observa en una esquina los titulares de los periódicos, el científico preocupado por mantenerse al tanto de los avances de su disciplina, el humanista que se interna en los significados de las creaciones del intelecto, todos ellos son actores dentro de ese escenario que sobrepasa sus circunstancias. Pero esa presunta irrelevancia de cada vida particular es en verdad engañosa: cada acto nuestro, inserto ineludiblemente en un horizonte de moralidad, es una contribución a ese tejido

de sucesos y decisiones que conforman el devenir humano. Por tanto, todos somos fabricantes del devenir y, en esa medida, corresponsables de los destinos humanos, de sus venturas y de sus desdichas. Entender esa radical condición nuestra que es la historicidad equivale, pues, a abrir las puertas y ventanas de nuestra mente para que penetre en ella la luz que nos permita tomar las medidas de nuestras posibilidades, aquilatar nuestros logros y hacernos cargo de nuestros tropiezos y ello en un contexto de necesaria alteridad. Todo acto nuestro, por inocuo que lo juzguemos, repercute inevitablemente sobre los demás, a la vez que no hay desdicha ajena que no estemos llamados a sentir como propia.

Debemos comprender que vivir despreocupados de nuestro ser histórico nos pone en dirección del integristo y del fanatismo, esas expresiones de la ofuscación colectiva que empobrecen la visión del mundo y que sirven de coartada para mantener a los pueblos sometidos a la horrenda esclavitud del odio y la ignorancia. Me refiero a una amenaza que es omnipresente, porque también vive dentro de nosotros. La estrechez de espíritu no es, en verdad, privativa de quienes militan en cerriles fundamentalismos. En el mismo reino de la modernidad, en el ámbito presuntamente libre de prejuicios y ataduras donde se desarrolla la ciencia, también habita el peligro de los fanatismos y de la pérdida del horizonte que nos compromete con todos los hombres.

A lo largo de la historia, los pueblos se han propuesto imágenes diversas de las metas a las que aspiran. Hoy, por primera vez, prevalece en el mundo una imagen común, que es la del desarrollo humano, noción de crecimiento social que, a diferencia de sus antecedentes, no implica la expoliación ni de los hombres ni de la naturaleza. Asumiendo tal desafío, la universidad católica no pueden menos que asumirse como hacedora de historia. Y eso significa que, además de criticar y explorar, ella se hace enteramente responsable por el papel que cumple y ha de ser capaz de discernir tanto sus logros como sus limitaciones. Y porque actúa con esta conciencia, ella invita siempre a todos sus miembros a participar en el sincero intercambio de ideas que constituye su valiosa tradición intelectual, elemento fundamental de su ser universitario y católico.

Este camino del saber y del obrar no está, por cierto, librado al azar, sino pautado por un mandato perenne que, para los católicos, se simboliza en la cruz. En verdad, ese eje horizontal de la existencia, el sentido del destino humano, está reciamente sostenido por aquel trazo vertical que une el mundo terreno con el del espíritu y que da raíz y trascendencia a nuestro devenir. Por ello, el madero es memoria del sublime sacrificio salvador y vivificador de Cristo, pero también enseña de la naturaleza íntegra del hombre, fruto de la tierra y obra del espíritu, que peregrina por el mundo en busca de la total comunión con su Creador.

BIBLIOGRAFÍA

- CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano (1967). La misión de la universidad católica en América Latina. Documento final (DEC/S 1/Doc. 18, Aprobado) del Seminario de Expertos sobre la Misión de la Universidad en América Latina, realizado en Buga, Colombia, del 12 al 18 de febrero de 1967.
- Concilio Vaticano II (1965). Declaración *Gravissimum educationis*. Sobre la educación cristiana. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Jaeger, Werner (2001). *Paideia*. Ciudad de México: FCE.
- Juan Pablo II (1990). *Ex Corde Ecclesiae*. Constitución apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las universidades católicas. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Nussbaum, Martha C. (2010). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Ricoeur, Paul (1953). État, Nation, École. IIA59. *Foi-Éducation*, 23, 54-57.
- Torres Menárguez, Ana (2015). La Universidad se ha convertido en una fábrica de certificación. María Acaso, profesora de la Complutense, emplea una metodología disruptiva para acabar con las clases magistrales. *El País*, 26 de octubre. Disponible en http://economia.elpais.com/economia/2015/10/23/actualidad/1445599771_649955.html.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA

CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com

TÉLEFONO: 332-3229 FAX: 424-1582

SE UTILIZARON CARACTERES

ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS

PARA EL CUERPO DEL TEXTO

ABRIL 2017 LIMA - PERÚ

Uno de los rasgos predominantes del llamado «proceso de secularización» fue la fractura entre el orden racional y el orden religioso, es decir, la desvalorización epistemológica y ética de la religión y su progresivo desalojo de la esfera pública, no solo de la política sino también de la esfera de las prácticas más comunes de la vida cultural. Existe en la actualidad, sin embargo, un amplio consenso en considerar que dicho proceso encierra muchos malentendidos y que debemos por ello repensar nuevamente sus orígenes, diferenciar mejor sus alcances y reexaminar sus pretensiones de verdad. Hace falta imaginar una forma de concebir las relaciones entre la razón y la religión que no produzca una indebida desautorización de las cosmovisiones religiosas ni, por extensión, de las cosmovisiones culturales en general. Es a esa nueva articulación conceptual hacia donde apunta el concepto de «postsecularización» y en ella se plantean, como es natural, nuevos escenarios del encuentro entre las culturas.

Este fue el tema central de discusión del III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (Confederación Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía), realizado en la ciudad del Cusco el 18 y 19 de noviembre de 2015 y organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. El presente libro recoge los resultados y las ponencias principales de aquel encuentro internacional en el que participaron filósofos, teólogos y científicos sociales de América Latina, así como muchos otros invitados de diferentes regiones del mundo.

ISBN: 978-612-317-248-0

