

Los desafíos de Babel

postsecularismo, pluralismo y democracia

*V Congreso Mundial y Asamblea General de la Conférence Mondiale
des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie
(COMIUCAP)*

Bogotá, D. C., Colombia, 4 al 9 de julio de 2017

Los desafíos de Babel

postsecularismo, pluralismo y democracia

ÍNDICE

1. PRESENTACIÓN
2. APRÈS BABEL VERSUS « POST SANS ANTE ». L'EXCEPTION TEMPORELLE DE LA VÉRITÉ.
Carla Canullo
3. IS SECULARIZATION MOVING TOWARDS SELF-CRITICISM? THE “CREATIVE MINORITY” THAT INVITES THOUGHT.
Thomas Menampampil
4. PENSAR LOS DESAFÍOS DE BABEL. CONSIDERACIONES PARA UNA MEDITACIÓN FILOSÓFICA SOBRE EL TEMA DEL CONGRESO.
Raúl Fornet-Betancourt
5. EL PAPEL DE LAS RELIGIONES EN UNA SOCIEDAD POST-SECULAR.
Gerardo Remolina Vargas, S.J.
6. LA LIBERTAD EN BABEL.
Miguel Giusti
7. EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN SEGÚN LA “LAUDATO SI” EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA. LA CONTRIBUCIÓN DE LA IGLESIA PARA UN MUNDO DE JUSTICIA Y PAZ.
Cardinal Cláudio Hummes
8. ¿DEBE LA RELIGIÓN CONFINARSE AL ÁMBITO PRIVADO? COMPROMISO CON LA REALIDAD.
Corina Yoris-Villasana
9. LO POSITIVO DEL RELATO DE TORRE DE BABEL (Gn 11,1-9). EN SINTONÍA CON LA “LAUDATO SI”. UNA DISPOSICIÓN POSITIVA AL PLURALISMO.
Gonzalo Bravo Álvarez
10. LA ÉTICA DE LOS PUNTOS CULMINANTES DE LA VIDA. EL REALISMO Y LA LAICIDAD COMO CLAVE DE LECTURA PARA PENSAR EL TIEMPO MESIÁNICO.
Adilson Felicio Feiler

11. EL DESAFIO DE LA PLURICONFESIONALIDAD. LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR.

Gabriel González Merlano

12. POR UMA DEMOCRACIA DESARMADA EM UM MUNDO DE TENSÕES

Marcelo Perine

Presentación

V Congreso Mundial de la Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie, COMIUCAP

“Los desafíos de Babel: Postsecularismo, pluralismo y democracia”
Bogotá D.C. – Colombia, 4 al 9 de julio de 2017

De acuerdo con la perspectiva más convencional, el secularismo, el naturalismo y los ideales democráticos modernos van todos mano a mano en una unidad inseparable que define la forma en que los debates en el ámbito público deben cobrar sentido. Sólo desde el punto de vista libre de creencias, afirma la ortodoxia, sería posible despejar el camino para lograr una comprensión coherente y realista de las cuestiones políticas que gobiernan nuestro tiempo.

Pero los tiempos han cambiado, y con ellos, han surgido nuevas necesidades de una interpretación multidimensional de las prácticas y estructuras sociales, incluyendo una demanda por la inclusión de las visiones religiosas y espirituales en un diálogo que, en lugar de condenar las diferencias al ostracismo de lo privado, llame porque su participación en la definición de los debates abiertos e inclusivos en el ámbito público, sea una realidad.

Postsecularismo, el nombre asignado a este nuevo esfuerzo, es entonces una llamada para escuchar todas las voces posibles, como parte de los procesos de permanente construcción, revisión y mejoramiento de los programas sociales para las sociedades democráticas contemporáneas. Tal es la razón por la cual "Los desafíos de Babel: Postsecularismo, pluralismo y democracia" ha sido elegido como el título de la quinta edición del Congreso Mundial de COMIUCAP.

APRÈS BABEL VERSUS « POST SANS ANTE ». L'EXCEPTION TEMPORELLE DE LA VÉRITÉ

Carla Canullo
Université de Macerata, Italie

1. *Après Babel*

L'histoire de Babel a été racontée par un récit qui s'est transformé en métaphore. Cette transformation a su se donner parce que, au-delà de l'épisode en tant que tel, le récit exprime une vérité indépassable de l'homme et même de toute expérience humaine, à savoir que c'est en travaillant à un *projet commun* que les hommes se rencontrent. Peu importe que ce projet soit pour ou contre l'humain : la possibilité de bâtir quelque chose ensemble ainsi que de partager un projet de vie l'emporte sur la « nature » de celui-ci. Cependant, il y a aussi une autre vérité de l'humain que le récit de Babel raconte, à savoir le fait le réel est si riche que seule la pluralité des langues est censée l'exprimer. Et comme les hommes ont à se comprendre *nonobstant* cette pluralité, Babel annonce aussi la nécessité de la *traduction* rendant toute *communication possible*. En ce sens, Babel est le récit d'un *commencement*, à savoir du *commencement* de la *communication* des hommes entre eux par et grâce à la traduction que la pluralité des langues demande.

Or, parmi les nombreuses raisons qui exigent que l'on recourt à la traduction, il y en a au moins trois qui nous permettent d'avancer dans notre discours. D'abord, on traduit pour arriver à une compréhension de ce que les hommes *se communiquent les uns les autres*. Deuxièmement, nous souhaitons communiquer quelque chose à quelqu'un d'autre parce que nous avons quelque chose à lui transmettre. Troisièmement, nous traduisons ce que nous souhaitons *transporter* dans une langue « autre » qu'on parle « ailleurs ». Ce « porter ailleurs » représente le sens métaphorique de la traduction. Salah Basalamah, dans *De la Cultural Translation à la philosophie de la traduction*,¹ l'explique en remarquant que traduire « signifie littéralement

¹Salah Basalamah, « De la Cultural Translation à la philosophie de la traduction », *Doletiana. Revista de traducció literatura arts*, n. 4 (2012-2013). <http://webs2002.uab.es/doletiana/Francais/Doletiana4-f/Doletiana4-f.html>.

‘traverser’, ‘passer outre’ rejoignant ainsi l’origine latine *translatus, transferre* »² et que « le mot traduction est étymologiquement apparenté à métaphore ». Toutefois, il ne s’agit pas d’annoncer une pure et simple parenté *étymologique* car « métaphore et traduction » se caractérisent aussi par une stricte proximité « théorico-structurelle ». En citant Rainer Guldin, Basalamah écrit : « Toutes les deux possèdent une double structure et impliquent la notion d’un mouvement à travers une limite, une frontière ou toute sorte d’espace ». ³ Et peu loin : « La métaphore et la traduction mettent en lumière aussi bien la ressemblance que la différence entre le pôle littéral et celui figuratif ». ⁴ Or c’est bien ce pôle ce que Basalamah (dans le sillage de Guldin) conçoit comme le potentiel méta-communicatif de la métaphore, ce qui fait de celle-ci une « métaphore *pour* la traduction ». Paul Bandia est du même avis et il écrit que la traduction est « une métaphore et un déplacement, un « transporter au-delà », d’une culture de langue minoritaire vers une culture hégémonique ». ⁵

Et pourtant, qu’est-ce qu’on transporte ? L’on cherche à transporter ce qu’à notre avis représente une idée ou un concept à tel point original et nouveau qu’il vaut la peine de le partager avec le nombre le plus grand de personnes. Autrement dit, *on traduit et donc transporte dans une autre langue afin de partager des idées, des concepts, des projets*. Pourtant, le fait que nous avons choisi de partager « ce projet » ou « cette idée » ne suffit pas à en *justifier* la *bonté* ou *l’excellence*, selon ce que la « Tour de Babel » nous apprend. En plus, il faut avouer que dans chaque « transport » peut bien s’imposer la *hybris* de celui qui prétend imposer son projet (ou son idée). C’est pourquoi tout projet (ainsi que toute idée, texte, etc.) doivent être soumis à une *vérification* semblable à celle à laquelle on soumet la traduction d’un texte quand il faut *vérifier* que le passage d’une langue à l’autre soit exacte, correcte. Toutefois, dans le cas du projet ou de l’idée, comment peut-on réaliser cette *vérification* ? Et surtout, une fois qu’on a pris la décision de s’engager dans cette tâche, faute d’un point de repère quel serait-il notre « terme de comparaison » ? Or si dans le cas de la traduction langagière cette vérification est aisée, dans le

² Nous résumons de l’article cité.

³ *Ibid.*, 176.

⁴ *Ibid.*, 177.

⁵ Cf. Paul Bandia, *Alcune considerazioni etiche sulla letteratura africana nelle lingue europee e sulla scrittura come traduzione*, édité par R.M. Bollettieri Bosinelli, E. Di Giovanni (edd.), chap. de *Oltre l’occidente. Traduzione e alterità culturale*, Milano: Bompiani, 2009, 336.

cas des « transports non langagiers » on ne peut pas dire la même chose. C'est pourquoi ce second genre de « vérification » demande qu'on procède « autrement » : si le transport langagier se donne entre deux langues sans qu'un terme moyen soit requis, la vérification d'autres transports (*dans le cas qui est le nôtre, le transport d'une idée ou d'un projet*) demande au contraire qu'un *autre terme* soit introduit afin que la « vérité » de ce qui se transporte soit vérifiée. Et comme ce transport est en même temps *traduction* et *métaphore*, il faut que ce « terme » soit « affaire » aussi bien de l'une que de l'autre, et donc il faut trouver un « terme » qui les entrecroise à l'instar d'un *chiasme* sans pour autant s'identifier avec l'une ou l'autre. Or étant donné qu'il s'agit de *vérifier* la *vérité* ainsi que la *bonté*, pour ainsi dire, d'un projet, rien n'empêche que ce troisième « terme » soit la *vérité elle-même*.

En effet, si d'un côté une traduction langagière est *vraie* si elle est « bien faite », voire sans mécompréhensions du texte de départ, de l'autre côté elle est *vraie* aussi parce que, pour ainsi dire, est *poussée* au transport *de* la vérité. Or parmi les nombreux exemples qu'on pourrait donner afin de confirmer ce qu'on vient de dire, on peut compter aussi la vie et l'œuvre du père jésuite Matteo Ricci, missionnaire en Chine. Certes, Ricci n'a pas été le seul missionnaire qui a traduit et introduit le christianisme dans ce pays. Pourtant par son *se traduire ailleurs*, métaphore et vérité ont occasionné même la *vérification* de la bonté (d'ailleurs universellement reconnue) de son projet. Ricci, en Chine, a fait épreuve du « se traduire » de la vérité qui, en se transportant, est censée promouvoir non seulement des échanges culturels mais encore des véritables rencontres et chiasmes. Si Valéry Larbaud invoquait, pour la traduction, la protection de Saint Jérôme,⁶ aujourd'hui, dans la situation « entre cultures » où nous vivons, c'est bien Matteo Ricci le nom qu'on saurait invoquer, selon ce que l'ouvrage *La vraie signification de « Seigneur du Ciel »* confirmerait.⁷

Cet ouvrage est une traduction dont le but principal, à savoir l'écriture du premier catéchisme catholique en langue chinoise, est dépassé par l'événement qui se donne lorsqu'on traduit. On

⁶ Cf. Valéry Larbaud, *Sous l'invocation de saint Jérôme*, Paris: Gallimard, 1946.

⁷ Matteo Ricci, *Il vero significato del "Signore del Cielo"*, traduzione e edizione di A. Chiricosta, Roma: Urbaniana University Press, 2008.

sait que l'enjeu de l'œuvre de Ricci était en même temps culturel et philosophique, car il concernait la question des « noms de Dieu » et la façon où Dieu-même se traduit.⁸ C'est pourquoi la véritable question n'était pas de trouver un nom approprié mais de « trouver un signifiant adéquat [...] et surtout de créer un contexte de signification où le fait de nommer Dieu » visait effectivement une signification.⁹ Pour ces raisons, la traduction de Ricci, avant d'être linguistique, a été culturelle car il cherchait les concepts adéquats à exprimer ce que la culture chinoise (où il avait été accueilli) ne connaissait pas. Avant d'être linguistique, sa tâche était donc de rendre intelligibles deux mondes.¹⁰ Cependant, cette œuvre d'inculturation aussi bien que de traduction ne changea pas la seule culture chinoise – en y introduisant des nouveautés culturelles – mais elle fut même l'occasion du « changement » de Ricci, car celui-ci accepta de repenser « son cadre interprétatif en s'ouvrant à d'autres horizons de sens ».¹¹

Bien avant d'élaborer une traduction « linguistique », Ricci pratiqua donc une traduction culturelle et, premièrement, la traduction de son horizon de pensée ; de plus, la traduction du texte a été possible grâce à cet effort de traduire *d'abord* sa mentalité et, plus en général, les concepts qu'il avait appris lors de sa formation en occident. Et pourtant, ce travail n'aurait été pas possible si Ricci n'avait pas accepté le défi de traduire son identité, en changeant son nom en Li Madou et en s'habillant par les vêtements d'abord des bonzes bouddhistes et, ensuite, des intellectuels confucéens.

Dès lors, après Babel, et donc après l'avènement de la pluralité des langues, on dirait que la vérité « arrive » et « se passe » afin de se traduire *par* et *dans* des langues et concepts différents que la culture d'arrivée ne connaissait pas. Certes, il faut avouer que cet « arrivage » ainsi que ce « passage » n'est pas un automatisme, selon ce que Matteo Ricci nous apprend. En outre, il se peut qu'un modèle culturel (ou politique) qui se transporte ailleurs soit si incompréhensible à la culture d'arrivée que celle-ci le refuse au lieu de se laisser transformer par lui. Et pourtant, une traduction est malgré tout nécessaire car soit qu'elle occasionne un transport rendant

⁸ *Ibid.*, 8.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

intelligibles deux contextes totalement différents, soit qu'elle occasionne un transport entre deux contextes partageant le même esprit et les mêmes traditions, les distances ainsi que les différences qui résultent de la pluralité, inévitablement s'annoncent et se découvrent.

En tous cas, soit que le défi que les différentes cultures se lancent les unes les autres en se traduisant soit accepté, soit qu'on le refuse, ce qui demeure inchangé est le fait que par les traductions des textes, des concepts ainsi que des cultures nous sommes convoqués et appelés à prendre au sérieux la vérité que chaque culture et tradition communique. Cette traduction, que je propose de concevoir comme « arrivage de l'autre », nous livre d'autres et nouveaux aperçus de la réalité sans pour autant nous obliger à renoncer ni à nous-même (ce qui serait d'ailleurs impossible) ni à l'altérité de l'autre – par exemple, en prétendant de le reconduire à notre horizon conceptuel.

2. Quel « ante/avant » pour Babel ?

Si, donc, « après Babel » nous découvrons que la vérité de la réalité est à tel point riche qu'elle demande le recours au plus grand nombre d'expressions langagières et conceptuelles, qu'est-ce qu'il y avait, « ante/avant » Babel ? Il y avait une seule langue parce que l'on ne vivait que dans un seul lieu. À l'encontre de cette univocité et selon une interprétation du récit de Babel, la dispersion après la destruction de la Tour ne serait pas une punition divine ; au contraire, elle serait la première annonce, ou la première réalisation, de la promesse de Dieu qui souhaitait donner aux hommes la terre entière afin qu'ils la connaissent, l'aiment, l'habitent.

En ce sens Babel est le *lieu* d'un événement qui *change* le temps et qui lui donne une nouvelle figure. Il s'agit de la même « figure » de la temporalité dont a parlé le philosophe français Claude Romano. On ne peut pas déterminer un événement de façon objective, car celui-ci reconfigure la réalité et ses possibilités. L'événement, en surgissant « avant d'être possible », n'est aucunement une possibilité vide mais « il rend possibles mes possibles les plus propres, en leurs donnant la possibilité et, en même temps, l'effectivité ».¹² Et à l'encontre d'une

¹² Claude Romano, *L'événement et le monde* (Paris : Presses Universitaires de France, 1998), 120.

possibilité conçue en tant que pure « penchant à devenir réelle », l'événement, par sa même *éventualité*, à savoir par sa possibilité de « possibiliser le possible », constitue « la seule réalité du possible ».¹³ Dès lors, si nous les concevons à la lumière de l'événement, « avant » et « après » ne seront pas la marque de la pure et simple succession temporelle (quelque chose qui *avant* n'était pas, *après* advient et, donc, est) : au contraire, ils représenteront le « devenir effectif d'une situation ».

Si on comprend « Babel » à l'aune de cette herméneutique de l'événement, on verra aisément que, d'un côté le « *post/après* » dont le récit parle est l'événement inaugural d'une dispersion grâce à laquelle l'habitation de la terre devient possible ; de l'autre côté, on verra que le « *ante/avant* » précédant la dispersion est moins une situation est plus une *promesse*, c'est-à-dire la promesse annonçant la rencontre de l'autre, de terres nouvelles ainsi que de façons différentes d'y demeurer. En ce sens, le défi de Babel est le défi à se connaître grâce à la rencontre de ce que « *ante/avant* » était inconnu. Si la construction de la Tour représente le souci de bâtir une demeure commune en ne s'appuyant que sur ce qu'on connaît, Dieu bouleverse cette prétention afin d'accomplir sa promesse – donner à l'homme *toute la réalité, toute la terre, et non seulement ce qu'il maîtrise déjà*. C'est donc dans ce but qu'il expose l'homme à l'inconnu en l'obligeant à se diriger ailleurs. Par conséquent, le « *post/après* » de Babel coïncide avec l'exposition à l'autre, à savoir avec cette exposition qui nous oblige à nous traduire ainsi qu'à nous transporter *ailleurs*. Cela dit, la vérité dont on a parlé garde-t-elle encore une place ?

Oui, sans doute, car dans ce contexte post babélien la vérité joue encore un rôle décisif qu'il faudra pourtant expliquer. À ce faire, on demandera d'abord quel est le modèle de vérité adéquat à la pluralité inaugurée par Babel, et cela en revenant au terme en introduisant lequel on a parlé pour la première fois de vérité. Ce terme, on s'en souviendra, est la traduction eu égard à laquelle on a parlé de « chiasme » de métaphore et vérité.

¹³ *Ibid.*, 123.

Or si la métaphore (transport de sens) et la vérité sont les deux termes du chiasme de la traduction, une fois que l'événement « babélien » est *effectivement* arrivé, grâce à la traduction conçue en tant que *transport métaphorique*, la *vérité* que la promesse annonçait se transporte en devenant pour ainsi dire *effective* et *réelle*. C'est bien ce que le récit biblique annonce en montrant comment Dieu s'engage avec les hommes, ce qu'il fait d'abord en les envoyant par toute la terre, ensuite en accomplissant par Abraham la promesse d'une descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel. L'événement de Babel est donc la première annonce de l'accomplissement de cette promesse, ce qui, pourtant, ne suffit pas à justifier qu'on parle de « vérité ». À ce faire, il faut introduire une autre question portant sur le modèle de vérité adéquat à cette promesse, ce modèle que je propose de concevoir en revenant et en variant à celui d'*adéquation*. Je propose de varier ce modèle parce que l'événement de la promesse de Dieu est *adéquat* à l'homme dans la mesure où il élargit et intensifie la réalité humaine en lui donnant sa *chair*.

En effet, la promesse que Dieu prononce dans le récit de Babel n'est pas *vrai* par le seul fait qu'elle « est la promesse de Dieu » mais encore parce qu'elle fait que toute réalité humaine devienne plus puissante grâce au surplus de sens qu'elle reçoit de Dieu. C'est donc parce qu'elle donne à l'homme des espaces nouveaux ainsi que des possibilités nouvelles, à savoir un surplus de réalité, que la promesse de Dieu est *vraie*. Encore, c'est parce qu'elle accomplit l'humain qu'elle est *adéquante à tout homme*. En revanche, il n'est pas difficile de saisir le mensonge de certaines promesses qui, au lieu d'incrémenter l'humain, l'appauvrit en le rendant stérile aussi bien qu'incapable d'engendrer. Il s'agit du mensonge caractérisant certaines promesses qui annihilent l'humain au lieu de l'accroître.

« Après Babel » on n'a donc pas renoncé à la recherche de la vérité de la condition humaine. Au contraire, on dirait que la pluralité des expressions renforce la vérité au lieu de l'annihiler, car Babel nous apprend que Dieu lui-même a béni les hommes par cette pluralité qui l'enrichit. Même la pluralité des façons où nous concevons la vérité et dont la philosophie est à la recherche n'est rien d'autre que le sceau de cette bénédiction, car elle empêche que nous écartions de la *quaestio veritatis* les différentes façons de concevoir la vérité en tant que telle, s'agit-il de la

vérité comme adéquation, de la *veritas lucens et redarguens* de Saint Augustin ou de la *aletheia* heideggerienne. Ce qui s'oppose à la vérité, son ennemi, n'est pas la pluralité post-babélique ; son ennemi est sa négation, à savoir *ce mensonge qui arrache la vérité à l'homme*. Par conséquent, si les adverbes temporels « ante » et « post » n'ôtent rien à la question de la vérité qui demeure pour autant inébranlable, on dirait que la vérité est une « exception temporelle ».

Or la vérité est telle, et donc elle est une « exception temporelle », parce qu'elle ne se conçoit pas selon un « ante » et un « post » mais *selon ses formes vivantes où l'humain ne cesse de se réengendrer*. On objectera que cette conception de la vérité est *faible* vis-à-vis d'une conception qui la fonde sur des « propositions vraies ». Cette objection est, certes, incontournable. Cependant, si la vérité n'était que celle des « propositions vraies », nous en n'atteindrions pas son trait vivant, à savoir ce trait de la vérité que nous avons aussi bien à connaître qu'à vivre *partout où l'on est*, selon ce que le récit de Babel nous apprend. La vérité est une « exception temporelle » parce qu'elle se donne dans le temps sans pour autant se soumettre à la succession temporelle de l'« ante » et du « post », selon ce que Augustin nous apprend dans le *De vera religione*.

L'évêque d'Ippe, en mettant en garde son interlocuteur vis-à-vis de ceux qui s'opposent à la vérité, écrivait : « Après avoir longtemps et sérieusement examiné quels hommes j'ai vu outrager la vérité, quels autres chercher à la découvrir [...] j'ai pensé devoir procéder de la manière suivante. Ce qui te paraît vrai, crois-le fermement ».¹⁴ Plus loin, il sollicite son interlocuteur afin qu'il garde toujours l'altérité de la vérité ainsi que la présence de celle-ci vis-à-vis de tout jugement : « Sache reconnaître que tu n'es point ce qu'est cette vérité ».¹⁵ De plus, « le raisonnement n'a point créé ces vérités, il les a constatées. Donc avant d'être découvertes, elles existent, et c'est pour nous renouveler qu'elles se manifestent à nous ».¹⁶

¹⁴ Augustin de Ippe, *De vera religione*, 10. 20

¹⁵ *Ibid.*, 39. 72.

¹⁶ *Ibid.*

Même ceux qui doutent, en doutant, accomplissent un acte qui est vrai et « celui qui connaît son doute, connaît une chose vraie : or il est certain de ce qu'il connaît, donc il est certain de ce qui est vrai, et en doutant de la vérité, il trouve en lui ce qui doit mettre fin à son doute. Mais rien n'est vrai que par la vérité: il ne doit donc point douter de la vérité, s'il peut douter de quoi que ce soit. De plus, comprendre ceci, c'est voir par cette lumière qui ne brille ni dans le temps ni dans l'espace, ni au milieu des images que le temps et l'espace peuvent fournir ». ¹⁷ Il s'agit de la *veritas lucens* dont Augustin parle en la rapprochant à la *veritas redarguens* qui, elle aussi, est une « exception temporelle ».

Or une fois que ce sens possible de la vérité a été annoncé, et surtout une fois qu'on a signalé ce sens possible des préfixes « ante » et « post », comment saurions-nous concevoir notre époque, à savoir cette époque qu'on nomme très souvent par l'adverbe temporel *post – post-séculaire* ?

3. Après *Babel* versus « post sans ante »

Le moment est venu d'expliquer le titre – sans doute énigmatique – de ces pages. Si la vérité est une « exception temporelle » dans le sens qu'on vient de dire et si *Babel* est la promesse adressée aux hommes afin qu'ils demeurent *partout*, pourquoi juxtaposons-nous cette la situation « après *Babel* » au « post sans ante » ? On répondra à la question en *interprétant* (ou en lisant) la question de la *post-sécularisation* à l'aune du cadre qu'on vient d'ébaucher et en demandant : ce post-sécularisme, ou cette post-sécularisation, vis-à-vis de quel « ante/avant » est-il « post/après » ? Et surtout, serions-nous autorisés à parler d'une post-sécularisation face à la pluralité des acceptions selon lesquelles se dit la sécularisation-même?

On sait que Greame Smith, in *A Short History of Secularism*, ¹⁸ écrit que Anaxagore donne le premier exemple de sécularisation car, dans les fragments de ce philosophe, le sécularisme devient « a way of thinking about the world and life which makes no reference to supernatural beliefs ». Peu loin Smith ajoute : « Obviously this entail a rejection of religious beliefs ». ¹⁹ Dans

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Greame Smith, *A short History of Secularism* (London: Tauris, 2008).

¹⁹ *Ibid.*, 22.

les pages conclusives de son livre Smith remarque qu'on peut discerner deux démarches dans la société occidentale : d'un côté, cette société croit dans la suprématie de la science, de l'autre côté elle est convaincue que la suprématie de la technologie ne suffit pas à répondre aux exigences éthiques. Le Christianisme, et en général toute religion, serait pour cette société une guide morale.²⁰

C'est pourtant dans deux volumes de David Martin, *A General Theory of Secularization* et *On Secularization. Toward a Revised general Theory* que se montre la complexité de la sécularisation.²¹ Par « religious » Martin envisage « an acceptance of a level of reality beyond the observable world known to science, to which are ascribed meanings and purposes completing and transcending those of the purely human realm » et par « secularization » il se borne à décrire ces tendances que « can be noted over that period with regard to the role, power and popularity of religious beliefs and institutions ».²² Dans un livre paru en 1969 il remarque que la sécularisation peut être classifiée en quatre sens : 1- le déclin du pouvoir des institutions ecclésiastiques ; 2- la sécularisation des « religious customs, practices and rituals » ;²³ 3- le refus de tout principe ou explication extra-mondaine ; 4- le refus de toute autorité.²⁴

À cette complexité de la sécularisation l'on pourrait ajouter les analyses de Brendan Sweetman ainsi que celles que le philosophe italien Giacomo Marramao propose dans le livre *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*.²⁵ Dans ces pages, le philosophe rappelle ce qu'on a l'habitude de mettre à côté quand on parle de sécularisme et de sécularisation, à savoir que l'origine de ce mot signale d'abord le passage du *status* religieux au *status* laïque. Vis-à-vis de ce sens originel du mot « sécularisation », celui qu'on cite le plus souvent quand on traite de celle-ci, à savoir la *perte* d'influence du pouvoir religieux dans la sphère publique, ne serait qu'un sens dérivé.²⁶ Or cette *perte*, pourtant, n'implique pas la disparition du « religieux » et elle ne prétend aucunement d'envisager l'exclusion de Dieu ou de toute croyance du domaine

²⁰ *Ibid.*, 205.

²¹ David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Clackwell, 1978); David Martin, *On Secularization. Toward a Revised General Theory* (Aldershot (UK): Ashgate Publishing, 2005).

²² Martin, *A General Theory of Secularization*, 12.

²³ David Martin, *The Religious and the Secular* (New York : Schocken Books, 1969), 50.

²⁴ Cf. *ibid.*, 48-57.

²⁵ Giacomo Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione* (Bari-Roma: Laterza, 1994).

²⁶ Cf. *ibid.*, 18-26.

mondain. Si donc il est vrai que, comme Martin le remarquait, que l'âge séculière se caractérise par le refus de tout domaine du religieux, *il faut pourtant avouer que 1- le religieux demeure quand même dans les sociétés et que, par conséquent, 2 - ce refus n'a rien d'inéluctable, car il est la conséquence qu'un choix ou d'une décision.* Surtout, il faut avouer que dans l'âge séculier il n'y a pas la fermeture totale à toute transcendance, selon ce que nous apprend la leçon indépassable de Charles Taylor.

Le philosophe canadien, on le sait, signale trois acceptations de sécularisation. Selon une première acception, la sécularisation se fonderait sur la distinction du monde moderne et de celui prémoderne, car tandis que « the political organization of all pre-modern societies was in some way connected to, based on, guaranteed by some faith in, or adherence to God, or some notion of ultimate reality », à un moment donné le monde occidental a commencé à être « free from this connection. Churches are now separate from political structures [...] Religion or its absence is largely a private matter ».²⁷ Une deuxième acception de sécularisation concerne la religion elle-même et consiste « among other things, of a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace ».²⁸ Il y a pourtant une troisième acception de sécularisation selon laquelle les instances des croyants et des non croyants peuvent se rencontrer et même s'entrecroiser : « In order to get a little bit clearer on this level, I want to talk about belief and unbelief, not as rival *theories*, that is, ways that people account for existence, or morality, whether by God or by something in nature, or whatever. Rather what I want to do is focus attention on the different kinds of lived experience involved in understanding your life in one way or the other, on what it's like to live as a believer or an unbeliever ».²⁹

Il y a des expériences partagées aussi bien par les croyants que par les non croyants qui se refusent de réduire (ou reconduire) l'homme et l'humain au seul « self-sufficing humanism »:³⁰ « These experiences and others again which can't all be enumerated here, écrit Taylor, help us

²⁷ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2007), 1.

²⁸ *Ibid.*, 3.

²⁹ *Ibid.*, 5.

³⁰ *Ibid.*, 16.

to situate a place of fullness, to which we orient ourselves morally or spiritually. They can orient us because they offer some sense of what they are of: the presence of God, or the voice of nature, or the force which flows through everything, or the alignment in us of desire and the drive to form. But they are also often unsettling and enigmatic. Our sense of where they come from may also be unclear, confused, lacunary. We are deeply moved, but also puzzled and shaken. We struggle to articulate what we've been through. If we succeed in formulating it, however partially, we feel a release, as though the power of the experience was increased by having been focused, articulated, and hence let fully be ». ³¹ Cet ordre est à bâtir sans cesse, il ne s'accomplit pas une fois pour toutes : il s'agit d'un ordre que les expériences où s'annonce une forme quelconque de transcendance bâtissent et qui n'a rien de comparable avec les ordres que l'homme édifie en ne s'appuyant que sur ses propres forces. Enfin, dernière remarque, les ordres dont Taylor parle ne sont pas des organisations statiques mais ils sont en mouvement et changement continu et chaque ordre exerce son influence sur l'autre.

Or une fois que cette pluralité de la sécularisation a été dite, en quel sens pourrions-nous parler de « post-sécularisation » ou « post-séculier » en réduisant le « post » à un seul modèle ? « Post », en effet, est un préfixe annonçant qu'une situation prend la relève d'une autre situation, mais dans le cas de la sécularisation et du sécularisme il est difficile de saisir cette succession, car les différentes acceptions de ce mot en montrent l'irréductible complexité. En effet, il ne s'agit pas de mettre en discussion ni la distinction entre « *status* religieux et *status* laïque » (Marramao), ni la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir politique ni, enfin, de mettre en question la pluralité des ordres dont parlait Taylor. Quel est donc l'« ante » de ce « post », si ce qui est avant demeure *inébranlé* ? Ou bien, il s'agit peut-être d'un cas de « post » sans « ante », car ce qui est « ante » n'est à vrai dire rien d'autre que la même situation de pluralité et de quête du sens que nous héritons du passé. Cela dit, serions-nous finalement face au paradoxe du « post sans ante » ?

³¹ *Ibid.*, 6.

4. *Le des-ordre (post)seculier*

On doit l'expression « post-secular » à des interprètes tels que José Casanova³² et Jürgen Habermas. Selon ces auteurs, ce terme signalerait le retour du religieux dans la sphère publique. Ce post-sécularisme serait la réponse ou la réaction de nombreuses parties de la société à l'exclusion du religieux de toute sphère publique dans le but de le reléguer dans la sphère privée. Et pourtant, ce religieux qu'on a colloqué aux marges de la société, a été aussi annihilé ?

Non, sans doute, et en exprimant son accord avec Taylor, Casanova parle de retour du religieux. David Martin dans son *The Future of Christianity*³³ et Andrew Greeley³⁴ sont du même avis. Tous ces auteurs partagent le même champ de recherche, à savoir la sociologie des religions, et il faut avouer que la contribution la plus importante au sujet de la post-sécularisation/post-sécularisme vient de ce domaine disciplinaire qui encadre la question dans une perspective sociale et politique. C'est ce qui confirme le sous-titre du livre de Martin *The Future of Christianity*, à savoir *Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Mon avis est que le temps est venu d'intégrer ces analyses avec les questions que la philosophie de la religion a retravaillées tout au long de son histoire. Qu'est-ce que la philosophie peut donc offrir à ces analyses si aigües ? Et surtout, qu'est-ce qu'elle donne à penser à propos du préfix « post » précédant sécularisation/sécularisme ?

On répondra en s'appuyant d'abord sur les thèses que Michael Allen Gillespie a développées dans son livre *The Theological Origins of Modernity*.³⁵ Selon Gillespie la modernité ne s'ensuit pas du refus de la théologie ou de la religion et elle est le résultat de la *transformation* que la théologie a subie sous la poussée du nominalisme de Ockam : « If modernity, écrit Gillespie, is the age in which we define our own being in terms of time, and time in terms of our being as historicity, we can only come to terms with ourselves by coming to terms with our temporality. Temporality, however, becomes meaningful for us against the background of eternity. To

³² José Casanova, *Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

³³ David Martin, *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization* (Aldershot (UK): Ashgate Publishing, 2011).

³⁴ Andrew Greeley, *Unsecular Europe: the Persistence of Religion*, edit. by D. Pollack, D. Olson, *The Role of Religion in Modern Societies* (London: Routledge, London, 2008), 141-162.

³⁵ Michel Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: Chicago University press, 2008).

understand the question that modernity thus poses for us, we must consequently consider the question of the theological origins of modernity ». ³⁶ Or Gillespie remarque aussi que le mot *moderne* vient du latin *modus*, ce mot indiquant une *mesure temporelle* ; dans les cas des changements d'époque, il s'agira de l'avènement d'une *nouvelle mesure temporelle*.

Pouvons-nous dire la même chose à propos de la post-sécularisation, et donc concevoir celle-ci à l'instar d'une nouvelle époque dont le *modus* est une « nouvelle mesure temporelle » ? Non, sans doute, et mon avis est que le post-sécularisme (ou la post-sécularisation) est la *redécouverte* des valeurs que nous héritons d'autres époques et qui sont aujourd'hui à *re-concevoir* dans le moment historique qui est le nôtre. Par conséquent, si moderne dérive de *modus* (à savoir du mot « ordre »), le défi face auquel nous sommes aujourd'hui n'est pas la mesure d'un « post » qui succéderait à un « ante » - *ce que d'ailleurs a été mise en cause*. Au contraire, nous sommes aujourd'hui conviés à réfléchir *en dehors des mesures*.

Le post-sécularisme est un « post » sans « ante » parce qu'il n'est pas la mesure d'une époque, il ne brise ou change aucune continuité temporelle vis-à-vis de laquelle il serait un événement arrivant « après » et qu'on n'attesterait qu'*après coup*. *Le post-sécularisme est la redécouverte de ce qui est là depuis toujours*. En m'appuyant sur la narration de la modernité que Gillespie propose, j'entends le post-séculier, ou la post-sécularisation à l'instar d'une *transformation* de ce que la sécularisation a nourri en soi-même sans jamais pouvoir y renoncer, selon le troisième modèle proposé par Taylor. Autrement dit, *le post-sécularisme n'est pas le temps du retour du religieux qu'on avait refoulé mais il est le temps de la transformation* de tout ce auquel l'homme n'a pu ni ne pourrait à jamais renoncer.

Il s'agit, pourtant, *moins* de la transformation du rapport entre la politique et les religions et *plus* de la redécouverte de certains « contenus » qui ayant été l'âme des religions, aujourd'hui se manifestent à nouveau sous formes *différentes*. Parmi ces contenus (ou motifs) il y a, certes, ces motifs politiques et éthiques dont une certaine idée de sécularisation/sécularisme s'est

³⁶ *Ibid.*, 18.

appropriée afin d'expliquer le sens d'un « monde sans religion », par exemple la réflexion sur les droits humains, sur la démocratie ou sur le bien commun³⁷, selon ce que Brendan Sweetman a montré. Il y a toutefois aussi des contenus ou des motifs qui ne visent pas la seule libération politique et sociale de l'homme mais qui envisagent cette libération en faisant appel à la raison et à la vérité. Je ne me bornerai qu'à traiter cette dernière, car c'est bien la vérité qui a entamé ce parcours. En outre, ce choix se motive aussi parce que la vérité a eu le même sort que la religion car au refus de celle-ci « répond » la transformation de la vérité en « post-vérité » - et même son refoulement ou abandon. Et pourtant, si on renonce à la vérité, on renonce aussi à la quête du sens qui anime toute recherche « humaine ».

La vérité à laquelle on songe ici est une vérité strictement liée à la liberté de l'homme, qui se donne dans le temps sans pour autant y appartenir (donc la vérité en tant que « exception temporelle »). Encore, on songe à une vérité qui ne se passe dans le temps qu'afin d'assumer la chair vivante qu'elle assume à chaque fois qu'elle se redonne *pour l'homme*. Cette vérité que je propose de re-penser *dans* le post-sécularisme, ou bien en tant qu'essence du post-sécularisme, a été sous certains aspects envisagée par John Henry Newmann dans *A Grammar of Assent*. Cet ouvrage tisse entre eux la vérité et l'assentiment libre qui peut se donner ou bien qui peut être refusé, car « on peut affirmer sans assentir ».³⁸ Cependant, lorsque l'assentiment manque, même la chair de la vérité manque. En revanche, lorsqu'on assentit librement, même une vérité propositionnelle assume sa chair abandonnant ainsi ses traits vides et tautologiques. L'exemple que Newman propose explique ce qu'on cherche à dire. À l'enfant qui demande ce que c'est la luzerne, sa mère peut donner une réponse scientifique ou bien elle peut lui montrer les animaux qui en mangent et, donc, elle peut lui répondre en lui disant ce que la luzerne est *en réalité*. L'assentiment est donc assentiment donné afin qu'on adhère à la vérité en « y croyant » et par cela en en connaissant sa chair vivante, car le fait que le nom scientifique de la luzerne soit « *medicago sativa* », même s'il est vrai, ne nous donne rien à comprendre, tandis qu'il pourrait être décisif le fait de savoir qu'il s'agit d'une nourriture pour les animaux. Nous sommes, donc, face à des niveaux différents d'une vérité demandant notre adhésion. En effet, poursuit le texte

³⁷ Cf. Brendan Sweetman, *Why Politics Needs Religion* (Westmont, Illinois: IVP Academic, 2006).

³⁸ John Henry Newman, *Grammaire de l'assentiment*, traduit par M. Gaston (Paris : Librairie Bloud, 1907), 12.

de Newman, « si l'enfant ne donnait pas, sans réserve, l'assentiment à la proposition affirmant que la luzerne est une nourriture des animaux, ou bien s'il ne donnait pas son assentiment au nom scientifique de la luzerne, il ne donnerait non plus l'assentiment aux paroles que sa mère lui adresse », ³⁹ même s'il s'agit de deux différentes sortes d'assentiment. Et lorsque Newman aborde la question de la certitude, il ne manque pas de souligner que celle-ci demande toujours un assentiment qui est en même temps acte libre et personnel. ⁴⁰ En outre, on ne pourrait non plus ignorer la force que possède l'acte de présumer, cet acte par lequel nous nous approchons à toute vérité et qui est au fond de notre connaissance des principes premiers parmi lesquels on classe même la confiance.

Cet assentiment libre grâce auquel la vérité prend la chair et qui la soustrait au vide auquel la destinerait la seule affirmation propositionnelle, est une vérité qui « a à assumer sa chair » et qui assume cette chair vivante à chaque fois qu'on la choisit. Il ne s'agit pas d'une vérité *neutre* et elle s'affirme à chaque fois qu'elle se *vérifie* dans la réalité humaine. Sous certains aspects, il s'agit à nouveau d'une variation de la conception de la vérité en tant qu'*adequatio*, car la vérité ne se manifeste que *par l'accroissement d'être qu'elle suscite lorsqu'on l'accueille – ce qui montre jusqu'à quel point elle est adéquate à l'homme ainsi que l'était la promesse de Dieu après Babel*. Encore, il s'agit d'une vérité qui s'excepte de la temporalité et dont cette époque « post-séculaire » est à la recherche *ainsi que l'étaient d'autres époques*.

Cette « exception temporelle » de la vérité s'entrecroise souvent avec la recherche du sens de l'existence humaine qui est l'âme des religions. Or ce croisement – aujourd'hui si actuel – atteste que, loin d'être face à un « post » de la sécularisation, le contexte social, culturel et politique où nous vivons représente un nouveau défi que la vérité lance à notre liberté. Le nôtre est le moment difficile du choix et de l'adhésion, mais il est aussi le moment qui nous appelle à penser à nouveau la source *aléthique* des catégories culturelles de notre temps. L'appel libre à et de cette vérité saurait assumer les formes politiques les plus adéquates à la croissance de tout homme qui ne veut pas renoncer à son engagement avec la vérité. C'est pourquoi nous ne sommes pas

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 188 et *ibid.*, 210.

« après le sécularisme » (où après la sécularisation), nous sommes en train de vivre un commencement nouveau.

Sources bibliographiques

Basalamah, Salah. « De la Cultural Translation à la philosophie de la traduction », *Doletiana. Revista de traducció literatura arts* 4 (2012-2013). <http://webs2002.uab.es/doletiana/Francais/Doletiana4-f/Doletiana4-f.html>.

Bandia, Paul. *Alcune considerazioni etiche sulla letteratura africana nelle lingue europee e sulla scrittura come traduzione*, édité par R.M. Bollettieri Bosinelli, E. Di Giovanni (edd.), chap. de *Oltre l'occidente. Traduzione e alterità culturale*, Milano: Bompiani, 2009.

Larbaud, Valéry. *Sous l'invocation de saint Jérôme*. Paris: Gallimard, 1946.

Ricci, Matteo. *Il vero significato del "Signore del Cielo"*, traduction et édition de A. Chiricosta. Roma: Urbaniana University Press, 2008.

Romano, Claude. *L'événement et le monde*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

Augustin de Ippon. *De vera religione*, traduction et édition de Maxence Caron, Versailles : Via Romana, 2010.

Smith, Greame. *A short History of Secularism*. London: Tauris, 2008.

Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Clackwell, 1978.

Martin, David. *On Secularization. Toward a Revised General Theory*. Aldershot (UK): Ashgate Publishing, 2005.

Martin, David. *The Religious and the Secular*. New York : Schocken Books, 1969.

Martin, David. *The Futur of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Aldershot (UK): Ashgate Publishing, 2011.

Marramao, Giacomo. *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Bari-Roma: Laterza, 1994.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2007).

Casanova, Josè. *Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Greeley, Andrew. *Unsecular Europe: the Persistence of Religion*, edit. by D. Pollack, D. Olson, *The Role of Religion in Modern Societies*. London: Routledge, London, 2008, 141-162.

Gillespie, Michel Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: Chicago University press, 2008.

Sweetman, Brendan. *Why Politics Needs Religion*. Westmont, Illinois: IVP Academic, 2006.

Newman, John Henry. *Grammaire de l'assentiment*, traduit par M. Gaston. Paris : Librairie Bloud, 1907.

IS SECULARIZATION MOVING TOWARDS SELF-CRITICISM? THE “CREATIVE MINORITY” THAT INVITES THOUGHT.

Thomas Menamparampil

1. Two Ways of Responding to a Problem: Reaction or Response

Let us look at recent history. Secular spaces in the world have been fast expanding. We cannot be blind to the fact that the economic, political, educational, professional, and recreational spaces of modern society are totally free of a religious outlook. Public life gives too little evidence of religious convictions, or of moral principles derived therefrom. **Every religion is under stress**, seriously challenged, less by other religions than by very attractive secular ideologies. And a consciousness is growing that the present trend of secularization is irreversible (*Bruce 2011:182*).

Let us look at the problem from another angle. With universal literacy and possibility for higher education open for everyone in very many parts in the world, society as whole is asking questions that agitated the minds of intellectuals alone in earlier times. People want to know, not only what is the nature of reality (science), but what is the origin of all reality (things that beyond the reach of science).

We rejoice when a younger generation is asking questions. It is less easy to rejoice when they challenge the assumptions which our generation took for granted, and the values on which our life-together was based. But they are doing so. The sturdier the earlier assumptions, the sharper the phrasing of the questions raised, or rejection expressed. The phrasing of the question can turn more vicious if the questioner thinks he/she has suffered a great deal from the burdens imposed by the assumptions he is questioning (e.g. religion), foresees strong opposition from the other side, and/or believes that there are heavy ‘vested interests’ associated with it to resist his questioning. He may go ahead to develop opposing theories on his own (e.g. radically secular views).

There are two ways of responding to a tense situation: 1. **React** sharply to the aggressive stand of the opponent, or 2. **Respond** calmly and serenely to the situation, looking intelligently and perceptively to the problem from a holistic point of view, keeping in mind the long-term benefit of consequent historic processes, addressing the questioner with sympathy and respect, and with an eagerness to understand him/her and recognize whatever is of value in what he says.

Are we searching to give an adequate **Response** to these secularizing trends, profiting also from the valuable insights they offer; or are we going to **React** to the unpleasant style of the questioners' approach, which points more to their immaturity than hostility? Is there a possibility of eliciting self-criticism on either side as the conversation/confrontation continues? *That is the main theme of this paper.*

Answers to questions in the physical field can be tested and verified in the laboratory. But those in the social field emerge from an analysis of ideas, generally based on the study of history and observation of social realities. These reflections are often affected by the life experiences of the individual thinker and the historic context in which he/she lives and labours. What he offers to the world in the way of organized thought (the theory he proposes) may be in the form a **Response** to the problems of the day, or a **Reaction** to the pain or humiliation he/she experiences.

In the context of our discussion, a sharp critic of religion today may see himself and his society as labouring under the burden of religious faith: under the moral weight of religious institutions and conventions which have been constructed to favour the interests their guardians. He feels cribbed and confined. Hence the vehemence in his rejection of religion itself, when he actually means merely to question it, or criticize things that are associated with it.

Similarly we see many moderns claiming to **have come of age** to express any point of view even to the point of indiscretion, when they are actually acting as adolescents. We do not deny that there is an objective dimension to their anxiety, but the subjective dimension plays a great role in sharpening the vehemence.

Unfortunately, in the history of religion, many religious leaders adopted a prophetic posture in **Reaction** to disbelief or in opposition to a particular interpretation of faith, which again led to a further **Reaction**. But there have also been timely **Responses** to declining faith or growing unbelief that brought healing, provided answers for the present, understanding of the past and a vision for the future. This paper is an invitation that we take up precisely this challenge.

2. The Necessity for Atheism, Shelley—Anti-religious Religion, Comte

When in 1811, young Percy Bysshe **Shelley**, who would later become widely known as a great English poet, wrote *The Necessity of Atheism*, he was nineteen years old and was a student at Oxford. This was the first public attestation of atheism in Britain and earned him a dismissal (*Hecht 419*). The perception he voiced had long been in the air a long time and would gather strength in due course. In 1876 **Annie Besant** would go further and write *The Gospel of Atheism*, expressing her pride that “An Atheist is one of the grandest titles,” having the honour to be placed side by side with the great minds of time (*Hecht 416*).

The protagonists of the Enlightenment had felt an urge to throw off the limits set by earlier religious and cultural codes and affirm their adulthood. “*Sapere Aude*,” said Immanuel Kant, throw off your “self-incurred immaturity” (*Hecht 366*), ‘You have come of age.’ One cannot ignore the fact that that sort of vociferous claim of adulthood is itself a sign of adolescence.

In **Voltaire** (1694-1778) we see a passionate affirmation of someone who wants to **think independently**. If we look at him in the historic context of his life we also understand why his reactions were couched in extreme terms. He felt cribbed all around by religious conventions. He was not an atheist, but he showed many people a way out their faith (*Hecht 343*). Montaigne’s essays may not have been so strongly phrased (*Hecht 296*), but **Auguste Comte** (1798-1857), not only wanted to reject religion but to found an **antireligious “religion.”** (*Hecht 408*). Edward Gibbon (1737-1794) takes you round more leisurely in his *Decline and Fall of the Roman Empire* in trying to establish that Christianity was the cause of Rome’s decline (*Hecht 354*).

So, by the time of Nietzsche, he was able to affirm more confidently that **God was ‘dead’** (*Hecht 400*). The ground was getting ready for taking academic atheism to the public sphere. That is what Karl Marx did when he announced that the task of thinkers was to change the world, contending that religion was merely ‘the sigh of the oppressed,’ the opium of the people (*Hecht 430*). And Lenin pronounced in unmistakable terms, “Marxism is materialism” (*Hecht 390*), and there was no place God in his scheme of things.

3. Stimulating Thought in Society is a Great Service to Humanity **Faith Deepens in Times of Doubt**

Stirring thought, asking questions, exploring possibilities, inviting change—this is a great service to society. The person who raises questions opens out new doors, and points to new openings to humanity, as did Thales in Ionia, Socrates in Athens, Epicurus, Sceptics, Stoics, and Diogenes the Cynic; Job, and the author of *Ecclesiastes*; the Buddha and the Charvakas in India, Zen in Japan; Cicero, Lucretius, Sextus Empiricus; scientists and research scholars of every age; founders of every school of thought and ideology; Einstein, Heisenberg, Stephen Hawking, and Pope Francis. Asking insistent questions then is not a negative service, even though the manner it is done can give you a jolt.

In reference to our theme, one or two things emerge clearly when we study the history of humanity more closely. One is that belief seems to have preceded doubt, as 17,000 years old cave paintings reveal. *Homo sapiens* was also *homo spiritualis*, *homo religiosus* from the beginning. Even here, one may argue that the painting was an expression of his search, an eagerness to reach beyond, a question put forth in figure. In which case, doubt had already preceded belief, and formulated belief is an attempt to answer that doubt.

But one thing seems to be clear: a **deepening of belief** takes place only when it is challenged by internal doubt or external pressure. It was precisely the Israelites in exile, challenged by non-belief all around them, that reflected more deeply on the Covenant and the Law, and recorded for us their findings. They have passed on their findings in the written form, the Bible that we

have. It was a Christian society challenged by Reformation ideas that deepened their faith through the assiduous efforts of the Reformers and Counter-reformers. Apart from that, Anton Wessels dares to ask the question, *Europe: Was it Ever Christian?* Is then the present pressure on religion an invitation to a deeper understanding of religion itself?

Another thing too is equally clear. Both science and religion make progress through continuous questioning. In this sense doubters have been remarkably productive, for the obvious reason that they keep asking, searching, questioning, exploring, experimenting. They manifest a measure of restlessness in wanting to know, to find out, to make sure, and deepen what they already know. It is said about Al-Ghazzali (1058-1111), the 33-year old director of the mosque at Baghdad, that he wanted to know God for certain, “poked into every dark recess... made an assault on every problem... plunged into every abyss... scrutinized the creed of every sect.”(*Hecht 233*).

Augustine’s passion for knowledge and search for the divine are well known. We see the same ardour for exploration in scientists in their own area of interest to our own days. Both science and religion stand for human eagerness to know more, look deeper, see beyond. They are not then at the parting of ways, but constantly in search of convergence, missing the angle from time to time. But when a point of co-thinking and coherence is attained, they act like two wings that lift up humanity to impressive heights.

There is no denying the fact too in the history of Faith that it is always closely associated with Doubt. While Abraham, the father of all believers, had amazing Faith, Sarah doubted. Many of the Psalmists and Prophets continuously express their inner anxieties, questioning attitudes, hesitations, doubts. The Apostles were frequently rebuked by Jesus himself for their lack of Faith. Even at the Ascension some doubted while others were worshipping. The high road of Faith has never been smooth.

4. The Dialogue between Faith and Doubt: Will it Need to be in the Way of a Reaction or in the Form of a Response?

Let us trace the various stages of the development of a questioning attitude in the Christian world. After the collapse of the Roman Empire, Western society had moved on to the Missionary Era, the Carolingian educational initiative, and beyond. It was then that they came face to face with the more advanced Islamic learning. The first encounter between the two civilizations at the intellectual level took place in Spain where Greek thought had reached through Jewish and Muslim scholars. Curiously, it had made a big round from the Greek shores.

Ephrem had founded a Christian school at Edessa (Mesopotamia) in 363 with teachers who had studied at Athens. When Emperor Zeno closed it in 489, the scholars moved to Persia with Aristotle's books in Syriac, and translated them into Persian. In 529, philosophy schools were shut also at Byzantium (*Hecht 217*). But the learning moved on, travelling around the Mediterranean: from Athens, through Syrian Christians, and Muslims in North Africa, to the Jews in Spain, and back to Christian Europe.

Let us go to the period of the Renaissance, when an emphasis on the human seemed to ignore the spiritual dimension of the individual. The believing community in the West felt challenged by their exposure to Hellenic thought, especially in Spain. A response came from Thomas Aquinas, along with many thinking people. Theirs was not a reaction but a **Response**. Aquinas' proposal stirred resistance for a while, but no stiff opposition. Once Aquinas came to be understood in context, his influence caught on and was to remain a mind-shaping force for centuries. His contention, basing himself on Aristotle as presented by Averroes (Ibn Rush), was that human reason was independent, and consequently philosophy, belonging to the natural order, had its own autonomy. This was a strong affirmation of the 'secular.'

Hans Kung argues that this novel concept set in motion a gradual shift from the prevalent theological abstractions to the creaturely and empirical, to rational analysis, scientific research (*Kung 1995:419*). Aquinas' *Summa contra Gentiles* sought to base arguments purely on natural reason. From such beginnings arise the intellectual search of later middle ages and the

Renaissance period, the idea of the ‘natural man and free citizen’, and “the urge for technical invention, material prosperity, trade crafts, investment, banking” (*Kung 2007: 383*).

5. Healthy Correctives Emerge when the Response is Appropriate

As we have seen, Aquinas’ contribution was not in the form of a reaction, but a **healthy response** opening out new vistas, re-tuning the mind to changing vibrations. Subsequently, correctives to earlier faith expressions came on their own.

In fact, both **Judaism and Christianity** had always manifested a ‘secular’ concern. They were always eager to root out what they considered wrong expressions of religious belief. They had consistently stood against what appeared to them as distortions of religion, rejecting belief in a many gods, natural forces, spirits, image worship, occult practices, and magic (*1 Kings 18; 1 Sam 28:3-25*). They questioned even legitimate expressions of religion like fasts, sacrifices, holocausts when they lacked authenticity. To some extent, this was an effort to remove from religion what did not stand the test of good sense and reason. In this sense, Judaism and Christianity always had a healthy ‘secular’ dimension. They always saw a happy relationship between **Reason and Religion**.

However, as the Christian community expanded, new converts brought into the Church **elements that could be questioned**. For example, when the Germanic tribes came over in large numbers to the Christian faith with their traditions and practices, the missionaries struggled hard to stop the use of things like amulets or bells, to get rid of magic and myth; to stop fortune-telling (*Taylor 2007:28-29, 71, 110*). Some traditions were transformed and given an acceptable meaning.

I should not be judgemental, but Reformation may have come as a **Reaction** into the Christian society that was struggling to be true to its religious convictions but not always succeeding. The Reformers were aggressive in wanting to throw out many practices that they declared as superstitious. They rejected respect for relics, belief in miracles, devotion to Mary, prayer for the dead, and reverence for sacred places (*Taylor 2007:63, 69*).

They were right in saying that God cannot be captured in places, persons, things, times, and actions. In this context, a **dialogue** between persons from different cultural background and theological perspectives would have helped; but that is not what happened. The sense of the sacred suffered in consequence; and a **secular outlook** made further advance. Today's anthropology recognizes the need for symbolisms for the humans to grapple with the transcendent. However, we cannot put the responsibility for aggressiveness just to one side alone. Today we have learned to take a collective responsibility.

6. Reaction in One Direction Invites Reaction in the Other

The over-confidence of the Reformers and the over-zeal of the Counter-reformers were bound to clash. And they did: in pulpits and church premises, in intellectual thinking and theological formulations, in political self-affirmations and battlefields. It took several wars before the dust settled, the **reaction-reaction** tussle leading to **over-reaction** which in turn invited another **over-reaction**.

Meantime a **Third Force (Secular Thinking)** was emerging on both sides that resented the 'arrogance of the Reformers' and 'legalism and dogmatism' of the Counter-reformers. They wanted society to move away from the ground over which the battle was being waged: interpretation the Sacred Word and claims to privileged positions. They wanted to get busy with tangible realities: 'human' concerns that the Renaissance had emphasized, and 'reason' to which Greek philosophers have great given importance. These were areas where intelligent people could discuss, test and verify and reach practical conclusions. Thus, scholarship was gradually becoming secularized.

Acquinas had recognized the validity of the secular perspective. But the Secular forces (which we have referred to as the Third Force—and later came to be called Enlightenment thinking) deliberately wanted to keep a distance from Churchmen and not to be over-influenced by them. They did not want to ally themselves with any party associated with the religious groups in conflict. But in fact, neither the Reformers nor the Counter-reformers had totally ignored the

importance of the human dimension nor of the power of reason which had led to the Renaissance, exploration, discovery, experiment, research, new sciences, and technological advance. But since the Third Force (the secular scholarship) had chosen to express itself as a **Reaction** to religious over-zeal, it evoked a similar religious **Reaction**.

Several spokespersons for religion underestimated and even sought to discredit the secular contribution (Third Force—Enlightenment perspective) for some period of time. This led for a while to the distancing of religious thinkers on either side from the current secular thinking that was making headway in society, with their keen interest in sciences (invention, technology, production, economic growth); and also with concepts like equality, liberty, participation, citizens' rights, dignity of the individual. It took them some time to realize the mistake, finally competing to associate themselves with the 'secular' thrust in an uneasy manner to profit from the advantages it offered.

The mistake of the Third Force (secular learning) was that it chose to express itself as a **Reaction**, even going to excesses. During the Cold War, the Communist societies were considered 'atheistic,' as democratic nations claimed to be defenders of religious freedom and cultural diversity. Such hollow claims were exposed at the fall of the Berlin Wall, when democratic nations that opted for crude capitalism proved to as materialistic and godless and the erstwhile Communist societies.

Gradually spokespersons for the 'human and the reasonable' began, not only to affirm the 'human' but to deny the 'divine' sometimes in the strongest terms, not a few choosing to be eloquent representatives of 'militant atheism.' Going further, some began to adopt an aggressive and insensitive tone when they questioned and challenged religion. And slowly, this trend began gathering strength.

Of late, some have gone so far as to ridicule the sacred writings and prophetic persons associated with certain religious traditions. A **Reaction** was bound to come to provocations like *Satanic verses*, Danish cartoons or Charlie Hebdo, mocking religion, or the burning of Sacred Literature.

This time the Reaction was not expressed in words only, but in violent deeds. One is reminded of the days of the *Wars of Religion*. History repeats itself.

Things became more complicated when such reactions got mixed up with local tensions in different parts of the world, with historic memories, colonial wounds, ethnic strife, resource competition, and geo-political struggles. This is possibly what has been happening in the West Asia and North Africa in recent years. This is the world situation which we, as wise persons, intellectuals, **Philosopher-Friends**, (creative minority), need to ‘understand.’ St. Francis of Assisi sought to “understand than to be understood.” Intelligent action comes from intelligent thinking. A respectful approach invites a respectful response.

While the Reformation—Counter-reformation struggle has moved into the past, and the tension between Christian self-affirmation and secularisation has remained in the academic field, the new contention is between Radical Secularism as it has developed in one part of the world and Religion as it is believed in and lived out in another part of the world and in another religious tradition. Will exaggerated Reaction on one side draw a similar Reaction on the other? The challenge before thinking people (Philosopher-Friends—creative minority) in the world today is to help change the **Reaction approach** to a **Response approach**, a sympathetic approach. As aggressive vocabulary invites aggressive vocabulary, intelligent thought invites intelligent thought. When the response is intelligent and is offered with respect, the entire atmosphere changes.

In any case, a New Perspective is emerging which seriously differs from Enlightenment thinking, to which we shall return in a brief while. I am referring to trends whose various dimensions have been described in terms like **post-modern, post-secular, post-atheist, post-feminist, post-industrial, post-ideological**. Whether it will express itself as a Reaction or as a Response it is for the thinking people of the future to decide.

7. Reassertion of Religion as a Reaction

As we have seen, in recent years religion has been marginalized, challenged, ridiculed and rejected in some parts of the world. A reaffirmation was due. It would have been helpful if it had come in the form of **Response**. We cannot say there has been no response to secularization: fresh efforts for the renewal of religion, of its concepts, traditions, structures, observances; through **Councils, assemblies**; founding of new movements, congregations; evaluation sessions, **dialogues, prayer gatherings**, joint formulae of faith, mutual affirmation, expressions of regret for past injuries in the name of religion. But as Radical Secularism took a vicious turn expressing itself in the form of Militant Atheism and began ridiculing religious persons, literature and symbols, the religious reaffirmation in some places took an aggressively vicious form...extreme violence with shocking indifference, even suicide bombs.

In sensitive matters like this, one needs to be careful about every word one says. When nearly every day bombs are being exploded, lives are being wiped out, and threats of further violence are being held in the name of religion, it is time for society to sit back and think. Partisan academic views alone, even if they are held unassailable by 'dominant societies,' do not correspond to social realities as they exist in the world today. The theories that are considered fully established in one part of the world appear contentious, reactionary, Eurocentric, ethnocentric, petty, and provocative in another part of the world.

In the same way, as the tragedy of 9/11 transformed the collective psyche of large sections of world society that felt threatened, the 'War on Terror' has stirred the collective emotion of millions who are likely to fall victims of the military action that has been launched. Things have moved from **over-Reaction to over-Reaction** in a short time and to continuous mutual provocations. One side claims to be fighting for freedom, justice, fairness, and peace, and the other group affirms that they are fighting for their own very existence, identity, religious convictions, and cultural heritage... a heritage which was once great, even though severely humiliated today.

Taj Hashmi in his *Global Jihad and America* argues that a committed enemy that feels wronged and humiliated is bound to grow stronger and stronger. Every blow adds to his strength. In an

asymmetrical war, the weak feels justified to strike back in unexpected places and in unexpected ways (*Hashmi 20*). The desperate look for desperate remedies. What shocks the world is the lack of accountability of Jihad-inspired activists who want to impose justice in their own contexts. It is not the help of the legal machinery that they are seeking, it is not the persons who are directly guilty of a misconduct they are striking...they are rather mowing down the weak, the poor, women, children, passersby.

But the greater shock for Hashmi is that the mighty men that control the fates of nations are behaving not differently. If the 9/11 strike carried away the lives of 3000 innocent persons, the ‘War on Terror’ in Iraq has taken away at least half a million lives, clearly more than Hiroshima and Nagasaki put together; and 9-14 million in Afghanistan, many of whom were erstwhile allies against the Soviet bloc (*Hashmi 23*). The Mother of all Bombs dropped in Afghanistan recently was the last display of strength by the mighty. Was the dropping of it the need of the battle or the need of the weapons-industry that was restless to replace it with a more expensive one? Noam Chomsky has described war in the globalized world as a means to open out the markets of ‘unwilling nations’ for the products of the advanced world (*Hashmi 20*).

If ordinary soldiers took sadistic pleasure in torturing prisoners at *Guantanamo Bay*, more enlightened persons rejoiced in painfully immature manner when Saddam Hussein or bin Laden was brought to a cruel end. And unexplainably, when Weapons for Mass Destruction were not found in Iraq, no apology was offered to the victims, or to the world-community, nor a speedy withdrawal ordered. The rest of the world could only keep watching these events in total helplessness.

8. Radical Secularism has Drawn Radical Religion into Existence

There seem to be no UN agency nor international structure that can restrain the sturdier nations from getting involved with ‘**regime changes**’, **proxy wars**, ethnic tussles, and even direct interventions in weaker countries. And these things are taking place in our times when **colonial**

memories are still fresh, the wounds left behind are still raw, and when the perceptions of unfairness in aliens' tapping their mineral resources are strong.

Many countries that were artificially created to suit colonial interests or those with borders arbitrarily drawn are caught in internal struggles due to ethnic diversity, social injustice, army atrocities. Such internal hostilities have thrown up a large number of *stateless* people: Kurds, Palestinians, Kashmiris, Pashtuns, Tamils, Balochis, Thai Muslims, Mindanao Muslims (*Hashmi 18*) who are ready to join any radical outfits in the cause of Islam. Add to this list Afghans and others who were specially trained to fight the Soviets during the Cold War, who became unemployed and began offering their services to the Taliban or ISIS, or any group of Islamic warriors in any country. Thus, colonial power-game, oil-treasure hunt, anti-Soviet training, and internal rivalries have churned out any number of transnational rebels, insurgents, and terrorists who represent every form of ideology ranging from fascism and anarchism to *nihilism*. Most of these wars are waged in the name of religion.

There is also the additional fact that West Asia and North Africa have today one of the highest *youth bulges* of the world. While Malthus had identified population growth as a major cause for wars, Huntington singled out youth bulge as the more immediate cause, when, for example, 30-40% of the male population is of the fighting age, between 15 and 29. The western world has less anxiety of conflict within their areas, not only because they have learned a hard lesson from the World Wars and have greatly benefitted from the concepts of liberal democracy, but also because the age pattern has changed. Northern Ireland has been as much the beneficiary of the change.

Meanwhile some of the heartlands of Islam are exploding with human growth, and people are in search of a 'living space' *lebensraum* (first coined by Friedrich Ratzel 1897) (*Hashmi 21*). Spontaneous migrations and forced migrations are the result, with various responses from peoples as these trends affect them. At the same time, arms keep moving, as various interests and concepts clash. One must not forget also that Islam today is the fastest growing religion in

the world. Pew Research Centre says it will grow 35% in 20 years. The world is going to be a lot different in one generation.

However, Islamic communities are very conscious of their own internal divisions: between Sunnis and Shias, Arabs and Turks, Pakistanis and Afghans. They are jealous of each others' mineral wealth, and aware of their respective political clout and individual and collective ambitions. But the cause of Islam unites them all. Religion is used as a tool by individuals and groups with their diverse agendas to rally fighters together for a common cause. Those who die quoting the Koran are often brain-washed new converts, unemployed youth, least instructed in true Islamic teaching. But Islam serves as a binding force across nationalities, ethnicities, political loyalties, sectarian interests. It serves as a motivating force. People are ready to die for Islam, for its rich heritage, and restore its ancient glory. It is the duty of every believer to do so, especially when the Prophet is being insulted, the Holy Book is being dishonoured, Islamic interests anywhere in the world is being compromised. They want to prove the Secularists wrong!

It is in the context of this religious aggressiveness that many people see Religion itself as an aggressive force, a negative energy in human history. If, in this context, there were enough leaders who were capable of understanding diverse cultures and sensitivities, and who would be ready to address the problems with openness and sympathy, **Reactions** could change into **Responses**, and some working formula of relationships could evolve. Unfortunately we are caught into the ugly reality of Over-Reactions provoking Over-Reactions until even the neutral society is often sucked into one side of the others. It is here that Philosopher-Friends can help.

9. Buddhist Response to Violence from Without, and Passion from Within

The South Asian wisdom may propose a more **serene way** of approaching such problems. Let us move from West Asia to South Asia, and two Millennia and half back in history. *Buddha* (b. 566 BC) comes on the scene when the invading Aryan hordes were pressing hard on native Indian communities. The warrior ethos of the marauders brooked no resistance and they were reducing the conquered races to subordinate positions for menial labour, who later came to be

called lower castes. Their priests legitimized these strategies of expansion and offered sacrifices to a variety of gods for their success.

Buddha's approach to the problems of his times was a **Response**, not a **Reaction**. He was intelligent but serene; his arguments were forceful, but respectful. Generally he invited thought, a re-evaluation of things. He rejected the concept of a multiplicity of deities. In fact, discussing about gods seemed irrelevant to him amidst so much of human suffering. What mattered was to bring this situation of suffering to an end: think the right thoughts, speak the right words, and do the right deeds. His eightfold path was about cultivating moral values.

Some have described Buddha as an **atheist**; Enlightenment thinkers praised him for his secular humanism; many have seen him as an **ethical philosopher**. In any case, he was not a materialist, he was not irreligious, he was not superficial. He was deep. He was profoundly human. He encouraged self-reliance and the autonomy of the person. "Be a lamp unto yourselves," he taught (*Hecht 109-10*). He would say, do not blindly follow the authority of the scriptures, or the wisdom of the priestly class, nor even of the Buddha himself. "Look to yourself," he would insist.

As he rejected the gods, he rejected sacrifices to them, bloody or otherwise. He gave no importance to rituals. What mattered was upright living, what counted was mutual concern and help. He likewise rejected **caste**. He came from a casteless society in Eastern India (of tribal communities), and he knew that the caste was a forcefully imposed system on the conquered races.

In short, his life and mission were a mild but eloquent **Response**, not a violent **Reaction**, to the newly arising systems of exploitation from religious authorities (*Brahmins*), political leaders (*Kshatriyas*), and economic entrepreneurs (*Vaisyas*). His approach persuaded, and his teaching won adherents all over India and far into the Eastern world. From the 2nd to the 7th century Buddhism was the biggest religious tradition in the world (*Hecht 104*).

Buddha has a valuable answer for today's violent and emotion-driven world, with wounded psyches, hurt historic memories, unfulfilled desires. He says the cause of all our sufferings is craving, passion, an eagerness to have, to own, to enjoy, to defeat. He urged the avoidance of all such exaggerations: Walk the Middle Path, he says, between self-indulgence and self-abnegation.

Western Stoics too who derived much from Eastern sources have shown that it is possible to keep one's composure in the midst of the greatest troubles and intense activity. Marcus Aurelius wrote his *Mediations* while being intensely engaged on the Persian warfront. Boethius found meaning in life writing *The Consolation of Philosophy* as he awaited execution at Theodoric's orders (*Hecht 203*). Various forms of Buddhist meditations like *Zen* seem to help many disturbed persons in every walk of life. Thomas a' Kempis sought bliss in quiet contemplation.

10. Ancient Indian Atheists

Indians are considered to be deeply spiritual. But the same land has produced atheists from very early times. Unlike Buddha, the Charvakas and others **Reacted** to the exaggerations of the priestly and warrior classes who took advantage of the ordinary people. They ridiculed the rituals of the *Brahmins* and declared them useless. The Charvakas said, the Vedas (sacred writings) were "tainted by the three faults of untruth, self-renunciation, and tautology." They insisted, "There is no heaven, no final liberation, nor any soul in another world... While life remains, let a man live happily, let him feed on *ghee* even though he runs in debt... it is only as a means of livelihood that the *Brahmins* have established here all these ceremonies for the dead—there is no other fruit anywhere" (*Sarvasiddhantasangraha 233-234, quoted at Hecht 99-100*). Almost a Voltairean evaluation of clerical self-interest. However, being merely a **Reaction** to excessive asceticism, sacrifices and fatalism, this system of thought never caught on nor took root.

On the contrary, Jainism and Buddhism that rose up as a **Response** to the Brahmin-Kshatriya exaggerations found wide acceptance, and their teachings have come down to our own days.

Samkhya philosophy simply ignored theism, seeking to be merely naturalistic. Nyaya and Vaisheshika systems were secularist. Lokayatas may have paved the way for such systems of thought; they believed in no justice, morality, purpose, virtue. The Charvakas said these were conventions; so it was good to be faithful to them merely for convenience.

Now let us move on to China for a brief while. Asked about religious matters, *Confucius* tended to be agnostic and dismissive; ‘we don’t know enough how to serve men,’ he would say, ‘how can we serve spirits?’ He was equally evasive about life and death (*Hecht 117*). Taoists were atheistic at the beginning; but later on, magic and mystery caught up with them, as with Buddhists (*Hecht 119*). No wonder Zen hold by the great dictum: “Great doubt: great awakening. Little doubt: little awakening. No doubt: no awakening.”(*Hecht 214*).

I will not go into how far Anaximandros, Heraclitus, Epicurus and others were atheists in ancient West. But the schools of thought that come up merely as a **Reaction**, serve their purpose for a while and then decline. The cynics (Diogenes and others) had a message when they sought to show that the so-called civilized society was full of falsehood, emotional discomfort, pointless striving. Such opinions are expressed even today. Whoever asks questions or raises doubts helps a society to rethink its cultural and religious assumptions. But only those who offer an intelligently thought out answer (**Response**) make an abiding contribution to human history. Whatever emerges merely as a **Reaction** fails to last out as a living force, unless it transforms itself over a period of time.

11. A Reassertion of Atheism in Our Own Days

It has been suggested that Cicero grew sceptical because his contemporaries were growing more credulous. His friend Terentius Varro wrote *Divine Antiquities*, cataloguing the gods, reviving worship, an effort that was continued by Caesar and Augustus (*Hecht 145*). He wanted to please the imperial authorities. A thinking person like Cicero could not feel comfortable with these artificial forms of religiosities.

Thus exaggerations and fanaticisms of all kinds (of Reformers or Counter-reformers, Evangelicals, Pentecostals, Christian Right, Moral Majority, Jihadists, or Hindutva followers) invite a **Reaction**. This is not to condemn any of these movements. However, to the extent they exaggerated, they invited an opposing force into life. But we do admit that under intelligent and responsible leadership they all have made some valid contribution too.

But the exaggerations of such radical groups have led to the strengthening of atheism in our own days. The percentage of those denying any religious affiliation has been rapidly growing (*Bruce 2011:14-15*). Unbelief has been increasingly taking the place of faith, reason the place of scriptures, politics the place of religion and the Church, earth the place of heaven. And of late, as we have seen, we have moved on to the stage when religion is directly attacked, atheism proclaimed, and the eventual demise of religion most solemnly predicted.

Persons like Christopher Hitchens and Richard Dawkins turned ardent evangelists of atheism. They attributed the misuse of religion to religion itself, i.e., Ayatollah Khomeini's *fatwa* against Salman Rushdie (*Hitchens 2007:28*), the Taliban destruction of twin Buddha at Bamiyan (*Hitchens 2007:31*), belief in *Karma* and *Kismet* (fate) in some religions (*Hitchens 2007:59*), the Hutu-Tutsi clash despite Christian faith (*Hitchens 2007:191*), the alleged Church alliance with corrupt secular power (*Hitchens 2007:244*), Crusades, persecution of Jews (*Hitchens 2007:16*); violence in Belfast, Bombay, Belgrade, Bethlehem, Baghdad, anti-Muslim violence in Serbia (*Hitchens 2007:18*)...such things lead to severe questioning of the faith. He quotes Lucretius as saying, "*Tantum religio potuit suadere malorum*" (*Hitchens 2007:15*). To these may be added Kabul, Paris, Libya, Istanbul, Peshawar, Pakistan, Afghanistan, Iraq, Ankara, Nigeria, Brussels, Lahore, Nice, Munich, Ansbach, Normandy, and other places.

Steve Bruce points out that UK has seen at least 150 years of steady religious decline, in spite of the Pentecostal movements of the 1920s, charismatic movements of the 1960s, the new religious movements of the 1970s, the New Age spirituality of the 1990s (*Bruce 2011:54*). This trend is alarming.

12. The Protestant Over-Emphasis on Subjectivism Has Led to the Quasi-divinization of the Self

Though atheism always existed in human society, some thinkers have attributed its modern form to the subjectivity over-emphasized by Reformation, especially in its Pietistic form. They point out, for example, that many of the spokespersons for the Enlightenment like Lessing, Kant, Schiller, Goethe, Fichte, Schleiermacher, had a pietistic upbringing (*Kung 1995:629*). Nietzsche's father and grandfather were pastors. Similarly, many Victorian agnostics came from Evangelical families (*Taylor 2007:564*). Was theirs a **Reaction** to superficial faith?

Once the road was cleared, the movement picked up speed. Ludwig *Feuerbach* taught that God was a human projection, a glorified reflection of human beings. For *Marx* religion was the **opium** of the people, for Sigmund *Freud* a psychological **illusion**. Religion slowly emerged as **alienation**, a natural instinct for softening painful realities, opium of the oppressed people; plain **escapism**, an illusion, a useful emotion, a search for solace and inwardness. Religion then was a serious self-deception to be rejected.

Further, as religion came to be considered a subjective experience, the independent '**self**' emerged as the final authority in life—not the Pope, not the Bible, not even Reason in an objective and authoritative sense. Thus every person becomes a law unto himself/herself. Intellectual truths and ethical principles are 'right' to the extent that they suit one's self. It is the individual that creates meanings, codes of conduct.

Gradually the Christian-inspired renunciation and benevolence gave place to the convenience of the 'self'. Christian cautions against unmanageable passions came to be considered an interference in personal freedom (*Taylor 2007:253*). Nobody should have the right to tell anyone else what to think or how to behave. Sin is not personal, it is social (*Taylor 2007:479*). "Pagan self-assertion is better than Christian self-denial", said J.S.Mill (*Taylor 2007:492*). No one needs to wonder how *heroism disappears* in such an effeminate and corrupt society, or why people readily opt to return to the wild with Nietzsche or support fascism and totalitarianism in full (*Taylor 2007:184-85*).

It was not long before theology would be replaced by political messianism, Church organization by a totalitarian party, religious worship by the adoration of consumer goods. Morality came to be considered a bourgeois residue.

13. Another Reaction: Post-moderns Question the Intellectual Assumptions of Modernity

No wonder that Modernist exaggerations invited a Postmodern **Reaction**. Just as the proponents of Modernist concepts had questioned religious authorities and certitudes at one stage of history, **Postmoderns** began to question Reason itself at the next stage of history. Limitations of a purely rational approach to social issues and state-planning became evident during the great tragedies of last century: Revolutions, World Wars, Hitler's Holocaust, Stalin's Purges, Hiroshimas, ethnic cleansings, Tiananmen Squares, ruined environment. It became evident that 'Reason alone' cannot be trusted, any more than 'Bible alone'.

Postmoderns wish to bring back to central stage what Modernity had marginalized: the imaginative, the poetic, the symbolic, the emotional; respectful attention to nature, and recognition of human diversity. Among them, there are atheists, agnostics, and **also believers**. They see the human situation as a marketplace of values, reasons, lifestyles, choices. They are willing to make space for **spirituality** (*O'Donnell 22-23*). In fact, they emphasize a *holistic* vision of life.

Marshall McLuhan had said that the world was fast becoming a 'global village' in which a mass of information, ideas, and ideologies were pressing hard upon the world community. The trouble, however, is to understand them. The danger is of misunderstanding. Each idea has its own history, **diverse connotations** reflecting diverse human experiences, including the author's own state of mind, and meanings defined by social norms and structures of power. That is why Michael Foucault spoke of 'archaeologies' in each discipline, and layers of concepts derived from earlier ages. Thus, we find Nietzsche studying the archaeology of morality (*O'Donnell 43*). Levi-Strauss too insisted that signifiers are different in different cultures (*O'Donnell 47*).

No wonder that Jacques Derrida began speaking about the need for the ‘Deconstruction’ of language and for the rebuilding of new meaning, and the need for interpreting different levels of meaning. Deconstruction is not only for language, but also for movements and ideologies, like the Cold War—enquiring, for whose advantage it was when both sides claimed to be right, and exposing hidden agendas and motives (*O’Donnell 58-59*). Jean-Francois Lyotard points out, with this perception ended the age of **metanarratives**, both secular and religious (*O’Donnell 122*). Even science, as represented by Karl Heisenberg’s Uncertainty Principle and Quantum Physics, seemed to be against absolutising principles.

14. The Search for the ‘Beyond’ Continues

Aristotle and Aquinas began with concepts and ideas before moving on to the Prime Mover or a Creator God. Secular scientists began with matter and the working of nature; even those among them who stubbornly denied the supernatural kept on searching beyond what was immediately evident. That is the very nature of science. Religion only points further. Postmoderns give importance to *emotions*, paying attention to the ‘unconscious,’ which, according to Sigmund Freud has enormous energies. For Carl Gustav Jung the ‘*Collective Unconscious*’ was the repository of ancient forces, symbols and wisdom, which were always closely associated with religious belief. He noticed how people benefitted from living by a religious view of life (*O’Donnell 70*).

Thus, Postmodernism seems to be open to the poetic, mystical, sublime, and the deep (*O’Donnell 143*). While they shy away from using anthropomorphic expressions in referring to the Divine, they describe that Great Figure in various impersonal ways: Paul Tillich speaks of the Ultimate Concern, the Ground of our Being; for Julia Kristeva, God opens out undefined possibilities in this world; Luce Irigaray sees God as acting beyond possibilities, she thinks of God with feminine characteristics (*O’Donnell 127-29*), (incidentally, she speaks of a post-feminist era ahead); for Derrida, God represents justice, hospitality and democracy; for, Levinas ‘the Other.’

Interestingly, if the God of the Bible is a personal God, 'I am who am' (Ex 3:14), there are other images too: he is also blazing fire, rushing wind, living water (*O'Donnell 130*). Centuries ago, certain Indian searchers affirmed that all that could be said about God was, *neti, neti*, 'not this, not this.' Did the author of the *Cloud on Unknowing* have the same idea in mind? How does John of the Cross's experience of the *Dark Night of the Soul* relate with it, or Mother Teresa's *Loss of God* which some people have described as her own form of atheism (Tyler 380-81)? The Buddhist Nagarjuna (2nd Cent CE) spoke of emptiness and the need to let go of fixations. We continue to search, think, but always keep on missing the Absolute. The Zen *Koan* is a short pithy saying that makes you think...the teasing, suggestive, non-linear thinking of the East, like the deconstruction and '*differance*' in the West (*O'Donnell 137*). All through human history people have been affirming what God is not than what he is.

15. A Measure of Helplessness in Christian Circles

We can look at the secularizing trends in modern history from the pastoral point of view. As the secularization forces pressed ahead, most Christian believers did not know how to handle the situation except remain hopelessly conservative. Not many developed the skill of **dialoguing with the new ideas** generated by the expansion of atheistic beliefs, sciences, technology, industry, freedom, autonomy, reason, progress. Church leaders in particular had the anxiety of taking along with them the less enlightened and more conservative crowds of believers.

Wherever, in addition, the Church leaders were too closely linked to the dominant regime, the progressives became more and more hostile. In a frantic effort to rescue things, Church workers moved into new types of ministries. But some of those ministries called for technical and professional skills for which traditional Church workers were inadequately prepared. Not only did they often fall behind their lay colleagues in professional competence, there was a speedy **secularization in worldviews and guiding principles.**

Another disaster was the breakdown of communities, erosion of cultures, and consequently loss of ethical values. Due to the mobility of people during the Industrial Revolution, the World Wars, and job-search due to the recent globalizing processes, social structures like those of the extended family, school, neighbourhood, traditional patterns of social formation that helped to hand down religious convictions from one generation to the next have been disrupted. There has been sharp **interruption in the handing on of Faith**.

However, what was truly ruinous was the **contraceptive revolution** that challenged all accepted principles of sexual morality, leading to divorce, abortion, pornography, homosexuality (*Taylor 2007:485*). Experiments in co-living led to family-breakup and re-alliance without any sense of responsibility to the partners concerned. Question always remains, how will humanity fend for itself in a purposeless world thus created?

16. New ‘Signs of the Times’: Religious Faith Reviving

What separates me from most so-called atheists is a feeling of utter humility toward the unattainable secrets of the harmony of the cosmos (Einstein)

Meanwhile people who are hungering for God are not seeking to satisfy their hunger with possibilities within the Christian tradition, but are going in search of curious cults, oriental religions, unheard of therapies, forms of syncretism (*Taylor 2007:513*). Some adopt less dramatic ways of distancing themselves from the Church. They prefer to say that they are spiritual than that they belong to a Church, which means that they want to be just ethical, honest, respectable, loving and thoughtful (*Bruce 2011:105*), but not religious.

The fact, of course, is that in the face of this materialistic outlook, increasing violence in society, confrontational attitudes, selfishness, crime, breakdown of families, divorce, venereal diseases, drugs, people are looking for answers (*Edwards 1997:595*). It is true that the rising generation finds it difficult to accept dogmatic positions on issues, whether they be in the field of philosophy, religion, or ideology. They chafe under **imposed codes of conduct** and refuse to listen to readymade answers to complex questions. They do not easily see a purpose or design

in human history. They are living in an atmosphere where everyone interprets authoritative texts and principles to suit his/her own needs, feelings or whims.

The main advantage of the situation is that in such a climate every opinion has a chance. Religious truth too finds it **possible to make its voice heard**. Life-promoting concepts flourish side by side with life-and-value-threatening ideologies. What people are looking for are sincerity, **authenticity**, coherence between words and deeds, between social theories and actual needs. In this context, while people claim that absolute individualism is on the rise, as a matter of fact even the most individualistic individuals cannot afford to ignore the basic assumptions of the culture and community to which they belong, or the peer group of which they are a part (*Edwards 1997:593-594*). That then offers a starting point.

But the most interesting fact is that there is no argument against reality. That is what makes outright atheists wonder in helplessness when **new forms of faith** emerge (*Taylor 2007:529*) and old religious traditions witness a revival. We are evidently moving into a **Post-Secular Age**. For historians it is not a matter of surprise. Neither historical nor anthropological studies have revealed any society without religion. The only known periods of godlessness in any society have been brief spells of self-imposed illusion. Belief and unbelief often co-exist and contend for a while (*Taylor 2007:295*), but belief ultimately re-emerges. A religious vacuum creates a hidden hunger for God and is followed by a period of religious fervour. Empty and lifeless religious forms lead to faith-fatigue, intense questioning, doubts, apparent rejection... and finally to a re-discovery of religion and a deeper understanding of religious truths, and a return to renewed fervour. Adolescence passes away and adulthood arrives.

This is not to deny the fact that **criticism purified religion**, whether it was from the Reformers, Enlightenment thinkers, Marxists, neutral social observers, or even persecutors. A more relevant, meaningful and socially committed Christianity has emerged. Other religions too are equally trying to make themselves relevant. In the context of the present pressure of irreligion against all religions, it would be opportune that **thinking religious believers come together**,

not so much in self-defence as to make their understanding of religion itself deeper, and also to make themselves relevant to the needs of the present day society.

Our response to a negative evaluation of Christianity is not aggressive confrontation, nor absolute surrender to secularizing trends, but an effort to take their criticism as an occasion to **set right what is inauthentic** in our personal lives and in the lives of our communities. It is easy to see that to the extent that some of the mainline Churches yielded to Secularization, they had ceased to be a spiritual force (Bruce 2011:189).

17. The Challenge before the Creative Few

After the collapse of the Roman Empire, there arose a few, humble, and faith-led communities that sought to rescue all that was precious in the earlier Greco-Roman civilization in order to place it on the foundation of faith. The very values that had built up their civilization at an earlier period of history were being rejected. But the Deep Past could not be just wished away; it clung to them like their deeper identity. The challenge of reconstruction of a fragmented society was taken up by the disciples of **St. Benedict**. They formed the **creative minority** who gave themselves to the mission of salvaging all that was precious in the vanishing civilization and charging it with a new meaning and giving it a new identity as required by the changed situation. They laid the foundation of Christendom as we know it in history.

What was possible for them should be possible for the **Creative Minority of Christian believers** today as well (*Edwards 1997:595*). They should garner every value that was thrown up by secular thought since the origins of their society, in the West, possibly from the Greco-Roman days right through the Renaissance, Reformation, Counter-reformation, Enlightenment, and Postmodern insights, and enrich them with what was valuable in the Latin, Germanic, Celtic and Slav traditions, and bring them to dialogue with their Christian convictions. There is some sort of validity in so many intelligent proposals that had come up from many diverse points view in different period of history, it would be a pity to reject them outright due to some flaw from a narrow point view. Simon Weil was convinced of it.

Asians may have to go back to the wisdom that rose on the **Ganges, Hwang-ho, Tigris-Euphrates, and by the Sea of Galilee**. Bridges to be built here can be shorter. In any case, bridges will have to be built between minds, thoughts, arguments, cultural worlds, civilizational outlooks, and most of all between emotional distances. The One Who walked on the waters will move more easily over bridges that His disciples themselves have built for him.

When an intelligent mind meets another, there is spontaneous respect. When one's authenticity comes through in relationship, there is a leap of trust. Trusting in God is not something different. Every path, including the path of Reason, calls at some stage for a '**leap of faith**' (*Taylor 2007:550*). Even a correct appreciation of the worth of Reason calls for a 'leap of faith'. The Theory of Relativity or Quantum Mechanics do not point to certainties, but to wonder! It is not unlike a leap of faith.

18. The Post-secular, Post-atheist Society

Empirical evidence today shows that the very religious experiences that are considered heavy, dull and uninspiring in one part of the world are found to be exciting things in another part. For, there is always **admiration for what is genuinely good**. The younger Churches in Asia and Africa are growing, despite opposition and persecution. Shrines are crowded, devotions are well-attended, whether they be at Vailamkani and Bandel in the East, or Compostella, Lourdes, Fatima, or Taize, in the West...World Youth Day anywhere. The future belongs there.

There must be something in religion, if it is found attractive in challenging situations. No wonder that the Churches with deep attachment to the traditional values of Faith keep growing (*McManners 1993:613*); on the contrary, those that adapt to standards of the secularized world keep losing members (*Jankunas 2011:178*). People realize that shallow values trivialize life: they experience no depth, no grandeur, no challenge (*Taylor 2011:318*).

Postmodernism seems to create a favourable climate. It opposes all sorts of aggressive antagonisms and fanaticisms and encourages good neighbourliness, peaceful co-existence of

religions, cultures, and ideologies. Today most people believe in the need for **reconciling opposites** and integrating diverse points of view; affirming interdependence, rejecting value-free science and technology; and accepting the need for social morality.

So, as we move towards a Post-Atheistic society, many things undreamt of earlier become possible. People begin to see that ethical relativism only leads to a chaotic world, that ‘political correctness’ alone cannot provide ultimate answers. The fact that God remains invisible is not the main problem. After all, even ardent believers spoke of a ‘hidden God’. Rather, **rediscovering a new depth** that is hidden in the human person... that is the challenge... and that is possible. In fact, it is within reach. Mathew Arnold used to say that the modern world lacked depth and that the modern ‘self’ lacked wholeness (*Taylor 2011:380*). For him the solution was culture. For us, the answer is Faith.

But the most revealing information that Steve Bruce gives is the fact that secularized societies have **fewer children**, and consequently religious believers are bound to outgrow them over a period of time (*Bruce 2011:195*). Is Secularization typical of communities that are blissfully opting for decline? Self-hatred has consequences.

19. The Creative Minority and the Members of the Larger Society are the Co-Creators of the Future

But the desire of religious believers is not to edge out the others or outpace them. They would like to be helpful to the rest of humanity. A **sense of mission** is something that characterizes many peoples and communities. To feel that you have a special call to share your convictions is not something typical only of the Christian community, but of many others as well. **Hindu holy men** had it and are seeking to revive it. **Islam** had it, and has it still. It is in this context and in the reality of cultural and religious pluralism of the day that Christian believers will have to learn to **reach out to others with zeal, but also with respect**, looking at multiculturalism as an enrichment, not as a source of problems (*Jankunas 2011:23*). Respect for others must include respect for what another community holds sacred (*Jankunas 2001:173*).

The greatest weakness of those whom we have chosen to call the ‘Creative Minority,’ intellectuals with a sense of Mission, is that they are tempted to over-estimate their role and underestimate the role of ordinary people. Arnold Toynbee is very certain that the intelligent thoughts of philosophers are likely to remain frozen thoughts; on the other hand, the dynamism of popular religion is bound shape the future of a rising community. Toynbee says, “...the philosophies die while the higher religions live on and stake out their claims upon the future. Christianity survived, crowding out the Neoplatonic philosophy... In fact, when philosophies and religions meet, the religions must increase while the philosophies must decrease” (*Toynbee I, 547*).

Toynbee feels that the defeat of philosophy is a foregone conclusion. Its main weakness is a “lack of spiritual vitality. This lack of *elan* lames philosophy in two ways. It diminishes its attractiveness for the masses and it discourages those who feel its attractions from throwing themselves into missionary work on its behalf”. It remains elitistic, high-brow, fit for few. Seneca and Epictetus staled after Marcus Aurelius. Philosophy wins the intellect, not the heart (*Toynbee I, 548*). This is very nature of elitist theologies as well.

While Horaces says “*Odi Profanum Vulgus,*” ‘I hate the crowds,’ it is precisely the masses who are shapers of history. Carl Jung says, “Great innovations never come from above; they invariably come from below...(from) the much-derided silent folk of the land—those who are less infected with academic prejudices than great celebrities are wont to be” (*Modern Man in Search of a Soul pp 243-4*) (*Toynbee, I, 549*).

20. Intelligence Invites Intelligent Thought, “What do you think, Simon,... ” (Mt 17:24).

Many Greek philosophers and Roman thinkers ridiculed the traditional belief in gods, just as the representatives of Enlightenment did to the religions they knew in their times. We do not deny that their criticism had something of value (e.g with regard to the structures, traditions, practices, vested interests). But the philosophers’ criticism could be understood only by fellow-

intellectuals, and failed appeal to the masses. Their wisdom could not reach to the wider society as they were not driven by missionary zeal like religious activists.

Therefore, in the end, it was the ‘spirituality of the underprivileged’ that won out in the Roman Empire. Arnold Toynbee was referring to the Christian community, whom he described as the **“internal proletariat.”** No doubt, the early Christians were of humble origin, many of them slaves, weak and persecuted. But it was precisely they who gradually drew the intellectuals and philosophers of their time into their fold, who later helped to hand on their collective wisdom to the later generations.

Toynbee’s belief was that this would happen again in our own days. Also in our case, the wisdom of the ‘Creative Minority,’ the intelligence of the intellectuals, is incomplete without **the ‘spirituality of the underprivileged’ of the globalized world.** Indeed, the greater masses of men/women are seeking a Fresh Enlightenment today, a new Inspiration, and are looking forward to a Peaceful Revolution, and a great Social Transformation.

It is here that a **new type of missionaries** must help, whom Toynbee calls the ‘Creative Minority.’ I have recently coined a phrase **Philosopher-Friends: educators, thinkers, writers, spiritual animators** who are willing to reach out to simple people in their own contexts, whether in the neighbourhood, barrios, or slums; in the university, parliament, or the world of business; among refugees, migrants, militant atheists, or aggressive anti-clericals...to invite thought and search for truth together. The serene answers that will emerge from such dialogues alone will have the power to solve problems, to set human beings free. Jesus says, “the truth will set you free (Jn 8:32).

The Creative Minority should seek to be equipped to sift out truth even from the most controversial theories and in the mouth of the most controversial persons. Ultimately, “Whoever belongs to the truth” will listen to the voice of truth” (Jn 18:37). It is interesting to note that Jesus is not asking that his select few be consecrated for their work through some solemn ritual; he wants them to be dedicated to the Father “by means of the truth;” for, His “word is truth” (Jn

17:17). Indeed, the time has already come “when the true worshippers will worship the Father in spirit and in truth” (Jn 4:23).

The point to be emphasized here is that the Creative Minority are not the creators of truth, singular providers of truth, but searchers after truth. While they take out of their storeroom “new and old things,” (Mt 13:52), they allow others to do the same from their own storehouse...so that there will be an abundance from which they can share... and that not an iota of what is right and good in any tradition will pass away until each little thing will have served its purpose (Mt 5:18).

Toynbee expects great things when the insights of **the intellectuals** meet **the popular spirituality** of the ordinary believer (*Toynbee I, 547*). Eric Hobsbawm has similar convictions. He says, when the **heart and the head meet**, when the intelligence of great minds meet the spiritual insights of the masses, wonders take place (*Hobsbawm 203*). Cardinal Bergoglio used to criticize the “arrogance of the enlightened” (*Ivereigh 117*), and contrasted it with the “special wisdom” of the people of God (*Ivereigh 143*). Both groups are the beneficiaries in sincere sharing. Simple people, even if illiterate, are not naive. The ‘**sapiential rationality**’ of the popular culture is ‘holistically intelligent’ (*Ivereigh 112*). It is eminently human; it reflects on realities, not on worn out platitudes. Pope Francis’ appeal to reach out to the periphery, to the outskirts, includes giving attention to the culturally excluded, socially marginalized, psychologically complex-ridden, and religiously guilt-laden.

The Creative Minority reach out to the larger society, not with a patronizing attitude, not with a superiority complex, not for one-way communication, but to invite thought, elicit reflection, initiate discussion, share an entire world of ideas, and open out all doors to the truth. That is their great mission as the Secular Age is being evaluated and the Post-secular Age seems to be round the corner. “What do you **think**, Simon,...” (Mt 17:24). They elicit thought as Jesus did.

21. “Though They Die, yet Shall They Live” (Jn 11:26): Can even Dead Faith Revive Similarly?

Simmel suggests praying for faith, even when it is not there. It brings together the objective contents of a religion with the spiritual yearnings of the individual. It establishes an emotional relationship with God (Simmel 1997:130-3).

There is the story of Giorgio Marchetti, an apparent unbeliever, who was asked by Chiara Lubich whether he did not believe in God, *deep within*. After thinking for a while he said, “Yes, Chiara, deep within me I believe in God.” It was then that Chiara quoted for him Jn 11:26 “Those who believe in me, even though they die, will live.” That was the beginning of the recovery of Marchetti’s faith. There are millions of people whose faith is dead, but is still *alive at deeper levels*. This is true. All they have to do is to accept the reality. We believe that this is possible.

We know that the Post-Secular Age comes also through our endeavours. The revival of faith will take place also through our hard work. We contribute to this cause when we, as Philosopher-Friends (Creative Minority), invite people to think. We draw forth a Response, not a Reaction. And miracles take place.

References

- Aldridge, Alan, Religion in the Contemporary World, Polity Press, Cambridge, 2007
- Berger, Peter, A Rumour of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural, Doubleday Anchor Books, New York, 1970
- Bruce, S., Fundamentalism, Cambridge:Polity, 2000
- Bruce, Steve, Secularization, Oxford University Press, London, 2011
- Collins, Pat, Basic Evangelization, The Columba Press, Dublin, 2010
- Durkheim, E., The Elementary Forms of the Religious Life, Allen & Unwin, London, 1915
- Edwards, David L., Christianity: The First Two Thousand Years, Orbis Books, New York, 1997
- Elst Koenraad, Decolonizing the Hindu Mind, Rupa & Co., New Delhi, 2001
- Elst, Koenraad, The Saffron Swastika, Voice of India, New Delhi, 2001
- Hashmi, Taj, Global Jihad and America, Sage Publications, New Delhi, 2014
- Hecht, Jennifer Michael, HarperSanFrancisco, New York, 2004
- Hervieu-Leger, Religion as a Chain of Memory, Rutgers University Press, New Jersey, 2000
- Hitchens, Christopher, God is not Great, Hachette Book Group, New York, 2007

Hobsbawm, Eric, *Fractured Times*, Little, Brown, London 2013

Ivireigh, Austen, *The Great Reformer*, Allen & Unwin, London, 2014

Jankunas, Gedeminas, *Dictatorship of Relativism*, Society of St. Paul, New York, 2011

Kepel, G., *Jihad: the trail of political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 2002

Kung, Hans, *Islam*, Oneworld Publications, Oxford, 2007

Kung, Hans, *Christianity*, SCM Press, London, 1995

Lott, Eric, *Religious Faith, Human Identity*, ATC & UTC, Bangalore, 2005

McManners, John, ed., *Oxford History of Christianity*, Oxford University Press, 1993

O'Donnell, Kevin, *Postmodernism*, Lion Publishing, Oxford, 2003

Simmel, *Essays on Religion*, Yale University Press, New Haven, 1997

Taylor, Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press (Harvard), Massachusetts, 2007

Toynbee, Arnold, *A Study of History*, D.C. Somervell's Abridgement, Vol I & II, Dell Publishing Co
(A Laurel Edition), arrangement with Oxford, New York, 1969

Tyler, Peter & Woods, Richard, *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality*, London 2012

Wessels, Anton, *Europe: Was it Ever Christian*, SCM Press, London, 1994

PENSAR LOS DESAFÍOS DE BABEL. CONSIDERACIONES PARA UNA MEDITACIÓN FILOSÓFICA SOBRE EL TEMA DEL CONGRESO

Raúl Fonet-Betancourt
Universität Aachen, Alemania

1. Buscando la motivación de fondo para pensar la tarea

En la argumentación que Dante Alighieri desarrolla en su pionera obra *De vulgari eloquentia* para explicar el origen de la diversidad lingüística que acompaña al género humano en su dispersión por el tiempo y el espacio, el gran poeta y filósofo italiano remonta este hecho a la conocida historia bíblica de Babel y hace una observación sobre la razón última de la “confusión de lenguas” que reina desde entonces, que me parece filosóficamente aguda. En dicha observación Dante destaca que la experiencia de Babel, precisamente en tanto que experiencia de la “confusión de lenguas”, puede ser vista, en última instancia, como la consecuencia de que los seres humanos olvidaron un don original común, o, para decirlo con sus propias palabras, del “olvido del habla original”.⁴¹

Y en otra obra suya, *El Convite*, Dante nos recuerda, siguiendo en ello una profunda idea de Boecio, que los cambios en el curso o estado de las cosas del mundo (como sería por ejemplo ese cambio que significó el paso a la diversidad de las lenguas) no se producen sin conllevar también un cierto decrecimiento del espíritu o, como dice su texto, un “desfallecimiento de ánimo”.⁴²

Pero, antes de continuar, formulemos la pregunta que sospechamos que puede suscitar en ustedes el haber comenzado mi ponencia con estas citas de un pensador aparentemente tan lejano de nosotros en el tiempo. Así, pues, se nos podría preguntar: ¿Por qué empezar con ellas una ponencia enmarcada en un congreso que, según su tema y objetivo, se tiene que ocupar de desafíos centrales en las sociedades actuales, como son los desafíos que se nombran de manera

⁴¹ Dante Alighieri, *Sobre el idioma vulgar*, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956, página 966.

⁴² Cf.. Dante Alighieri, *El Convite*, en *Obras Completas*, edición citada, página 749. Ver también Boecio, *De consolatione philosophiae*, Liber II, Prosa 1.

explícita en el título con que se convoca⁴³, a saber, los desafíos del postsecularismo, el pluralismo y la democracia?

Mi respuesta ante esta posible pregunta es la siguiente: Porque supongo que las dos ideas citadas de Dante nos recuerdan dos experiencias constitutivas del ser humano, el “olvido” y el “desánimo”, cuya rememoración en nuestro contexto actual puede ser orientadora en la búsqueda del sentido que debe tener nuestra reflexión filosófica sobre los desafíos de nuestra época y los cambios que ellos implican. Este supuesto vale, naturalmente, de modo especial para mi ponencia que he concebido como invitación a la meditación filosófica sobre “los desafíos de Babel”, queriendo acentuar con ello que mis reflexiones apuntan al discernimiento del espíritu que debe alentar nuestro pensar.

¿Pero qué quiero decir concretamente con ese supuesto que me ha llevado a comenzar con esas dos citas de Dante? Lo explico en breves palabras, que resumirán a su vez la inquietud existencial que está en el trasfondo de mi invitación a la meditación que les propongo. Son dos aspectos, relacionados cada uno de ellos con una de las dos ideas citadas de Dante.

Primero, que la observación sobre el olvido de algo original que le ha sido dado al hombre nos puede ayudar a ver la necesidad de abrir el horizonte de la historia inmediata de esos “desafíos de Babel” a su posible historia más larga, esto es, movernos a preguntarnos si en ellos, a pesar de su innegable configuración por los cambios sociales y culturales que solemos identificar con el mundo de las “sociedades modernas”, no resuena al menos como eco lejano un olvido, una pérdida de memoria en la relación con el destino original y propio de lo humano. La indicación de Dante, dicho de otra forma, tendría así para nuestra tarea el significado heurístico de plantearnos la pregunta de si no hemos olvidado algo por el camino y si este olvido no ha ido provocando la mutación antropológica que se refleja en muchos de los desafíos modernos.

⁴³ Ver la página de la convocatoria del congreso: <http://vcomiucap.usta.edu.co>

Y segundo, que la idea de que las adversidades en el curso del mundo y de la vida suelen provocar en el ser humano el desánimo y el cansancio, nos puede ayudar a comprender que la tarea de pensar los desafíos de nuestro mundo actual no debe representar para nosotros solamente una cuestión de buenos métodos de análisis ni de saberes adecuados para su correcta interpretación, esto es, una cuestión de ponerse a la altura de las investigaciones pertinentes, sino también, y acaso fundamentalmente, una “cuestión de espíritu”, quiero decir en concreto, una cuestión sobre nuestra altura espiritual o cuestión por el “estado de ánimo” con y desde el que hacemos frente a los desafíos, tanto a nivel personal como a nivel social. (Y aquí acaso convenga recordar que el lenguaje mismo nos llama la atención sobre la “fortaleza” que se requiere al enfrentar desafíos, ya que la palabra misma implica, en la acepción que se usa aquí, un “medir fuerzas”.)

A la luz de esta inquietud –que he llamado antes “existencial” porque lo que la mueve en el fondo no es la búsqueda de la mejor calidad de los análisis, aunque no la excluye, sino la calidad de la existencia humana en el mundo de hoy– deben verse, pues, las consideraciones que siguen a continuación y que, nos permitimos subrayarlo, entendemos como una modesta sugerencia a la meditación sobre el tema del congreso. En este sentido empiezo con un primer momento en el que intentaré ofrecer algunos elementos que nos faciliten una aproximación al lugar de partida para nuestra meditación.

2. Buscando el lugar de partida

No cabe duda de que por la manera en que se ha planteado el tema del congreso se nos convoca a pensar los “desafíos de Babel”, y ello como una forma concreta de pensar nuestro mundo actual o nuestra época. Con lo que indudable parece ser también que nuestra tarea encontraría su lugar de partida precisamente en los desafíos actuales de nuestro tiempo.

Pero si, como ha constatado Hegel –y a mi juicio con gran acierto–, lo que la humanidad es en una época determinada, lo es gracias a la historia, es decir, si somos *resultado* y *herencia*⁴⁴ que nos vinculan de manera inseparable con la historia que está detrás de nuestra actualidad; si, por tanto, en todo proceso humano tenemos que asumir su constitutiva dimensión de *historicidad*, creo que es entonces legítimo preguntar si esa impresión de que los desafíos actuales, justo tal como inquietan nuestra convivencia actual, representan el verdadero lugar de partida de nuestra meditación, es tan evidente como aparece a primera vista. Pienso que no lo es; y que, como sugiero, deber ser cuestionada, si es que no queremos que nuestra tarea de pensar “los desafíos de Babel” sea ella misma un tributo más al “espíritu de los tiempos de Babel” y se reduzca así a una confrontación con la autopercepción de una actualidad arrogante y vanidosa que, por cultivar el olvido aludido y desentenderse de la memoria, cree poseer la llave de lo que somos o, peor aun, de lo que debemos ser.

Con esta sugerencia de cuestionar la supuesta evidencia de la “actualidad” de los desafíos como el lugar del que debemos partir en nuestra tarea, vinculo, pues, la propuesta de buscar como punto de partida un lugar más *real* que la “actualidad” autosuficiente que aparentemente nos define, esto es, un lugar con memoria del camino y de los cruces de camino que llevan hasta él, en una palabra, un lugar *histórico* (en el sentido antes indicado) que deje resonar en su “aquí y ahora” la trayectoria recorrida por la humanidad en su ambivalente y dramático proyectarse entre la miseria que siente y la gloria con la que sueña, entre el resignarse con “lo que hay” y empequeñecer su destino, o confiar en lo que le ha sido prometido y animarse a una vida en la esperanza.

Hago esta propuesta porque creo que, como se desprende ya de lo insinuado con mi sugerencia de cuestionamiento del punto de partida inmediato que ofrecen los desafíos nombrados, su consideración nos lleva a tomar conciencia de un momento que, a mi juicio, es imprescindible para cumplir responsablemente con nuestra tarea, a saber, que sólo un lugar que sitúa lo que hoy

⁴⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, en *Theorie Werkausgabe*, tomo 18, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971, pág. 21.

somos y hacemos desde su arraigo en la *historia* puede asegurar un punto de partida que no haga nuestra reflexión esclava del presente y sus demandas de actualización, al detenerse a pensar sólo “el primer plano”, por decirlo así.

Pero, ¿ por qué destaco justo este aspecto en la propuesta? Por la razón siguiente: Mucho, y con toda razón, se suele insistir en que nuestro pensamiento no puede o debe ser esclavo de la tradición, del pasado. Pero acaso no sea éste el peligro o la tentación mayor hoy, sino precisamente lo contrario, es decir, el sometimiento (sea ya por “desfallecimiento de ánimo”, por inercia, por presión de la cultura hegemónica, etc.) a las exigencias de la actualidad globalmente dominante. Y frente a este peligro el partir de un lugar con conciencia de la historia de los cambios y, por tanto, de las luchas que lo han hecho posible como *tal determinada* constelación de convivencia social, política, religiosa o cultural, tiene la ventaja de poner en condiciones para relativizar o, mejor dicho, historizar la aparente necesidad con se quiere imponer el presente en sus exigencias. De este modo le es dado al pensar no olvidar que ese presente que debe pensar no es necesario en su configuración, que es contingente; y que, por tanto, tiene el deber de rastrear la historia de la que viene, que es también la historia de otros caminos que fueron igualmente posibles, pero que quedaron truncados en la lucha de intereses que forma parte de la ambivalencia de la historia humana. Sólo a la luz de este horizonte histórico que nos revela que “los desafíos de Babel” vienen de lejos y que en ellos se reflejan conflictos de sentido abiertos todavía, me parece, que nos será dado pensarlos de manera que comprendamos que sus exigencias no pueden pretender ser la única perspectiva normativa legítima para pensar nuestro ser humano ni nuestra convivencia, como tampoco para pensar las decisiones de cara al futuro de nuestra época.

Y, si he comprendido bien, en las reflexiones que los organizadores del congreso ofrecen como “Justificación” del tema del mismo, se hacen valiosas indicaciones en la línea de mi propuesta de buscar un horizonte histórico que nos permita ver la complejidad de los procesos que se reflejan en los actuales “desafíos de Babel”. Así, por ejemplo, se recuerda el contexto histórico en que surge el secularismo y se destaca que el desarrollo de su versión más agresiva ha pasado a formar parte de la “autorrepresentación dominante de Occidente”; pero para añadir a continuación justamente que esa versión no representa “la historia completa”, pues desde el siglo

XVIII hasta nuestros días se ha ido viendo cada vez con más claridad la necesidad de una nueva interpretación del secularismo y su práctica en el ámbito de la convivencia política. Y en esta línea de ampliar la historia se propone el nuevo desafío de abrirse a un horizonte postsecular que, sin renunciar a los valores del secularismo, haga posible una “inclusión afirmativa de las identidades (religiosas) en la razón pública democrática”.⁴⁵

Sin embargo debo decir también que, aún concordando con la visión de ampliar la historia de nuestros desafíos, mi propuesta no coincide con la que parece que se esboza en la “Justificación” del congreso. Por eso aclaro que el otro lugar de partida al que aquí me refiero, no es ese lugar histórico que se dibuja desde el horizonte que parece pensar la “Justificación” aludida. Y es que, a mi juicio, hay una limitación importante en la visión histórica que se esboza desde dicho horizonte; una limitación que se hace especialmente evidente en lo que se afirma sobre América Latina. Cito de nuevo el texto de la “Justificación”: “En Latinoamérica, este fenómeno adquiere rasgos particulares, pues ya no se trataría de reclamar por las tareas pendientes de la secularización en nuestro inacabado proceso de modernidad, sino de pensar cómo se inscriben las creencias religiosas y en particular el catolicismo dentro de los modos alternativos de modernidad del continente”.⁴⁶

Ante esta afirmación, que tiene sin duda alguna su parte de verdad, se puede decir no obstante lo mismo que se dice en la “Justificación” sobre el desarrollo del secularismo en Europa, a saber, que no es la historia completa. ¿Por qué? Porque deja a un lado lo que desde Miguel León Portilla⁴⁷ y Gustavo Gutiérrez⁴⁸ se suele llamar el “reverso de la historia”; y que representa la cara sin la cual el recurso a la historicidad sería insuficiente para abrirnos al lugar *real* que buscamos como punto de partida. Puesto que ese “reverso” de la historia del “inacabado proceso de modernidad” y de los “modos alternativos de modernidad” de que se nos habla en el citado texto de la “Justificación”, *intensifica* la historicidad a cuya luz debemos ver la actualidad de “los desafíos de Babel, al confrontarnos con la presencia de las alternativas a la modernidad

⁴⁵ Ver “Justificación” en la página del congreso citada en la nota 3.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Cf. Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México 1964.

⁴⁸ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1979.

secular europea que fueron despreciadas y humilladas por el proceso de modernización dominante que vio en su “terquedad tradicional” un freno al progreso y a la civilización. Me refiero, evidentemente, a una historicidad tejida también por la convivencia, buena o mala, con los pueblos originarios y afroamericanos del continente.

Mi propuesta, pues, quiere recuperar una historicidad que nos permita viajar también a las otras historias cubiertas por la historia dominante y comprender que desde el “reverso” que ellas conforman, no se reclama simplemente un “actualizarse” o “ponerse a la altura” de los desafíos de las sociedades modernas actuales sino también, y fundamentalmente, la inversión de ese proceso de *destitución* (no sólo en los niveles jurídico y político sino también cosmológico) del otro que significa en gran medida el proyecto de la modernidad secularizante, para promover de esta manera un movimiento contrario de *restitución* de órdenes que entienden las formas de vida y convivencia humanas como expresiones de pertenencia a un orden superior porque están *enteradas* (hechas *enteras*) del misterio de la vida y del mundo.⁴⁹ Un reclamo, por cierto, que se corresponde con lo que nos dice el Papa Francisco al recordar que no debemos ver al mundo simplemente como un problema que tenemos que resolver sino contemplarlo también como un misterio de salud que nos alegra y que alabamos.⁵⁰

Pero detengamos aquí estas aclaraciones. Creo que lo expuesto basta para que se comprenda que nuestra propuesta es la de partir de un lugar *histórico* que, por recoger también la historia del “reverso de la historia”, hace ver que el discernimiento cabal de muchos desafíos de nuestro mundo actual llamado “global” exige tener en cuenta que la historia que está detrás es también la historia del imperialismo europeo como empresa de dominio del mundo y de las mentalidades de los pueblos. Y, por lo que hace a nuestro tema, ello significa que conceptos básicos que respaldan los desafíos de los que aquí hablamos, son, para decirlo con una palabra que no suena hoy políticamente correcta, conceptos imperialistas, como los conceptos de desarrollo, progreso

⁴⁹ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Verlag Mainz, Aachen 2014. Se observará que uso aquí el verbo “enterar” en su significado antiguo de completar la integridad de algo.

⁵⁰ Papa Francisco, *Laudato Si*, no.12.

o los mismos conceptos de modernidad y secularismo. Y de ahí la necesidad de buscar un lugar de partida denso e intenso.

3. Empezando la meditación

Antes de seguir con este tercer punto permitan que aclare que hablo intencionadamente de “meditación”. Pues considero que, si tenemos presente la motivación apuntada antes para afrontar la tarea del congreso, no basta con pensar “los desafíos de Babel” desde la lógica de la sociedad que los ha generado. Me parece que, más que continuar obedientemente esa lógica, hay que buscar una distancia crítica frente a ella y sus exigencias, tratar de interrumpirla para no cerrar el horizonte del pensamiento al quedar presos de su rutina. Y para ello precisamente es necesario que el pensar recapacite, que “reflexione” y que discierna sus caminos y su vocación en la historia humana. Así, recapacitando, podrá tomar conciencia de nuevo de que su tarea no es “funcional” ni “sistémica”, es decir, el cumplimiento de una función de análisis o de acumulación de saberes dentro de un sistema epistemológico dominante, sino que su tarea es “servicial”, la de acompañar el movimiento de la vida en su compleja y diversa búsqueda de “enterarse” en y con sentido. Por eso hablamos de un pensar que debe meditar. Es la meditación la que “entera” el pensar.

En la perspectiva de este pensar meditativo creo, pues, que un primer paso en la tarea de pensar “los desafíos de Babel” es reflexionar sobre ellos; pero, como acabo de indicar, no desde la lógica de su actualidad puntual, esto es, no desde las expectativas que conllevan para nuestro modo de ser y convivir o, dicho todavía de otra forma, no sólo desde el horizonte de modernidad a cuya luz somos pensados en la época y como época en esos desafíos, sino también interrumpiendo esa lógica, que responde –dicho sea de paso– a la dinámica de la actualidad gobernada por el modelo moderno de progreso y desarrollo hegemónico, para reconsiderar la larga y compleja historia conflictiva que está detrás; una historia que es, como se deduce de lo dicho en el punto anterior, la historia de otras alternativas; y, por tanto, también la historia de otros mundos y otras formas de vida. Se trata, pues, de historizar, de contextualizar, de relativizar, en una palabra, de ver en perspectiva de contingencia el diagnóstico que esos desafíos hacen de nosotros. Este esfuerzo es, para mí, decisivo, pues sólo la conciencia de la contingencia de lo

que somos hoy, en su pasado y presente, nos pone en condiciones cognitivas y afectivas para liberar el futuro de la humanidad de supuestas determinantes actuales; quiero decir, para cultivar la esperanza de que lo que esperamos como futuro no sea la prolongación repetitiva de un presente a cuyo interés por acelerar las secuencias de su actualidad estorba y molesta toda memoria de nuestra contingencia y de la variedad de tratar con ella.

Pongamos un ejemplo concreto para ilustrar el sentido de la meditación que proponemos: Si reparamos en el desafío del postsecularismo desde esta perspectiva, creo que podremos darnos cuenta de que, como se reconoce por lo demás en el texto citado de la “Justificación”, está en línea directa, y no sólo por su nombre, con la herencia del secularismo. Es cierto que se postula como un nuevo horizonte para la convivencia en el pluralismo, pero su tarea se concibe en términos de “redefinir” el secularismo, y ello sobre las bases políticas que ha echado. De manera que se tiene al mismo tiempo la impresión de que paga tributo al viejo horizonte y no va más allá del intento por enmendar los fallos del secularismo o de ampliar sus estrecheces reclamando la inclusión de las identidades hasta ahora excluidas en las esferas públicas de las sociedades modernas.

Así se nos dice en el texto de la “Justificación”: “... no se trata de prescindir del secularismo sino redefinirlo a la luz de la exigencia de constituir una comunidad política lo más incluyente posible, condición esta imprescindible para lograr una sociedad y un Estado verdaderamente democráticos. Esta nueva apuesta recibe el nombre de postsecularismo, con el término se alude a las identidades que quieren ganar para sí un lugar en la esfera política y también se refiere a un cambio en la conciencia pública que debe plantearse el enorme reto de construir una comunidad política al hilo de las demandas de inclusión de las diferentes voces espirituales y religiosas.”⁵¹

⁵¹ Cf. “Justificación” en la página del congreso citada en la nota 3.

Pero preguntamos: ¿Es legítimo (con conciencia histórica “enterada”) plantear el futuro sólo en estos términos? Y ¿es realmente el problema de fondo con que nos confronta hoy la herencia del secularismo centroeuropeo un problema de convivencia política y de tolerancia?

Si se argumenta con Jürgen Habermas, a quien se recurre como autoridad en el citado texto de la “Justificación”, bien se pudiera pensar que sí; porque a “estas alturas del campeonato”, como se suele decir, no habría ya más opciones para la humanidad. Conviene sin embargo tomar en consideración que Habermas concede al proceso de la secularización una proyección y unas consecuencias que ni siquiera en Europa son tan evidente, como se muestra, por ejemplo, en la historia de la Europa oriental ortodoxa o en las diferencias con que se desarrolla este proceso en los países de la misma Europa occidental.⁵² Pero por eso mismo se tiene la impresión de que en el análisis que hace Habermas el proceso de secularización ya no es para la humanidad un desarrollo contingente. En este punto se podría objetar que ha sido precisamente Habermas quien ha popularizado la discusión sobre el paso hacia una nueva época de “sociedades postseculares”.⁵³ Pero también aquí es preciso leer con atención, pues su análisis da por sentado que el contexto de las supuestas “sociedades postseculares” seguirá su curso secularizante.⁵⁴ Y acaso sea esta convicción la que explica el interés actual de Habermas por las tradiciones religiosas, y especialmente por la tradición judeocristiana, ya que en el contexto de una secularización que con su avance sigue minando fuentes de motivación ética y de acción solidaria, es decir, debilitando la fortaleza de la razón práctica para cumplir su misión, las

⁵² Sobre ello pueden verse por ejemplo los conocidos estudios de José Casanova.

⁵³ Digo „popularizar“ porque el término ya había sido usado antes que apareciera en los textos de Habermas. Ver por ejemplo. Eugon Biser, *Glaubensprognose: Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Styria Verlag, Graz 1991.

⁵⁴ Cf. Jürgen Habermas, “Der Riss der Sprachlosigkeit”, en *Frankfurter Rundschau*, del 16 de octubre de 2001, página 18. Ver también su obra: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2005. Para una discusión más amplia del tema de la secularización hoy ver, entre otros: Hans Joas/ Klaus Wiegandt (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer Verlag, Frankfurt/M 2007; Hans Joas, “Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen”, en Karl Kardinal Lehmann (Hrsg.) *Weltreligionen. Verstehen, Verständigung, Verantwortung*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt/M/Leipzig 2009, páginas 19-38; y Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007. De interés son también las obras: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985; y Klaus Dethloff, Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal, Friedrich Wolfram (Hrsg.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Parerga Verlag, Berlin 2004.

tradiciones religiosas se presentan como una referencia necesaria para mantener viva en las sociedades modernas al menos la pregunta por “la conciencia de lo que falta.”⁵⁵

En este punto sería interesante sin duda intercalar un inciso para discutir la cuestión de si en la visión de Habermas de las tradiciones religiosas éstas no se comprenden más que como “recursos” con potenciales semánticos para movilizar la conciencia ética y política en vistas a su compromiso con una sociedad solidaria. Lo que significaría que en su visión no sólo se dialoga con las tradiciones religiosas desde una perspectiva “instrumental”, por decirlo así; sino que se deja fuera de consideración el sentido soteriológico, salvífico, que, para una tradición como la cristiana, por ejemplo, es fundamental y que no podría ser soslayado sin más de una discusión en la esfera pública. Pero como no es tema de nuestra ponencia discutir la relación de Habermas con las tradiciones religiosas ni siquiera su concepción de “postsecularismo”, podemos prescindir aquí de ese inciso y volver a la pregunta antes planteada. He mencionado su perspectiva porque se recurre a ella en la “Justificación” del tema del congreso y porque puede ayudar a ilustrar por contraste la respuesta que sigue.⁵⁶

Desde el lugar de partida que he esbozado mi respuesta apunta a la consideración de una alternativa más “enterada” que, en resumen, trata de hacer valer lo siguiente: Desde la memoria “enterada” de una humanidad que, a pesar de los conflictos que la desgarran, reivindica la interculturalidad e interreligiosidad como cualidades que han redimensionado siempre su historia y sin las cuales, por tanto, su diversidad, a pesar de la celebración retórica de que hoy es objeto en organismos internacionales, no sería más que un concepto hueco o mutilado, esto es, inútil para “ser y estar enterados” en y de humanidad; desde esa perspectiva, repito, no me parece legítimo dibujar el futuro de la convivencia humana a nivel planetario presuponiendo

⁵⁵ Jürgen Habermas, “Ein Bewußte von dem, was fehlt”, en: Michael Reder und Josef Schmidt (Hrsg.), *Ein Bewußte von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2008, páginas 26 y sgs.

⁵⁶ Sobre el significado de la religión en la obra de Habermas pueden consultarse, entre otras, las obras siguientes: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal(Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Passagen Verlag, Wien 2007; y Franz Gruber/Klaus Viertbauer(Hrsg.), *Habermas und die Religion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2017. Y en concreto para su concepto de postsecularismo: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Campus Verlag, Frankfurt/M. 2015.

que el horizonte de lo que se ha llamado “la opción secular”⁵⁷ se ha convertido en una especie de destino inevitable para la marcha del curso del mundo en su totalidad y que representa, por lo mismo, el trasfondo formal normativo desde el que deben discernirse los reclamos de inclusión de la pluralidad cultural y religiosa de la humanidad.

Y es que desde la perspectiva de ese otro lugar de partida donde situamos nuestra meditación, lo primero que salta a la vista es la unilateralidad de ese tipo de discurso moderno. Dicho de otro modo: Lo legítimo es reclamar un cambio de perspectiva para poder ver que el problema de fondo no es la inclusión y la tolerancia liberal de las “diferencias” en las esferas públicas de sociedades política e institucionalmente estructuradas por la lógica de la modernidad, y ello ni siquiera en el caso favorable de que esa integración sea amplia, “postsecular”, y reparta más equitativamente el peso de las justificaciones debidas (como ha planteado Habermas)⁵⁸; sino que más bien se trata de la aceptación de que esas llamadas “diferencias” son universos con capacidad para repercutir en los fundamentos mismos de todo orden donde participen. Así:

Vivir juntos en una convivencia que incluye o integra las diferencias en un orden que les da margen para vivir, que las “localiza”, pero sin dejarse “localizar” por lo que integra, esa convivencia no es el desafío. Es una trampa. La convivencia que nos desafía de verdad es aquella en la que el vivir juntos redimensiona las bases, digamos, del “contrato social” que sirve de marco referencial, y va así más allá de lo político.

Pero para comprenderlo y practicarlo en esta otra perspectiva es necesario, en la línea de lo dicho más arriba sobre la contingencia, tomar conciencia precisamente de que no sólo las “diferencias no modernas” son contingentes sino también el orden del secularismo y sus identidades modernas.

Si se quisiera sin embargo mantener el discurso del reclamo de la inclusión, se debería, por tanto, aclarar al menos que el marco de la sociedad incluyente o su “contrato social” vigente y hegemónico también puede y debe estar abierto a que se redimensionen sus puntos referenciales,

⁵⁷ Ver la bibliografía citada en la nota 14.

⁵⁸ Ver las obras de Jürgen Habermas citadas en la nota 14

es decir, reconocer que ese marco es reversible en sus postulados fundamentales y no sólo en sus adornos periféricos.

Permitan que ilustre esta visión alternativa con una pregunta algo “retórica”: ¿Qué significaría para la sociedad colombiana que se precia de moderna y secular no sólo incluir en su “contrato social”, sino abrirlo a la convivencia participativa con sus pueblos originarios y afrocolombianos? No lo sé con la certeza racional cartesiana, clara y distinta; pero con la inteligencia del amor y de la compasión, reclamada por ciento tanto por pensadores seculares e incluso ateos como convencidos creyentes⁵⁹, me puedo imaginar que la convivencia con pueblos a los que nunca les ha interesado ser seculares ni modernos al estilo europeo porque están sostenidos y se sostienen por la búsqueda esperanzada de un “Buen Vivir”⁶⁰ donde política y cosmología van de la mano, esto es, la convivencia con culturas que no han roto los lazos de comunicación de la vida humana con lo infinito, con la transcendencia y lo sagrado, llevaría a cuestionar, vale decir, a reconocer como contingentes, al menos cuatro presupuestos que dan sentido al orden dominante de la sociedad colombiana moderna; presupuestos que, por lo demás, evidencian su lugar en la civilización occidental hegemónica. Los nombro muy brevemente:

1. Un presupuesto cosmológico, quiero decir, suponer la sanción de una radical diferencia entre cultura y naturaleza para consolidar un desarraigo cosmológico que se expresa entre otras cosas

⁵⁹ Recordemos, entre otros, en filósofos como Walter Benjamin, pero sobre todo en la ética que se desprende de los planteamientos de teólogos como Johann B. Metz o Jon Sobrino. En esta misma línea se podría ver igualmente la “ethica cordis” propuesta por Adela Cortina: *Ética de la razón cordial*, Editorial Nobel, Oviedo 2007.

⁶⁰ De la amplia bibliografía existente sobre el “Buen Vivir” recordemos aquí: Alberto Acosta, “El Buen Vivir o sumak kawsay –Una oportunidad para construir otros mundos”, en dialogue4change (Hrsg.) *Questioning development/ Repenser le développement/ Repensar el desarrollo/ Entwicklung neu Denken*, Brot für Alle, Bern 2015, páginas 9-16; Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Hrsg.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito 2009; David Cortez, “Genealogía del “Buen Vivir” en la constitución ecuatoriana”, en: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom Gutem Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Verlag Mainz, Aachen 2010, páginas 227-248; Josef Estermann, „Zivilisationskrise und das Gute Leben. Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modells aufgrund des andinen Allin Kawsay / Suma Qamaña“, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 63(2013)19-48; y François Houtart, “El concepto de SUMAK KAWSAY (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 61(2012)35-58. Para un análisis y valoración de los diferentes enfoques sobre el “Buen Vivir” véase Pablo Mella, *Ética del postdesarrollo*, Centro Bonó, Santo Domingo 2015.

en la sustitución del cosmos por un mundo físico destranscendentalizado y a merced de la acción del hombre. De donde sigue:

2. Un presupuesto antropológico, quiero decir, suponer que el tipo humano paradigmático es el que encarna el arraigo antropocéntrico e individualista en el mundo en clave de dominación y apropiación; un tipo humano que cuanto más crece tanto más empobrece no sólo su posibilidad de comunicación orgánica con el cosmos sino también con sus semejantes. A la pérdida de la cosmología se une así la fractura de la conciencia de la comunidad o, si se quiere, de la pertenencia común en la unidad del género humano.

Permitan interrumpir un momento la enumeración para hacer notar lo ajeno, es más, lo incomprensible incluso que tiene que resultar el horizonte de realidad de estos dos primeros presupuestos para otros colombianos que con el pueblo nasa dicen que “corazón y tierra son un mismo ser” o con la fe cristiana confiesan un Dios que ha comunicado la vida a su creación para que ésta sea un lugar de salvación de la vida, y no un mercado de ídolos sedientos de la sangre de las víctimas. Pero sigo:

3. Un presupuesto político que se concretiza en la concepción de un Estado que, situado más allá del pluralismo de las identidades, bien sean éstas sociales, políticas, culturales o religiosas, se arroga la definición de la llamada esfera pública y trazar así las fronteras entre lo que se debe considerar público o privado. Debe considerarse además que la política aquí privilegia el vínculo con lo económico. Lo que, dicho sea de pasada como otra ilustración puntual de la unilateralidad discriminatoria frente a otras identidades, contradice la visión mencionada del “Buen Vivir” en la que la política es manifestación de un orden más integral y fundamental.

4. Un presupuesto epistemológico que se puede resumir en la aceptación de que la ciencia occidental, en la versión hegemónica de sus saberes analíticos y experimentales, detenta el monopolio de las explicaciones racionales del mundo y de los asuntos humanos; y de que es ella en consecuencia la que debe constituir el centro de articulación de la investigación y enseñanza en la sociedad colombiana moderna. Pero vuelvo a mi pregunta “retórica”:

Como decía, con esa pregunta sobre el diálogo de la Colombia que ha apostado seguir el camino de la Europa modera, camino que ya Max Weber calificó de “especial” visto a escala mundial⁶¹, con la pluralidad que, quiera o no la habita, quería simplemente ilustrar la dirección en la que va mi propuesta. Y espero que al menos haya quedado claro la importancia que en mi alternativa tiene la idea de que todo reclamo de inclusión o, mejor dicho, de convivencia participativa entre identidades diferentes tiene que plantearse desde la conciencia de que *también* lo hegemónico es contingente y que está *también* obligado a justificarse ante la alteridad de los que considera como otros. Mas detengamos aquí nuestras consideraciones para una meditación sobre “los desafíos de Babel” desde un lugar con memoria “enterada” y pasemos a un breve reflexión final.

4. Reflexión final

Aunque titulo este punto “reflexión final”, porque con él cierro mi ponencia, se trata aquí de ofrecer todavía algunas consideraciones más que, al menos a mi juicio, nos pueden ayudar a continuar la meditación que he propuesto sobre “los desafíos de Babel”. En este sentido, pues, me gustaría, para terminar, llamar la atención de ustedes sobre estos momentos:

Primero: Acompañar la reflexión sobre desafíos como el postsecularismo, el pluralismo o la democracia con una “composición de lugar” que haga presente también que la Babel que hoy nos desafía es una Babel que, por otra parte, habla un lenguaje unívoco, el lenguaje del capital y que siguiendo la lógica de ese lenguaje extiende por el mundo una civilización materialista que, según el duro juicio del filósofo jesuita Ignacio Ellacuría, lo peor no es su materialismo sino que es una civilización que difunde el mal común y hace malo al ser humano.⁶² Si tenemos esto en cuenta, ¿no sería entonces un desafío fundamental de hoy, seamos seculares o postseculares, vivir y pensar de manera que interrumamos en nuestra persona y en nuestro medio la corriente que difunde el mal común?

⁶¹ Cf. Max Weber, “Vorbemerkung”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1988, páginas 1 y sgs.

⁶² Cf. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador 2000. páginas 233 y sgs; y su estudio “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, 2001, páginas 447 y sgs.

Segundo: Suponiendo que en una Babel semejante el tacto del dinero hace que los ídolos nos sean más próximos que la emoción de la santificación de la vida, ¿no sería entonces otro de los desafíos fundamentales desenmascarar la ocupación idolátrica de la vida y la libertad humanas y mostrar caminos de liberación para el sentido y las cuestiones últimas de la vida y la convivencia humanas? Y

Tercero: Pero si la cercanía de los ídolos, volviendo a la idea de la primera cita de Dante con la que comenzaba, encuentra su otra cara en el olvido de algún don original o, si se quiere, en la lejanía de la fuente de vida que desequilibra la finitud humana al sembrar en ella la esperanza de una vida en plenitud, ¿no sería entonces otro desafío fundamental en la Babel de hoy fomentar un diálogo intercultural e interreligioso que nos permita caminar hacia la restitución de los lazos de comunicación con la esperanza?

En resumen: creo que, en definitiva, el desafío crucial se puede leer todavía en las profundas palabras de José María Arguedas cuando preguntaba a un amigo: “¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos?”.⁶³

Y si vinculamos la pregunta de Arguedas con la respuesta de Kant a una de sus famosas tres preguntas, a saber, la pregunta por lo que podemos esperar⁶⁴, podremos ver ahí que también se nos indica camino prometedor para la participación de las identidades religiosas en el mundo de hoy como testigos de “la gran esperanza” que siente el corazón humano y que lo emociona para ser no sólo conocedor de la esperanza sino practicante de ella.

Una Babel esperanzada en lo que se le ha prometido como fin último al ser humano se entenderá por más allá de todas sus diferencias y nos podrá en camino hacia el único “post” que como humanos nos debe preocupar el “post” de la *postbarbarie*.

⁶³ José María Arguedas, ¿Último diario?, en *Obras Completas*, Tomo V, Editorial Horizonte, Lima 1983, página 197.

⁶⁴ Cf. Immanuel Kant, *Logik*, en *Werke in zwölf Bänden*, tomo VI, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1968, página 448.

EL PAPEL DE LAS RELIGIONES EN UNA SOCIEDAD POST-SECULAR

Gerardo Remolina Vargas, S.J.

Introducción

Vivimos en la era del “post”. Es el tiempo de la post-verdad, de la post-metafísica, del post-cristianismo, del post-conflicto, y también de la post-secularidad. Estos calificativos que expresan lo que de alguna manera vive nuestra sociedad, nos obligan, - o al menos nos permiten - replantearnos los temas de la verdad, de la metafísica, del cristianismo, del conflicto, y también de la secularidad. En la presente exposición abordaré el tema de la secularidad y la forma como las religiones deberían desempeñarse en una sociedad post-secular.

1. RELIGIÓN Y RITUALES

La sección de “Deportes” del diario el TIEMPO, el de mayor circulación en Colombia, traía en su edición del domingo de Pascua del presente año (16 de abril de 2017), el siguiente título en su gran portada: *“El fútbol es una religión”*. Y ofrecía el excelente artículo de Pablo Romero - redactor del rotativo- titulado “Fútbol, devoción de fieles con pasión, fe y esperanza. - Los hinchas profesan por su club un amor espiritual: adoran a sus ídolos y rezan por el gol.”

El artículo es una fenomenología periodística de la realidad que vivimos casi cotidianamente, no solo en los estadios, sino a través de la televisión, de la radio, de las revistas y periódicos: es la descripción de los símbolos y ritos de esa pasión universal, de sus cultos, de sus creencias, de sus oraciones, de sus agüeros y de sus dioses. Porque, con razón, afirma el artículo:

No puede existir religión sin un dios. Y en el fútbol, ese Mesías se traduce en el ídolo que puede guiar al equipo a alcanzar la gloria, ese futbolista superior que encarna la capacidad suprema para hacer posible lo imposible. - Por eso algunos fervorosos crearon una iglesia que llamaron maradoniana, donde se le rinde culto a ese mesías.

Fenómenos semejantes de devoción incondicional, de fe, de esperanza y de adoración, de rituales y cultos, se han dado en partidos políticos como en el “Nacionalsocialismo” de Adolfo Hitler, en el “Partido Nacional Fascista” de Benito Mussolini y, quizá también hoy en el “Partido Comunista de Corea del Norte” de Kim Jong-un.

Surge, entonces, la pregunta: ¿En estos fenómenos, ya sean políticos o culturales, como el fútbol y la política o, como la música y el arte, se trata de una “sacralización” de lo mundano o secular (*saeculum*), o de una secularización de lo sagrado (*sacrum*)? Por ello es importante clarificar, en primer lugar, el concepto de Religión que emplearé en la presente ponencia, para precisar a qué religiones me refiero cuando hablo de “El papel de las religiones en una sociedad post-secular.” Igualmente será necesario precisar el sentido que daré a los términos de sacralización y secularización, así como al de post-secularidad.

¿En qué consiste propiamente la religión, de la que la secularización parece ser su polo dialéctico? ¿Se puede definir la religión a partir de la pasión colectiva que se siente por algo o por alguien, por un partido o por una causa, por un líder? ¿Son los símbolos y los rituales, las creencias y las doctrinas las que definen la realidad que denominamos religión?

2. RELIGIÓN Y EXPERIENCIA DE DIOS

No resulta fácil precisar el concepto, o mejor, la noción de religión, si se considera la inmensa variedad de creencias, ritos y conductas de la vida humana que, a lo largo de los siglos y de las culturas, han hecho y hacen relación a una realidad que de alguna manera nos supera y a la cual nos adherimos con inmenso fervor y entusiasmo porque nos atrae y nos cautiva; o a la que veneramos y tememos, porque su fuerza se nos impone y nos domina. De todas maneras, echando mano de las diversas ciencias de la religión (antropología, psicología, fenomenología e historia) me parece que podemos asumir con Joachim Wach (1898-1955), en su obra “Historia comparada de las Religiones”, disciplina de la que fue profesor en las universidades de Leipzig y Chicago, cuatro criterios que caracterizarían una auténtica experiencia religiosa:

1) El primer criterio consiste en que la experiencia religiosa se refiere a la “*Realidad Última que todo lo condiciona y envuelve*”. Y por Realidad última se entiende lo que condiciona y está a la base de todo lo real. Por eso la experiencia de algo finito, así nos atraiga y nos cautive de modo irresistible (como puede ser la poesía, la música, el fútbol, o una causa política) no es más que una experiencia pseudo religiosa. Solo puede hablarse de experiencia religiosa cuando se trata de lo Trascendente e Infinito.

2) El segundo criterio consiste en que la religión se concibe como una *respuesta de todo el ser del hombre a la Realidad última*. En la experiencia religiosa todo el ser de la persona es puesto en cuestión; toda nuestra realidad es interpelada: nuestro conocimiento, nuestra voluntad, nuestra afectividad y nuestra acción.

3) El tercer criterio es el de la *intensidad de la experiencia*. Pero esta intensidad no se refiere únicamente a la fuerza emotiva o sentimental de la experiencia, sino principalmente al grado de significación que conlleva y que subordina cualitativamente todo lo demás. No es una intensidad cuantitativa, sino *cualitativa*.

4) El cuarto criterio es el de la acción. La experiencia religiosa no solo es un encuentro con la Realidad Última, sino una *interpelación a todo el ser humano*, un imperativo que lo lleva necesariamente a actuar en la transformación de sí mismo y del mundo en el que vive.

La “Realidad Última”, a la cual nos referimos, ha tenido diversas denominaciones en la historia de la humanidad. Ha recibido el nombre de “Misterio”, entendido no como un “enigma” irresoluble, sino como aquello que desborda totalmente nuestra capacidad cognoscitiva: un exceso de inteligibilidad, así como la luz directa del sol excede sobremanera nuestra capacidad visual. Ha recibido el nombre de “Absoluto”, porque él no depende de nada y todo depende de él. Ha recibido el nombre de “Trascendencia” (con mayúscula), porque ella está en, y más allá, de toda realidad: infinitamente trascendente e infinitamente inmanente; algo que lo envuelve todo por fuera y lo penetra por dentro (es el *das Um-greifende*, de Karl Jaspers), a la manera de una esponja en el fondo del océano: el mar la envuelve y la empapa. A la Realidad Última se le ha dado también el nombre de “Dios”, y muchos otros nombres más.

Pero “dios” no es un nombre propio, sino un nombre común⁶⁵ que cobija innumerables concepciones e imágenes. En la historia de la humanidad ha habido, y hay, innumerables dioses. Por eso, al hablar de Dios, debemos precisar de qué Dios estamos hablando. En esta exposición al hablar de Dios me referiré exclusivamente a la Realidad Absoluta, o Trascendencia (con mayúscula).

Pero hay otro nombre que cobija también una gama muy amplia de variedades: es el nombre de “lo divino” (*das Heilige*) o “lo sagrado”; este expresa lo que vivimos o experimentamos como

⁶⁵ Véase David Bentley Hart, *The experience of God. Being, Consciousness, Bliss*. Yale University Press, New Haven and London, 2013, p. 13 y ss.

“extraordinario” -fuera de lo ordinario- y que se relaciona con algo cualitativamente superior a nosotros mismos: algo que nos supera y estremece y al mismo tiempo nos fascina.

Es algo ontológicamente superior a cualquiera realidad “intramundana” y a cualquiera experiencia común y corriente del ser humano. Con lo sagrado se revelan dos niveles cualitativamente diferentes de realidad: de una parte lo inmanente (o *profano*), es decir, lo mundano o *secular*, lo que pertenece al “*saeculum*”; y de otra parte, lo que trasciende al tiempo y al espacio: lo *sagrado* (o *sacrum*).

La categoría de lo sagrado, como la explica Rudolf Otto en su clásica obra “Lo Santo”, no se reduce a una perfección moral, a lo bueno, sino que contiene, además, un excedente de significación ontológica, es decir, relativa al ser, “es algo que exige incomparable respeto, algo que debe ser reconocido como el valor más valioso posible”, por encima de todos los conceptos. Lo sagrado afecta la existencia de todo lo que entra en contacto con él y crea un «ámbito», un campo significativo u orden de realidad en el que se inscriben diversos elementos que reciben de él su significado: los símbolos, los mitos, las doctrinas, los ritos, los objetos y las prácticas religiosas como la oración y los sacrificios, por los cuales algo se convierte en sagrado (*sacrum-fieri*). Las religiones se mueven en ese ámbito de lo sagrado; él constituye la vida y las prácticas religiosas.⁶⁶

“Sin embargo, lo sagrado no dice necesariamente relación a Dios o a lo santo (*das Heilige*) en sentido estricto, sino que dice también relación a todo aquello que se considera absolutamente “inviolable” y que exige un respeto incondicional como, por ejemplo, la vida humana y ciertos valores, derechos y deberes calificados de “sagrados”.⁶⁷ ¿Son realidades humanas que se han “sacralizado”?

La experiencia religiosa de lo “Absoluto” y “Trascendente” que, como vimos, interpela radicalmente a la totalidad del ser humano: su conocimiento, su voluntad, su afectividad y su acción, se traduce en un imperativo de transformación de sí mismo y del mundo. Esto ha

⁶⁶ Véase, Remolina Vargas Gerardo, *Los fundamentos de una ilusión*, Editorial Javeriana, 2016, p.232.

⁶⁷ “Porque como lo ha demostrado Otto, como lo había ya propuesto Durkheim y, como al fin y al cabo todas las cosas son iguales, también lo había postulado Bergson, una religión no es más que un camino hacia lo sagrado, para acceder a él, para regresar a él, para vivir en él, y para no morir a él. Lo sagrado subsume la religión. Y si toda religión es religión de lo sagrado, no obstante lo sagrado no es monopolizado por las religiones. Hay un sagrado no religioso”. Henri Deroche, “*Sciences des Religions et théologie chrétienne*”, en: “Bilan de la Théologie du XXe siècle”, vol. 1, p.240 (ib.). Traducción personal.

conducido en determinadas épocas y culturas a transferir esas mismas características de totalidad y de absoluto a la concepción y acción del ser religioso en el mundo en el cual actúa y se desarrolla.

Según comenta Charles Taylor⁶⁸, en algunas épocas y sociedades el ámbito de lo sagrado se expandió de tal manera que llegó a abarcar prácticamente todas las esferas de la vida social: económicas, políticas, culturales, educativas, profesionales, éticas y recreativas. La religión daba autoritativamente las prescripciones y normas de conducta que eran transmitidas ordinariamente por los representantes oficiales de las religiones y eran obedecidas prácticamente sin cuestionamiento alguno. Los tiempos estaban regulados por las fiestas religiosas y los lugares sagrados, los santuarios y las peregrinaciones fueron determinando los caminos y aun la misma geografía. La religión administraba lo sagrado y también lo profano, organizaba el universo, la sociedad, y la vida íntima, hasta la sexualidad y las comidas. Muchas de estas prescripciones morales no eran más que la “sacralización” de concepciones y costumbres de un determinado pueblo, época y cultura a las que había que darles el sustento de una autoridad religiosa, porque todo se había “sacralizado”.

En lo que toca al mundo de lo político, en las culturas antiguas la autoridad de los grandes imperios y dinastías, de las monarquías y burocracias reales, se fundamentaba en lo divino. Según lo anota Jürgen Habermas, “Lo político” en los imperios antiguos estuvo marcado por una tensión ambivalente entre poderes religiosos y políticos. Y aunque la creencia en la legitimidad respaldada religiosamente también puede ser manipulada, nunca está del todo a disposición del soberano. Este precario equilibrio puede estudiarse a profundidad en el Medioevo europeo en las relaciones entre el emperador y el papa. (...) La autoridad de los soberanos era legitimada por un cierto poder religioso.⁶⁹ La “Cristiandad” fue un ejemplo clarísimo de esta expansión e invasión de lo sagrado en el mundo de lo profano.

Hoy, en contraste con la “sacralización”, los principios y las normas del actuar de la mayoría de los países occidentales se rigen por la racionalidad de cada una de las esferas de la vida social;

⁶⁸ cfr. Charles Taylor “*A Secular Age*”, The Belknap of Harvard University Press (2007), p.2

⁶⁹ cfr. Jürgen Habermas, *The political- The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, en Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor y Cornel West, *The power of religion in the public sphere*, Edited and introduced by Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007, 2011, p.19. En adelante las citas textuales que aparecerán en esta ponencia son traducción personal.

es la época de la “secularización” en la que dichas esferas han recuperado su autonomía con relación al ámbito o mundo de lo sagrado.

3. SECULARIZACIÓN, UN PROCESO DE SIGLOS

Aunque la secularización ha sido un proceso de siglos, a mi manera de ver, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la sociedad occidental ha visto acentuarse el proceso de “secularización” por una toma de conciencia más clara y precisa de la realidad y naturaleza de este hecho social, a saber, de la desacralización de la naturaleza, de la política y de los valores humanos. El libro del sociólogo americano Harvey Cox, titulado “La ciudad secular” (1965), así como su obra “La revolución de Dios y la responsabilidad del hombre” (1966), fijaron la atención sobre una realidad que venía acentuándose en las últimas décadas y que se refería a la concepción de Dios y a su relación con el ser humano y con el mundo (designado a este de manera amplia con el nombre de siglo o *saeculum*).

A este acentuarse del proceso de secularización en el siglo XX contribuyeron, sin duda alguna, el predominio del pensamiento marxista tanto en la esfera política como académica (filosófica y sociológica), y su referencia a los planteamientos de Feuerbach y de Nietzsche con su proclama de la “muerte de Dios”. De otra parte, autores como el arzobispo anglicano John A. Robinson con su libro “Sincero para con Dios” (1963), así como el teólogo alemán Paul Tillich con su “Teología sistemática” (1968) se replantearon la concepción de Dios y su relación de doble vía con el mundo y con el hombre. “Dios más allá de Dios” (“*God over God*”) y Dios como “nuestro último interés” (“*our ultimate concern*”) de alguna manera, parecen haber despojado a Dios de su aura sacral y haberlo puesto al alcance del hombre. Otras obras, como “El significado secular del evangelio” (1968) del teólogo Paul M. van Buren, hicieron repensar el cristianismo desde la perspectiva secular. En estas obras, y en general en el pensamiento contemporáneo, flota la conciencia de que tanto el ser humano como la realidad mundana o secular han adquirido su “adulterz” o “mayoría de edad” y han recuperado su autonomía con relación al prolongado poder y tutelaje religioso.

Sus raíces venían, desde luego, de más atrás: Ya la “Ilustración”, encabezada por Kant y su consigna de “*atrévete a pensar*”, lo mismo que su obra “La religión dentro de los límites de la

mera razón” (1793), habían puesto las bases modernas de la secularización. Igualmente, la revolución francesa (1789-1799) al entronizar en el altar de la cultura occidental a la “diosa razón” en la catedral de Notre Dame, y proclamar la consigna de “*libertad, igualdad y fraternidad*”, había llevado la secularización del mundo académico al mundo de lo político.

Esta adultez y autonomía la reconoció incluso el mismo Concilio Vaticano II (1962 a 1965) pronunciándose a este propósito con las siguientes palabras:

Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una vinculación excesivamente estrecha entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad terrena 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 autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador.”⁷⁰ “En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene una enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano.”⁷¹

4. SECULARIZACIÓN O LAICIDAD DEL ESTADO MODERNO

4.1 Supresión del nombre de Dios de la Carta Fundamental de los estados

Con el crecimiento de esta conciencia, y con la clara voluntad de afirmar su autonomía, muchos de los estados occidentales han suprimido de sus “Constituciones”, o cartas fundamentales, el nombre de Dios como origen y fundamento de su poder y autoridad, y han trasladado el origen y fuente de esa autoridad al pueblo, o *laos*, proclamando así su *laicidad* o secularismo. Es el pueblo soberano, libre de todo influjo y tutela religiosa, quien debe decidir democráticamente sobre su forma de vida y de sus instituciones; es el pueblo el que da no solo la legitimidad, sino también la legalidad al estado. Consecuencia lógica e inmediata de esta concepción ha sido, desde luego, la búsqueda efectiva de la separación entre la Iglesia y el estado; entre la religión

⁷⁰ Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el Mundo actual*, La justa autonomía de la realidad terrena, No. 36. donde se explica ampliamente el sentido de esta autonomía.

⁷¹ *Ibid.* No. 5

y la política. Pero en algunos países esta separación ha pretendido ir más allá del ámbito de *lo estatal* al ámbito de *lo público*.

4.2 Supresión de signos y símbolos religiosos

En la mayoría de los países occidentales que profesan una “democracia moderna”, el proceso de secularización se ha hecho manifiesto de una manera más sensible al procurar confinar la religión al ámbito de lo estrictamente “privado” y proscribir de la esfera pública, sobre todo estatal, incluso los signos o símbolos religiosos. Así, por ejemplo, en países de larga tradición cristiana, como en España, Francia e Italia, y en algunos países latinoamericanos como en Colombia, se han promovido, desde el punto de vista legislativo, corrientes orientadas a hacer desaparecer el crucifijo de las escuelas y colegios del estado, y desde luego de las diversas instituciones oficiales. En nuestro país, la presencia del crucifijo en la sede de la Corte Suprema de Justicia y en los estrados judiciales fue, recientemente, objeto de fuerte controversia. Se argumentaba que en un país constitucionalmente no-confesional, más aún, laico, se viola la libertad o al menos la sensibilidad de conciencia de los ciudadanos al venerar en dichos sitios signos o símbolos que no son aceptados por todos y hasta rechazados por muchos.

Es bien conocido el arduo debate legislativo que se ha presentado en diversos países europeos como España, Francia, Bélgica, Holanda y otros, acerca de la prohibición de portar el “velo islámico” o “hiyab” (que cubre la cabeza) en los espacios públicos: en calles, escuelas, medios de transporte, sitios de trabajo, etc., o en el ejercicio de una profesión o servicio como el de profesor, de médico, etc. y recientemente la prohibición de usar en las playas el burkini (que cubre los brazos, las piernas y la cabeza de las mujeres). Aunque las motivaciones de estas prohibiciones son muy variadas, y a veces ambiguas, como proteger la cultura de un país, su seguridad contra el terrorismo, o defender a la mujer de imposiciones culturales que se interpretan como machistas, es suficientemente claro que el aspecto religioso atraviesa estos debates en una u otra forma.

El 14 de marzo de 2017, por ejemplo, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea declaró en Luxemburgo que el que una empresa prohíba "el uso visible de cualquier signo político, filosófico o religioso" no "constituye una discriminación directa" y, por lo tanto, es acorde con las leyes europeas”. Y el texto explica que “el concepto de religión cubre tanto el hecho de tener convicciones religiosas como la libertad de las personas de manifestar públicamente dichas

convicciones”. Para algunos, con dicha decisión, “la alta corte busca intentar acomodar el principio de equidad y el concepto de secularismo, como es entendido en algunos países. Entonces, prohibir cualquier tipo de signo religioso, como una kipá judía o un pañuelo islámico, por ejemplo, está bien, pues hace parte de la neutralidad. La decisión no es específica sobre una religión particular.”⁷²

4.3 Exclusión y presencia de actividades religiosas en instituciones y lugares públicos

Pero más allá de la prohibición del uso de signos y símbolos religiosos hay corrientes que buscan suprimir, o al menos cuestionar, en nombre de la secularidad o laicidad del estado, el apoyo y la realización de determinados programas, o actividades religiosas en instituciones o lugares públicos. Tal es el caso, por ejemplo, del reciente debate llevado a cabo en España (marzo de 2017) sobre la transmisión de la Misa dominical en la Televisión pública. Según informe de Google⁷³, “La polémica tiene nombre bíblico: *El Día del Señor*. El Boletín Oficial de las Cortes publicó la semana pasada una iniciativa de «Unidos Podemos» pidiendo que se elimine de la [cadena] 2 el programa dominical que emite la misa católica. «Defendemos la libertad religiosa, [dice el líder de “Podemos Unidos”] pero en un país aconfesional, y laico, según las sentencias del Tribunal Constitucional, quizás la televisión pública no sea el espacio más sensato para que se lleven a cabo ritos religiosos de cualquier tipo», (...) «Creo que eso tiene más que ver con un país del siglo XXI»”.

La pregunta surgió, entonces: ¿Un Estado aconfesional, es decir, laico, puede emitir programas religiosos? ¿Se prima en los medios públicos a una determinada religión, como, por ejemplo, la católica, frente a otras confesiones religiosas como la musulmana o la judía? La pregunta, necesariamente, tiene respuestas contradictorias.

Los defensores de programas religiosos de culto arguyen que la religión en algunos países es no solamente un elemento de su cultura, con raíces históricas extraordinariamente fuertes, sino que constituye de hecho “grupos sociales significativos” a los que el estado no puede negarles determinados servicios públicos. Se argumenta, además, que una “rígida concepción” de la

⁷² Véase Sandra Ramírez Carreño, *Otra batalla perdida del velo islámico en Europa*, diario colombiano EL TIEMPO, 19 de marzo de 2017.

⁷³ Véase en Google “*Podemos abre el debate sobre la emisión de misas en la televisión pública*”.

neutralidad religiosa puede llevar a “confundir la neutralidad del Estado con un laicismo neutralizador.” Y se urge la pregunta: “¿Debe la televisión pública, por coherencia, eliminar de su parrilla deportes mayoritarios como el fútbol? ¿Puede, por amor de la neutralidad, eliminar el fútbol a favor del hockey?”⁷⁴

En Colombia, la próxima visita del Papa Francisco ha provocado en algunas personas un cuestionamiento sobre temas semejantes. “No está bien –afirma Juan Pablo Calvás en su columna del diario colombiano EL TIEMPO, el 13 de marzo de 2017 que en un país laico como Colombia, la visita del Papa se anuncie en tremenda rueda de prensa en la que aparecen hombro a hombro los altos jefes de la Iglesia y el Presidente de la República.” Y más adelante decía:

Esperemos que no se esté planeando desde ya, en los cuarteles de la televisión pública, la transmisión de los cinco días de la visita del Papa a través de Señal Institucional y la Radio Nacional. Sería una falta de respeto con el país laico que los canales públicos y los recursos públicos se vayan a utilizar para un viaje propagandístico de la Iglesia católica.⁷⁵

5. REGRESO DE LAS RELIGIONES AL PODER POLÍTICO

Pero hay también situaciones contrastantes. En algunos países, como Alemania e Italia, para poner tan solo dos ejemplos, han existido y existen partidos “demo-cristianos”, que en varias

⁷⁴ Véase en Google Rafael Navarro-Valls en “La polémica de la Misa televisada en España”.

⁷⁵ Nótese al respecto, que el exPresidente del Tribunal Eclesiástico de Bogotá, Monseñor Libardo Ramírez, Obispo emérito de Garzón (Huila), en una serie de cuatro artículos publicados en el periódico colombiano EL NUEVO SIGLO sobre “*Lo que dice y no dice a Constitución colombiana de 1991*”, precisa que el estado colombiano “No es «confesional» ni «laico» (Nuevo Siglo, 23 de abril de 2017, p. 29). Recuerda allí que si bien en su artículo No. 3 la Constitución afirma que la soberanía reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público”, y no haber dejado el reconocimiento de Dios como “fuente suprema de toda autoridad”, en el Preámbulo de la misma Constitución quedó la invocación a “la protección de Dios”. Sostiene también Monseñor Ramírez que “una cosa es afirmar que se establece un «Estado laico», y, otra, que se haya tenido en cuenta el sano «principio de laicidad» en donde el Estado no asume, directamente un credo religioso. Es de advertir que sobre la afirmación de que «Colombia es un Estado Social de Derecho», hay reconocimiento, en el Art. 1 de la Ley 133 de 1994, que allí se reconoce y defiende constitucionalmente la libertad religiosa y de culto. Se ha precisado también, en esa misma Ley que «ninguna Iglesia o confesión religiosa es ni será oficial o estatal (“aconfesionalidad”). Se afirma allí claramente que el Estado no es ateo, agnóstico o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos». No asume, entonces, el Estado, ninguna confesión religiosa, pero respeta y garantiza el ejercicio de la fe, como ayuda para llegar a cuanto sirva al bien general.” Recuerda, además, que existe un Concordado (ratificado por el Congreso en 1974), “que no es un acto de confesionalidad ni de privilegios frente a otras confesiones, sino reconocimiento de un hecho nacional, que se estima favorable al bien general. No se puede, entonces, pedir que se retiren de lugares públicos signos religiosos, ni impedir que los católicos al asumir cargos públicos se abstengan de expresiones de fe, ni que, al obrar, dejen a un lado su fe.”

ocasiones han sido cabeza de estado. Recientemente en los EE.UU., en el acto de investidura de Donald Trump como Presidente (20 de enero de 2017), intervinieron con oraciones seis líderes religiosos: un cardenal católico, un representante de la Conferencia Nacional de Líderes Hispanos Cristianos (NHCLC); una pastora del Centro Cristiano del Nuevo Destino, un rabino, un pastor de la Asociación Evangelista Billy Graham, y un obispo afroamericano de los Ministerios Internacionales de la Gran Fe. Un día antes, el presidente del Comité de Investidura Presidencial, Tom Barrack, había afirmado en un comunicado, que esos líderes "honrarán el papel vital que la fe religiosa desempeña en nuestra nación multicultural y vibrante". Un día después de la investidura (el 21 de enero) los nuevos presidente y vicepresidente de los EE.UU. asistieron a un servicio religioso en la Catedral Nacional de Washington, con la presencia de "representantes de todos los credos para un momento de oración y hermandad", según afirmó el mismo comunicado.⁷⁶

Pocos días después, el 2 de febrero de 2017, en el Desayuno Nacional de Oración en Washington, el presidente Trump anunció "acabar con uno de los pilares fundamentales que sustentan la estricta separación entre Iglesia y Estado en el país": "Voy a librarme y voy a destruir completamente la Enmienda Johnson -dijo- y voy a permitir que los representantes de la fe hablen de manera libre y sin miedo a represalias."⁷⁷

Por otro lado, en Colombia, en las últimas décadas, ha habido, y hay partidos de inspiración religiosa que por la vía electoral han logrado su representación en instituciones públicas como el Congreso, la Cámara, Asambleas Departamentales y Concejos Municipales. De otra parte, el número de entidades religiosas diferentes de la Iglesia Católica, registradas con personería Jurídica en 2016, de acuerdo con la Base de Datos del Ministerio del Interior, ascendía a 7.105, lo que hace que estas confesiones religiosas constituyan ciertamente un "grupo social significativo". Según algunos analistas, en el país políticamente polarizado con relación al

⁷⁶ Véanse en Google y Wikipedia los detalles de la "Investidura de Trump como presidente de los EE.UU.", el 20 de enero de 2017.

⁷⁷ Silvia AYUSO, "*Trump quiere derribar una barrera en Iglesia y Estado*", El País (España), 2 de febrero de 2017). La enmienda Johnson (1954) "Es una cláusula que estipula que entidades libres de pagar impuestos, como iglesias u organizaciones caritativas, no pueden participar, directa o indirectamente, en ninguna campaña política a favor o en contra de un candidato."

Acuerdo firmado por el Gobierno y las Farc en la Habana, el número de varios millones de votos evangélicos fue decisivo en el triunfo del NO en el plebiscito del 2 de octubre de 2016. Asimismo, en la marcha de protesta del pasado 1º de abril (2017), la presencia de estos grupos fue muy significativa, y también fuertemente cuestionada por la posibilidad de manipulación política de las corrientes religiosas (y de convertirlas en instrumentos de maquinaria electoral). En una columna del periódico colombiano EL TIEMPO, titulada “La Expropiación de Dios” (10 de abril de 2017), el columnista Gabriel Silva Luján afirmaba lo siguiente:

La religión es hoy otra vez el disfraz para que los partidos, los políticos, los terroristas, los dictadores, los opresores, ciertos Estados y los populistas extremistas justifiquen sus aspiraciones de dominación. Como advirtió Marx, la religión en pleno siglo XXI volvió a ser el opio de los pueblos. Un opio que no solo adormece, sino que alimenta la violencia. Los políticos quieren expropiarle a Dios a la gente. Se quieren adueñar de la espiritualidad de las personas para manipularla a su favor. Sin ideas y sin estructuras ideológicas creíbles, muchos líderes se arropan en las banderas de la intolerancia religiosa para lograr alguna resonancia popular. Colombia es un buen ejemplo.

Existe, desde luego, el peligro real de querer convertir a las religiones en una fuerza política (en la lucha por alcanzar el poder del estado) y en un instrumento del mecanismo electoral.

Los escenarios anteriormente descritos ponen de manifiesto que, si bien el proceso de secularización sigue su marcha, existen también hechos que permiten hablar de una época post-secular, en que las religiones cobran de nuevo un lugar protagónico en la sociedad en general, y en el mundo político en particular, y plantean la pregunta de cuál debe ser su papel en esta nueva realidad.

6. UN DEBATE ACADÉMICO

El 22 de octubre de 2009, un evento académico realizado en el histórico Great Hall de la Unión Cooper, en la ciudad de Nueva York, tuvo como protagonistas a Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor y Cornel West, sobre el tema que nos ocupa en este Congreso: *El poder de la*

*Religión en la esfera pública.*⁷⁸ Además de los autores mencionados, estuvo presente también a través de ellos el pensamiento de John Rawls al respecto. Me referiré en particular a las posiciones de Habermas y de Taylor.

6.1 Redefinición radical de lo que es la “esfera pública” (Jürgen Habermas)

Según Habermas, es necesario redefinir radicalmente el concepto de lo público, como algo diferente de lo estatal, de lo económico y de lo familiar, y concebirlo como un *espacio social* en el que los individuos interactúan entre sí como ciudadanos privados, deliberantes acerca del bien común. En este espacio de la política deliberativa, producto del uso público de la razón, tanto de parte de los ciudadanos *religiosos* como *no-religiosos*, la validez la tiene el “mejor argumento”. El “uso público de la razón” es una llave promisoría para explicar cómo el papel propio de la religión en la esfera pública contribuye a una interpretación racional de lo que podemos llamar “*lo político*” (o sistema social) como distinto de “*la política*” (o lucha por el ejercicio del poder) y “*las políticas*” (u objetivos y estrategias de logro social).⁷⁹ Pero es necesario ser conscientes de que los contenidos de declaraciones religiosas deben ser *traducidos* a un lenguaje que sea generalmente accesible, antes de que puedan encontrar su camino hacia las agendas de parlamentos, cortes, o cuerpos administrativos para influir en sus decisiones.⁸⁰

Por otra parte, dado que la religión no ha cedido a la presión de la modernización, es necesario cultivar una *actitud post-secular* que tenga en cuenta la vitalidad de la religión. Pero de allí se sigue la necesidad e importancia de “*traducir*” las intuiciones (*insights*) de las tradiciones religiosas, incorporándolas en una perspectiva filosófica “post-metafísica” que aproveche las fuentes religiosas de sentido y motivación frente a las fuerzas del capitalismo global. El pensamiento religioso debe traducirse, según Habermas, en un lenguaje racional universalmente asequible.

Ya en su intervención titulada *Lo que le falta a la razón* (2007), Habermas había reconocido la importancia del papel que las religiones juegan actualmente, no solo desde el punto de vista político y social, sino también desde el punto de vista del rescate del sentido profundo de lo humano como, por ejemplo, en lo correspondiente al sentido de la vida y de la actividad humana

⁷⁸ Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor y Cornel West, *The power of religion in the public sphere*, Edited and introduced by Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007.

⁷⁹ Cfr. ib. pp. 24 y 25.

⁸⁰ Cfr. ib. p. 26

en general, así como en lo que toca a la efectividad en el cumplimiento de los principios éticos. No basta la razón para movernos a actuar conforme a ella.

Asimismo, en su ponencia titulada *Fundamentos políticos del estado democrático de derecho* (2008), ya Habermas había reconocido los límites de la razón secular y su incapacidad de motivar eficazmente a las sociedades contemporáneas a una solidaridad efectiva y a una real justicia social. Según él, es necesario reconocer su derrota y confesar que algo le falta a la razón dejada a sus propias fuerzas.⁸¹ “Por el contrario, la vida en las comunidades religiosas, si estas no se encierran en dogmatismos y moralismos, ofrece una fuerza de extraordinaria eficacia para superar los individualismos, vivir la solidaridad y la justicia social, con base en el concepto de igual y absoluta dignidad de la persona humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, frente a las patologías de la sociedad contemporánea como el privatismo de los ciudadanos, el predominio de los mercados, la búsqueda del beneficio propio, etc. Pero es necesario que las religiones y el pensamiento postmetafísico se hagan inteligibles a la razón laica. A su vez, la razón laica ha de reconocer a la fe religiosa un estatuto epistémico en el que “no se la tache simplemente de irracional, sino que se le reconozca el merecido calificativo de «razonable».”⁸² En otras palabras, no se puede estigmatizar a las religiones por el hecho de ser tales (es decir, *a priori*), y pretender excluirlas del debate público con calificativos y epítetos denigrantes. En este debate, el poder ha de tenerlo “el mejor argumento”.

Ya Kant, había destacado la importancia de la religión en lo tocante a la efectividad de las conductas éticas cuando en su obra *“La religión dentro de los límites de la mera razón”* (1783), concluye que el ser humano, siendo malo por naturaleza, no tiene individualmente la capacidad de realizar el bien moral y para lograrlo debe contar con la ayuda de Dios como legislador supremo y hacerse miembro de una comunidad ética “Como pueblo de Dios bajo leyes éticas o «iglesia universal», y no simplemente como miembro de una comunidad política bajo «leyes de derecho públicas». Necesita, así, de la ayuda exterior de una religión “universal” (fundada en la mera razón) como condición de posibilidad de realización del bien supremo o sumo bien.”⁸³

⁸¹ Véase Gerardo Remolina Vargas, *Los fundamentos de una Ilusión*, Editorial Javeriana, 2016, p.257

⁸² cfr. Ib. p. 258.

⁸³ cfr. Gerardo Remolina Vargas, op. cit. p. 249

Según Habermas, siguiendo la inspiración de John Rawls, se requieren, entonces, procesos de aprendizaje complementarios. Del lado religioso, se requiere referirse a las religiones rivales en forma razonable; dejar a las ciencias competentes las decisiones relativas a los conocimientos mundanos; y hacer compatibles las premisas igualitarias de los derechos humanos con los artículos de la propia fe. Del lado laicista, es necesario reflexionar sobre los límites de la razón secular o post-metafísica; pensar que las religiones pueden ser portadoras de “contenidos de verdad”; y reconocer que las sociedades occidentales han sido moldeadas por contenidos filosóficos asumidos de la tradición judeo-cristiana, posibilidad que puede quedar abierta y continuar.⁸⁴ No tiene sentido oponer una especie de razón secular a una razón religiosa; pero la religión sí tiene un discurso específico, ligado a una experiencia, a una comunidad, a un culto y a unas formas de adoración; por eso es necesario que en la esfera pública aprenda a expresar ese discurso con razones “seculares” o, dicho en otros términos, en lenguaje “neutro”; y tratándose del estado en un lenguaje “oficial”, como propone Taylor.⁸⁵

6.2 Redefinición radical del “secularismo” o “laicidad” (Charles Taylor)

Por su parte, Charles Taylor en su intervención titulada “*Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo*”⁸⁶, afirma que por lo general se está de acuerdo en que las democracias modernas deben ser “seculares” o “laicas”. Pero con frecuencia se piensa que el secularismo (o la laicidad) tiene que ver ante todo con la relación entre el estado y la religión (separación iglesia-estado); cuando en realidad de lo que se trata en un estado democrático moderno es de dar una respuesta correcta al hecho de la diversidad y del pluralismo de los ciudadanos. Hoy las sociedades contemporáneas suelen organizarse alrededor de una “filosofía de la civilidad” ligada a lo que él llama un “orden moral moderno” que comprende ciertos principios políticos básicos: los Derechos humanos, la Igualdad y la no discriminación, el Imperio de la ley y la

⁸⁴ Jürgen Habermas, *The political – The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, en *The power of religion in the public sphere*, Edited and introduced by Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007, p.26-27

⁸⁵ cfr. ib. p. 61-63

⁸⁶ Charles Taylor “*Why We need a Radical Redefinition of Secularism*, en “*The power of religion in the public sphere*”- Edited and introduced by Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007, cfr. pp. 36-37.

Democracia. Pero este “orden moderno” no consiste simplemente en un conjunto de ideas, sino en un espíritu que habilita las prácticas de una sociedad, dándoles sentido.

Así, pues, “En lugar de una concepción del secularismo [o *laicidad*] que fija la religión como el problema central, Taylor ofrece una concepción alternativa, entendida en términos de equilibrio o coordinación de diferentes bienes que las sociedades democráticas sostienen como fundamentales. Y sugiere que podemos entender estos bienes fundamentales en términos de muy diferentes ampliaciones o lecturas de los tres valores profesados por la revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad.”⁸⁷

Así entendidas las cosas, en la esfera pública la religión no es el punto de referencia central del secularismo (o laicidad) y tampoco representa un “caso especial” con relación a otros puntos de vista no-religiosos, como los filosóficos o políticos. A los estados “seculares” hay que concebirlos no como “baluartes contra la religión”, sino más bien como aquellos que corresponden al creciente e irreversible pluralismo de las sociedades modernas.⁸⁸

Por lo anterior, el secularismo implica algo más que la separación entre la iglesia y el estado. “El pluralismo de la sociedad requiere una suerte de neutralidad, o “distancia basada en principios.”⁸⁹ Según él, podemos distinguir tres principios o requisitos que se pueden clasificar de acuerdo con las tres categorías de la trinidad revolucionaria francesa: libertad, igualdad, fraternidad:

1° - *Libertad*.- Nadie puede ser forzado en el dominio de la religión o de sus creencias básicas.
2° - *Igualdad*.- Debe haber igualdad entre las personas de fes diferentes o de creencias básicas.
Ninguna concepción religiosa o arreligiosa puede gozar de un status privilegiado, salvo el punto de vista adoptado por el estado.

⁸⁷cfr. Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, *Introduction* en “*The power of religion in the public sphere*”- Columbia University Press. NY 2007, pp . 5-7.

⁸⁸ cfr. *Ibid*.

⁸⁹ Charles Taylor “*Why We need a Radical Redefinition of Secularism*, en “*The power of religion in the public sphere*”. pp. 34-35.

3º - *Fraternidad*.- Todas las familias espirituales deben ser oídas e incluidas en el proceso de determinación de lo que es la sociedad (su identidad política) y cómo va a realizar estos fines (el régimen exacto de derechos y privilegios). Esto, precisando un poco el punto, es lo que corresponde a la “fraternidad”.

Y se puede añadir un cuarto objetivo: procurar mantener, en lo posible, relaciones de armonía y cortesía entre los partidarios de diferentes religiones y visiones del mundo.

Para Taylor, “hay una necesidad de equilibrar la libertad de conciencia y la igualdad de respeto, en particular, no limitando innecesariamente la libertad religiosa de las minorías de inmigrantes, cuyas prácticas religiosas en ciertos casos se han tomado como violatorias de normas seculares establecidas históricamente y de disposiciones institucionales.”⁹⁰

La base de los principios de esta “filosofía de la civilidad” se puede encontrar en la “sola razón”, o en un punto de vista que sea, él mismo, libre de religión, puramente *laico*.⁹¹ Según la sugerencia de Rawls, que Taylor introduce en su discurso, “La razón secular es un lenguaje que todos hablan y en el que se puede argüir y ser convencido. Los lenguajes religiosos operan fuera de este discurso introduciendo premisas extrañas que solo los creyentes pueden aceptar. Entonces hablemos todos el mismo lenguaje” (...) Se trata, entonces, de una distinción epistémica: “Hay una razón secular, que todos pueden usar y en la que pueden llegar a conclusiones en las que todos pueden estar de acuerdo. Y hay lenguajes especiales, que introducen presupuestos que pueden incluso contradecir los de la razón secular ordinaria.”⁹²

El lenguaje *oficial* del estado secular en el que se expresa la legislación, los decretos, los juicios de las cortes, etc., debe ser *neutro*. “Es evidente que una ley del Parlamento no puede contener una cláusula del tipo: «Dado que la Biblia dice que...» (...). Sería igualmente impropio tener una cláusula legislativa que diga: «Dado que Marx ha demostrado que la religión es el opio del pueblo» o «puesto que Kant ha demostrado que...». El estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío, pero por la misma razón tampoco puede ser marxista, o kantiano, o

⁹⁰ *ibid.*

⁹¹ *Ibid.* p. 35

⁹² *Ibid.* p. 49

utilitarista. Desde luego, el estado democrático puede concluir votando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones actuales de los ciudadanos, que serán o cristianos, o musulmanes, etc., dentro de la gama total de puntos de vista que existen en una sociedad moderna. Pero las decisiones no pueden estar enmarcadas de tal manera que hagan un reconocimiento especial a uno de estos puntos de vista.”⁹³

Sin embargo, para Taylor no es necesario, como lo propone Habermas, hacer una traducción del lenguaje religioso al lenguaje secular, o neutro, porque el lenguaje religioso es entendible por todos. Así, por ejemplo, si se dijera: “Estoy en favor de los derechos humanos, porque todos los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios”, todo el mundo entiende lo que quiero decir; lo que es necesario es hacer una fundamentación más profunda de lo que expreso en lenguaje religioso.⁹⁴

CONCLUSIONES

De mi exposición, me atrevería a formular las siguientes conclusiones:

1. Las religiones tienen un papel nuevo y muy importante que desempeñar en la sociedad “post-secular”, responsabilidad que no pueden evadir.
2. Deben, ante todo, recuperar, o reafirmar, su identidad a partir de una profunda experiencia de Dios. Las religiones no son solamente un conjunto de doctrinas, símbolos, mitos, creencias o rituales dominados por un fervor o una pasión.
3. Las religiones son formas como el ser humano pretende responder a la experiencia de Dios como Absoluto y por eso corren el riesgo de trasladar ese carácter de absoluto a sus concepciones y prácticas. La sacralización ha sido un efecto de ello.
4. La secularización ha sido un largo proceso por el cual se ha ido recuperando la autonomía de las diferentes esferas de lo mundano o secular, distanciándose del tutelaje de las religiones.
5. En este proceso de secularización se ha prescindido de la referencia a Dios como fundamento de la autoridad y de la organización de las sociedades modernas, trasladando dicha autoridad al “*laos*” o pueblo, a través del juego democrático. Al mismo tiempo no se ha tenido suficiente

⁹³ Ibid. pp. 50-51

⁹⁴ Ibid. pp. 62-63

claridad sobre la distinción entre lo estatal, lo público y el derecho ciudadano de los miembros pertenecientes a una determinada religión.

6. No obstante la dinámica secularizante que se da en los diversos espacios de la vida pública, las religiones no han perdido su vigor y comienzan a reclamar cada vez más su puesto en dicha esfera.

7. Este nuevo impulso exige de las religiones una actitud coherente con su identidad, con sus principios y valores, reconociendo y respetando al mismo tiempo el pluralismo de posturas intelectuales, éticas y religiosas de las sociedades contemporáneas.

8. El papel de las religiones en esta nueva etapa, denominada “post-secular”, es el de aportar la riqueza humana de sus tradiciones a la obtención eficaz del bien común.

9. Este aporte ha de expresarse, en la esfera de lo público, en un lenguaje asequible a todos, pero principalmente ha de fundamentarse seriamente en la razón, sin acudir a argumentos de naturaleza puramente religiosa.

10. Lo anterior exige un aprendizaje del reconocimiento y del respeto mutuo entre lo secular y lo religioso.

LA LIBERTAD EN BABEL

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

Babel es una metáfora potente y multifacética. Es, ante todo, ¡qué duda cabe!, un nombre emblemático de la incomunicación en nuestra cultura, registrada y representada de múltiples maneras, por siglos, en la pintura, la literatura y la filosofía. Pero la metáfora encierra igualmente claves diversas de interpretación, significados ocultos y más de un enigma. Ya la palabra misma, Babel, es un desafío hermenéutico, porque en ella se hallan raíces etimológicas que aluden no solo a la confusión sino también al nombre de Dios. Ciudad divina, Puerta de Dios, Lugar de Confusión, símbolo de la arrogancia y la obcecación de los seres humanos, nombre propio y nombre común a la vez, Babel sigue recordándonos el destino, el dilema y el reto que enfrentamos como humanidad.

Solo a modo de ilustración de esta fuerza simbólica persistente de Babel, y de su complejidad semántica, permítanme evocar tres comentarios de filósofos contemporáneos que, precisamente por apuntar hacia diferentes direcciones, iluminan cada uno a su manera el problema central. El primero de ellos, acaso el más polémico, es el de Hans-Georg Gadamer⁹⁵. Para él, como se sabe, la multiplicación de las lenguas no debería ser considerada un castigo, como lo sugiere en apariencia el texto bíblico, sino como un premio, una gran fuente de enriquecimiento posible entre los seres humanos. Si de algún castigo debiera hablarse, por el contrario, sería sobre el caso en que existiera una lengua única, un lenguaje uniforme con pretensiones de suprimir la pluralidad o la diversidad de las identidades culturales, como habría ocurrido en la situación inicial del relato bíblico o como sería, en su opinión, en el caso del lenguaje tecnológico y cuantificador que la modernidad ha impuesto en la cultura, con las consecuencias que todos

⁹⁵Hans-Georg Gadamer, “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 111-130.

conocemos. No es el momento de discutir si la lectura de Gadamer hace justicia al relato bíblico, aunque es claro que su concepción de la comunicación intercultural no tendría por qué oponerse a la intención de dicho relato, ya que el problema central radica precisamente en la desmesura de la lengua única. Lo que desearía destacar ahora más bien es esta suerte de lectura invertida de la contraposición entre una lengua original y la multiplicación de lenguas, pues ella nos revela una capa subterránea y esencial de la metáfora de Babel.

Veremos con más claridad esta dimensión si traemos a colación el segundo de los comentarios que anuncié hace un momento, el que realiza el filósofo italiano Giorgio Agamben. En su caso, paradójicamente, la mirada se dirige hacia esa lengua universal anterior a la confusión babélica y nos da de ella una interpretación positiva, considerándola incluso como “el origen trascendental de la historia”⁹⁶. Allí se estaría identificando, en su opinión, aquel estadio infantil primigenio en el que nos encontramos los seres humanos al nacer, anterior al aprendizaje de las lenguas particulares, en el que tenemos todos la capacidad de asimilar o reproducir cualquier sistema de fonemas, antes de que nuestra cultura nos imponga uno específico, diferente del de las demás lenguas. En la posibilidad de rememorar esa experiencia fundacional de nuestra vida lingüística o simplemente de nuestra vida, es decir, en la posibilidad de revivir ese estadio en el que todos estamos hermanados por una capacidad universal de comunicación, se hallaría la vía de redención de nuestras actuales discrepancias lingüísticas y culturales. La lengua única recibe así pues, sorprendentemente, una interpretación positiva, aunque, claro está, en un sentido muy diferente al criticado por Gadamer. Agamben no desconoce en modo alguno el persistente desorden del mundo asociado a la metáfora de Babel, pero cree que su fuerza iluminadora se halla en el llamado a no olvidar la condición humana unificadora que nos constituye como seres humanos: la originaria y éticamente vinculante lengua “única”.

El tercer comentario que deseo evocar procede de Jacques Derrida, un autor, como se imaginarán, muy ingenioso en su lectura del episodio de Babel⁹⁷. Para empezar, Derrida destaca

⁹⁶ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 73.

⁹⁷ Jacques Derrida, “Des Tours de Babel (Appendix)”, en: Joseph F. Graham (ed.), *Difference in translation*, Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1985, pp. 209-248.

un rasgo constitutivo de la metáfora, visible en sus numerosas representaciones artísticas, rasgo ostensible pero poco estudiado, a saber, el carácter inconcluso, fallido, de la construcción arquitectónica de la torre⁹⁸. Esa es una de las grandes lecciones del relato: que la voluntad de instaurar una genealogía única, una lengua uniforme y violenta, parece estar asociada en los seres humanos con el proyecto de una construcción megalómana que se ve condenada al inacabamiento o a la autodestrucción. Al detener esa obra de la desmesura, Dios, nos dice Derrida, estaría actuando como un “desconstructor”⁹⁹. Sabemos bien que esta denominación es, para Derrida, un supremo elogio, si no, acaso, esta vez, una expresión de suprema vanidad, pues eso mismo que le atribuye a Dios es lo que él ha pretendido realizar a través de su filosofía: mostrar los límites intrínsecos e insalvables de toda construcción o arquitectura humana, sea esta conceptual, cultural o política. Ahora bien, la advertencia divina sobre los peligros de las construcciones absolutistas debería aplicarse por igual a la relación entre las nuevas lenguas, es decir, debería tomarse debida conciencia de que no será nunca posible anular del todo las diferencias entre ellas. Estamos ahora en las antípodas de la lengua única: Dios ha *desconstruido* la pretensión de uniformización violenta y nos ha colocado a los seres humanos en una situación en la que debemos, por supuesto, buscar la comunicación entre las lenguas, pero sin pretender jamás eliminar por completo sus peculiaridades. La verdadera “performance babélica”, nos dice Derrida, reside en el trabajo y en la experiencia de la “traducción”, a sabiendas de que esta es un deber imposible de satisfacer a cabalidad¹⁰⁰.

No hace falta abundar en más comentarios sobre la metáfora de Babel, porque con lo dicho se ofrece ya un escenario suficientemente complejo, y conceptualmente denso, como para hacer aparecer en él a nuestro tema protagónico, que es la libertad. ¿Está asociada la libertad al proyecto de una lengua única, a la construcción de una utopía igualadora, naturalmente emancipatoria? ¿O es ella más bien defensora de la diversidad de las culturas y de las lenguas, una suerte de dique de contención de las pretensiones imperialistas de una cultura uniformizante? ¿Es la libertad un proyecto individual o una creación colectiva? Si fuese lo primero, proyecto individual, ¿no estaríamos promoviendo indirectamente, a la larga, la

⁹⁸ Derrida nos recuerda, sin embargo, que ya Voltaire se refirió a este rasgo en su célebre comentario sobre “Babel”, de lectura aún provechosa, en su *Diccionario Filosófico*.

⁹⁹ Jacques Derrida, “Des Tours de Babel (Appendix)”, *o.c.*, p. 214.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.218.

confusión de Babel? Y si fuese lo segundo, creación colectiva, ¿no estaríamos protegiendo más bien nuevamente la construcción hermética de una torre cultural? ¿Exige la libertad la comunicación entre las culturas o el reconocimiento de la autonomía de cada una de ellas? Como es fácil de advertir, nuestra idea de libertad está estrechamente asociada a la metáfora de Babel, y a ella se le pueden aplicar muchas de las consideraciones que hemos hecho al iniciar esta reflexión.

Sobre la idea de libertad hay una controversia muy antigua, que se extiende a lo largo de la historia de su surgimiento y de su evolución. Muchas concepciones filosóficas, jurídicas o científico-sociales se han disputado la interpretación correcta del sentido del concepto de libertad, y en la actualidad no pocos autores proponen visiones sintéticas, genealogías o tipologías diversas con la idea de dar solución al conflicto de interpretaciones. Además, en los últimos decenios hemos sido testigos de la irrupción de numerosos movimientos sociales que levantaban o siguen levantando la bandera de la libertad para legitimar sus reivindicaciones emancipatorias o sus luchas contra múltiples formas de tiranía o discriminación. En el principio de la libertad se inspiran, con iguales pretensiones morales, movimientos ideológicos tan antagónicos como el liberalismo y el marxismo, como el cosmopolitismo y el regionalismo cultural, como el comunitarismo y el individualismo estético –expresiones multicolores de la confusión babélica de nuestra cultura–, aunque difieren, claro está, en la interpretación de su sentido y sus alcances. No es fácil orientarse en esta nueva Babel, en este laberinto conceptual del que hallamos un eco tanto en los debates políticos o jurídicos como en los continuos episodios de violencia en el mundo entero.

Una forma de explicar filosóficamente esta desconcertante situación es considerar que muchos de los movimientos ideológicos mencionados destacan, sí, un aspecto legítimo de la noción de libertad, pero otorgándole acaso un peso desmesurado y perdiendo así de vista otros aspectos o dimensiones que aquella noción también implica. A cambio de ello, lo que haría falta sería buscar una interpretación del concepto de libertad que integrase de manera sistemática las diferentes dimensiones constitutivas del concepto, reconociendo el papel o el valor relativo que cada una de ellas juega en el conjunto. Esto fue precisamente lo que se propuso en su momento

Hegel, el filósofo alemán, pero con una curiosa estrategia que puede ser muy relevante para nuestra discusión. Hegel fue de la idea, en efecto, de que el giro decisivo en nuestra idea de libertad se lo debemos al cristianismo, que este fue su gran aporte a la construcción de nuestra cultura. Y lo sostuvo por dos razones: en primer lugar, porque pensó que solo gracias al cristianismo llegamos a tener conciencia del valor de la persona humana, individualmente considerada. Lo cito: “La idea de libertad ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito* por cuanto siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener una relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está *en sí* determinado a la libertad suprema...”¹⁰¹ Pero además –añade– la *libertad* solo puede definirse integralmente si se la concibe como forma de experiencia y de expresión del *amor* –lo cual, en su opinión, es igualmente una herencia del cristianismo. A esto me refería precisamente hace unos instantes cuando decía que la libertad debía comprenderse como una concepción integradora de diferentes dimensiones, que recoja y reconcilie, como hace el amor, la capacidad de decisión de los individuos con el reconocimiento de lazos sociales de solidaridad entre ellos. Dejo además sembrada la idea de que, siempre según Hegel, el cristianismo es, por lo mismo y de manera simultánea, una religión del amor y una religión de la libertad.

Siguiendo esta inspiración, propondré a continuación una definición de la libertad, de la libertad en Babel, como un concepto complejo que comprende tres dimensiones esenciales, cada una de las cuales posee al mismo tiempo legitimidad y un valor relativo. Quizás podría ayudarnos decir que la libertad es una mesa de tres patas que naturalmente sólo se sostiene en pie si reposa al mismo tiempo sobre las tres. Me referiré a: 1) la libertad como *autonomía*; 2) la libertad como *opción moral*; y 3) la libertad como *creación colectiva*. Cada una de estas dimensiones es respaldada, como veremos, por una tradición teórica honorable, pero el reto que tenemos por

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, § 482, p. 520. Cf. al respecto el trabajo de Gabriel Amengual, “Pluralidad de creencias dentro de la unidad ética del estado en Hegel”, en: Mariano Álvarez Gómez (editor), *Pluralidad y sentido de las religiones*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp.107-134.

delante es el tratar de ofrecer de ellas una visión de conjunto que logre relacionarlas sistemáticamente entre sí.

1. *La libertad como autonomía*

La primera y acaso más evidente concepción de la libertad (su primera pata o dimensión) es aquella que la entiende y la legitima como la capacidad de decisión del individuo con respecto a sus creencias y sus formas de vida. Semejante capacidad se contrapone, por definición, a la dependencia que los individuos pueden tener de su tradición, su religión o su cultura. Y esta concepción surgió históricamente en el curso mismo de un conflicto entre confesiones religiosas en el que la práctica de la intolerancia era moneda corriente. Es efectivamente un lugar común en la filosofía política considerar que el acontecimiento histórico decisivo que precipitó la reflexión sobre la nueva concepción de la libertad fue la sangrienta y prolongada Guerra de las Religiones en Europa en el siglo XVII. Thomas Hobbes, uno de los filósofos más relevantes en esta tradición, escribe su *Tratado sobre el ciudadano (De cive)*, un clásico de la teoría de la libertad, bajo la presión de la guerra imperante entonces y con el apremio de contribuir de algún modo a hallarle solución¹⁰². Ante el conflicto persistente entre confesiones religiosas, cada una de las cuales reclamaba para sí la posesión de la verdad, parecía indispensable imaginar una nueva manera de plantear la cuestión de la relación legítima entre los individuos y las culturas, una que superarse esa *guerra de todos contra todos* a la que estaba conduciendo la rivalidad entre concepciones tan herméticas y que posibilitara por consiguiente la preservación de la vida y la restauración de la coexistencia pacífica. Esa nueva manera consistió en sustraerles a las confesiones religiosas sus pretensiones de verdad y en desplazar la capacidad de decisión en la materia a los individuos, pero entendidos éstos solo como seres humanos racionales y autónomos, es decir, no como miembros de una cultura o de un colectivo de ningún tipo. Concibiendo a los individuos como seres libres, dotados no solo de la facultad de decidir por cuenta propia, sino igualmente de la capacidad racional de ponderar costos y beneficios de sus decisiones, podía plantearse la posibilidad de un acuerdo razonable entre ellos, un contrato

¹⁰² Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: UNED, 2008, p. 54.

social, que consagrarse un sistema de reglas de convivencia en el que cada cual pudiese ejercer su libertad sin perjuicio de la libertad de los demás. No se trataba, pues, de proponer la instauración de un nuevo sistema global de creencias, sino más bien de algo más modesto pero al mismo tiempo más eficaz: un orden jurídico que permitiese el ejercicio de la libertad individual y el pluralismo de las opiniones e hiciese incluso posible la pervivencia de las confesiones, siempre y cuando, claro está, estas también respetasen el estado de derecho.

La libertad es, pues, *autonomía* en dos sentidos, ambos esenciales. En primer lugar, es autónomo el individuo en cuanto individuo, en cuanto ser humano racional (en cuanto “objeto y fin del amor de Dios”, de acuerdo a la tesis hegeliana inicial), no en cuanto detente algún tipo de identidad colectiva, sea esta racial, religiosa, cultural o de género. Se trata, por tanto, de una condición universal, igualitaria, contraria a cualquier tipo de discriminación. El segundo sentido de la libertad como autonomía es el que es aludido en la propia etimología de la palabra. *Autonomía* significa literalmente *autolegislación*: libre es, pues, el individuo que se dicta a sí mismo su propia ley, pero una ley que por definición no solo autoriza al individuo a desplegar su voluntad sino que al mismo tiempo instaure un orden legal que resguarda el libre ejercicio de la voluntad de todos.

La constelación en la que aparece esta primera definición de la libertad como autonomía no debería pasarnos desapercibida, porque ella tiene una particular relevancia en sociedades, como las latinoamericanas, expuestas continuamente al desorden o a la inestabilidad social. En el origen se halla, como hemos visto, la guerra, un estado de violencia social insostenible, en el que se vulneran los valores más elementales de la convivencia, empezando por la vida misma. Se apela a la libertad justamente para acabar con esa situación, para trazar la vía que conduzca a un pacto social y a un estado de derecho que cuenten con el asentimiento de todos. En un famoso comentario al respecto, Kant sostiene, acaso con excesivo optimismo, que “hasta un pueblo de demonios”¹⁰³ convendría en firmar este pacto social, es decir, aceptaría respetar las reglas de juego del sistema democrático, porque, por más malos que puedan ser estos demonios,

¹⁰³ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 105.

siendo libres y racionales, entenderían que lo que más les conviene es limitar sus ambiciones al terreno autorizado por el sistema legal; lo contrario, no respetar el orden jurídico, traería consigo un costo mayor que el beneficio y sería por eso atentatorio contra la libertad, poco inteligente y a fin de cuentas contraproducente. Insisto en la relevancia de la constelación de la guerra, porque ella nos habla de una situación de emergencia, en la que parecería imaginable que, habiendo tanto en juego, en aras de la recuperación de la paz el pueblo decidiese libremente respaldar a un gobierno autoritario. Eso fue efectivamente lo que propuso Hobbes, y eso nos es conocido en América Latina en donde varios pueblos han respaldado por muchos años a un gobierno autoritario al que se le concedía el crédito de estar restaurando la paz. El pacto social libertario no tiene, por supuesto, por qué ser autoritario, pero es bueno recordar que puede serlo.

Se suele decir que esta noción de libertad como autonomía es solo *negativa*¹⁰⁴. Lo que se quiere indicar con ello es que se trata de una libertad *por oposición a algo* –la tradición, la discriminación, las convenciones o cualquier otra forma de dependencia–, a diferencia de una libertad *positiva*, que sería aquella que se ejerce *a favor de algo* –de un proyecto personal o colectivo–. Se contraponen así la idea de una *libertad de* a la idea de una *libertad para*. El propio Hobbes define literalmente a la libertad como “la ausencia de impedimentos externos”¹⁰⁵. Al caracterizarla además como capacidad autónoma e individual de decisión, se está evitando deliberadamente asociar esa capacidad a la elección de un contenido específico y se está más bien subrayando que el único rasgo distintivo de la libertad es que el individuo deberá poder siempre decidir lo que quiera, naturalmente: sin perjuicio de la libertad de los otros. Esto es fácilmente constatable en la práctica de muchas de las llamadas libertades democráticas: la libertad de opinión, por ejemplo, es la facultad de *no compartir* las opiniones de otros. Pero el rasgo negativo se extiende también a otras formas del ejercicio de la libertad. Michael Walzer sostiene, en ese sentido, que el liberalismo se caracteriza precisamente por cultivar “el arte de

¹⁰⁴ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

¹⁰⁵ Dice Hobbes: “Se entiende por *libertad*, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y razón.” Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 119.

la separación”¹⁰⁶, es decir, la facultad de no estar nunca atados, como individuos, a una creencia, a una asociación o a una institución, y de poder más bien siempre desligarnos de cualquiera de ellas por decisión propia.

La cultura liberal ha hecho del principio de la autonomía de la libertad el eje articulador de las constituciones democráticas contemporáneas, incluyendo la mayoría de las de los países latinoamericanos. En el caso específico de la constitución peruana, hay una curiosidad que vale la pena comentar. En su artículo primero, en efecto, ofrece una documentación seguramente involuntaria del gran cambio producido en la historia de las ideas –aquí comentado–, porque sostiene que “la persona humana... es el fin supremo de la sociedad y del Estado” (El artículo dice, a la letra: “La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado.”) La frase procede, en realidad, de Aristóteles, pero expresada exactamente al revés. Aristóteles escribe, en su *Ética a Nicómaco*, que “la polis [es decir, la sociedad o el Estado] es el fin supremo de la persona” (Aristóteles, 2005, p. 56ss). “Fin supremo” o “fin último” es la traducción del griego *haplós téleion*, que en Aristóteles es una expresión equivalente a “bien supremo” (*acrátaton agathón* o *áriston*). Ambas expresiones eran de uso corriente en la filosofía de la época. Entre ambas frases, la de Aristóteles y la de la Constitución peruana se extiende pues la diferencia capital de dos culturas: la cultura de la libertad individual, surgida en la modernidad, y la cultura del bien común o colectivo, propia de la Antigüedad.

Habíamos dicho, sin embargo, que la libertad es una mesa de tres patas y que la autonomía es solo una de ellas. Paso pues a exponer las otras dos dimensiones, las otras dos patas de la mesa, correspondiendo ahora el turno, como se anunció, a aquella que define la libertad como *opción moral*.

2. *La libertad como opción moral*

Encontramos aquí el sentido *positivo* de la libertad. Ya no, pues, la libertad por oposición a algún obstáculo que la bloquea, la *libertad de* o libertad *negativa*, sino la *libertad para*, es decir,

¹⁰⁶ Michael Walzer, “El liberalismo y el arte de la separación”, en: M.W., *Pensar políticamente*, Barcelona: Paidós, 2010.

la libertad entendida como facultad de optar, en el sentido de elegir proyectos de vida personales. Esta dimensión de la libertad tiene otras fuentes en la historia de la filosofía, que dirigen su atención sobre todo hacia el interior del ser humano libre, ya sea hacia sus deseos, sus aspiraciones, su voluntad o hacia lo que él mismo considere su deber. Desde Aristóteles hasta Rousseau, o al propio Kant, hay una larga tradición filosófica, que es también muy floreciente en nuestros días, que ha desarrollado los diversos aspectos comprendidos en esta figura de la libertad, tales como: la responsabilidad, el sentido del deber, el involucramiento de los afectos, la búsqueda de la felicidad personal o el compromiso con la defensa del propio ideal de libertad. Es un vasto abanico de facetas que tienen, todas, que ver con la motivación moral de los individuos, con las razones más personales que los mueven a actuar de una manera u otra.

En el corazón de esta dimensión de la libertad se halla el concepto de *dignidad humana*. Es evidente que este concepto está estrechamente ligado al de *autonomía*, que acabamos de analizar, pero le añade una calificación de carácter moral y le asocia además el deber vinculante de respetarla. La palabra misma, *dignidad (dignitas)*, de la que se deriva el término *dignatario*, es un término valorativo que ha ido extendiendo en el tiempo paulatinamente su campo de aplicación –*quiénes* poseen dignidad– hasta alcanzar a todos los seres humanos. Ella designa el *valor absoluto* que se le otorga al ser humano, por el hecho mismo de ser humano –nuevamente: la herencia del cristianismo–, y las consecuencias normativas que de allí se derivan para el establecimiento de las reglas de conducta en la sociedad. Cito a Kant, fuente primaria en el tema: “La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre..., sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad)... Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos.”¹⁰⁷ Sabemos, en fin, que de esta aproximación prescriptiva al concepto de dignidad humana se derivan los *derechos humanos*, es decir, los derechos *morales* que les corresponden a los seres humanos en razón exclusivamente de su humanidad¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos. 1989, p. 335.

¹⁰⁸ Cf. Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad*, Lima: IDEHPUCP, 2008.

La opción por la defensa de la dignidad o de los derechos humanos no es, sin embargo, la única forma de expresión de esta dimensión de la libertad. Simplificando un tanto las cosas, podría decirse que hay dos maneras diferentes y divergentes de concebir la libertad como opción moral: una, la que acabamos de mencionar, que podría llamarse la *opción cívica*, y una segunda, centrada en el desarrollo puramente individual, que podría llamarse la *opción estética*. Ambas tienen sus raíces en la idea del valor intrínseco del ser humano individual y del derecho que le asiste de ser respetado en su identidad, y sobre ambas hay una tradición considerable de fundamentación que se prolonga hasta nuestros días.

Entre las fuentes principales de la opción que estamos llamando *cívica* se halla sin duda la obra de Rousseau, que habría de tener gran influencia en la filosofía política de su tiempo, tanto en Francia como en Alemania. En abierta polémica con Hobbes, Rousseau considera que la libertad del individuo no debe ser concebida como una voluntad egoísta, ni el contrato social como un mero acuerdo de conveniencia entre intereses rivales, sino que la voluntad debe estar dotada de conciencia moral, de manera que el contrato social pueda entenderse como una opción deliberada del individuo por la voluntad general, es decir, por la expresión comunitaria genuina de su propia voluntad particular. En otras palabras, si la libertad del individuo es tomada en su sentido cabal, entonces debemos suponer o esperar que ella va a valorar y elegir el bien común de la comunidad política, en el entendido de que esta encarna su propia voluntad. Rousseau recupera así la tradición republicana antigua, pero la reinterpreta a la luz de la nueva concepción de la autonomía del individuo; y lo hace rescatando también la dimensión emocional que tenía entre los antiguos el compromiso con los valores públicos, pues considera estar así promoviendo el cultivo de la virtud cívica. No es muy diferente lo que hace Kant al proponernos su teoría del imperativo categórico. También él piensa que la norma de la universalidad o la imparcialidad no es una mera restricción de nuestra libertad individual, sino, por el contrario, la expresión de lo que ésta verdaderamente busca; es la ley que la propia voluntad se da a sí misma.

Pero hay, decíamos, una segunda versión, diferente y divergente, de la opción moral, inspirada también en el uso afirmativo de la libertad individual, que hemos llamado la *opción estética*.

Nos referimos con ella a la decisión del individuo de cultivar su propia y original forma de vida, de elegir lo que le parezca mejor para su bienestar, de defender su identidad, de inventar una nueva, en resumidas cuentas, de desplegar su creatividad con un perfil estrictamente personal. Y de exigir, por supuesto, que se le respete. Se trata de una versión que circuló tempranamente entre los intérpretes de la idea de libertad, y que suele invocar, como fuentes de inspiración, a John Stuart Mill en el ámbito anglosajón, y a Johann Gottfried Herder o Wilhelm von Humboldt en el entorno del romanticismo alemán. No es nada casual que Mill coloque como epígrafe de su famoso tratado *Sobre la libertad* la siguiente cita de Humboldt “El gran principio, el principio dominante al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento del ser humano en su más rica diversidad”¹⁰⁹. En el seno de tradiciones diferentes, se subraya, pues, el derecho del individuo a dar libre expresión a sus cualidades o sus talentos, siempre y cuando, por supuesto, ello no impida el ejercicio de un igual derecho de parte de los demás. Decimos que es una opción *estética* en un sentido amplio, porque sobreentiende que el uso de la libertad equivale a moldear la propia vida de manera única y original, como si se tratase de una obra de arte. Pero de esta opción hay muchos otros nombres, y muchas otras corrientes que la defienden, como el emotivismo, el utilitarismo, el expresivismo o el subjetivismo moral, muchas de las cuales tienen gran predicamento en nuestros días por tratarse de una tendencia claramente en expansión.

De un modo o de otro, como opción estética o como opción cívica, lo que vemos es una dimensión de la libertad que se expresa de manera afirmativa mediante el compromiso moral con un valor considerado esencial para la existencia misma de la libertad. La defensa de la dignidad humana, el cultivo de la virtud republicana, la lucha por la vigencia de los derechos humanos, el fomento de la solidaridad o, en otro registro, el respeto de las diferentes formas de autorrealización personal, son expresiones perfectamente legítimas del uso de la libertad que no estaban presentes en la concepción puramente negativa o neutral de la autonomía que analizamos en el primer momento. Pasemos ahora, para finalizar, a la tercera dimensión anunciada, a aquella definición de la libertad que hemos caracterizado como *creación colectiva*.

¹⁰⁹ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial.2001, p. 55.

Y procuremos, allí mismo, hacer un balance de todo lo expuesto con la idea de ver cómo se relacionan entre sí las tres dimensiones o, dicho de otra manera, cómo la libertad puede concebirse de manera más equilibrada en la Babel contemporánea.

3. *La libertad como creación colectiva*

Entenderemos claramente a qué nos referimos con esta dimensión de la libertad si pensamos en el auge que han tenido en las últimas décadas movimientos como el culturalismo o el comunitarismo¹¹⁰. Desde diferentes perspectivas, y con repercusiones no solo en la teoría sino también en la práctica, se ha impuesto la convicción de que todas las culturas o subculturas tienen un valor intrínseco que merece respeto, contrariamente a lo que la cosmovisión liberal, por su habitual desdén de las tradiciones, había siempre supuesto. Es más, se ha llegado a demostrar que dentro de la propia sociedad liberal siguen operando persistentemente patrones de discriminación que tienen un origen cultural y que no se superan con la simple mejora de las condiciones económicas o con una mayor equidad (si la hubiera) en la distribución de la riqueza. Lo interesante del caso es que estas reivindicaciones de tipo culturalista se han expresado por lo general recurriendo al concepto de *reconocimiento*, es decir, a la idea de que las culturas tienen, todas por igual, un derecho a ser reconocidas en su identidad y su peculiaridad.

La razón de fondo por la cual se plantea un derecho o un deber de reconocimiento de todas las culturas es que se sobreentiende que ellas son *expresión de la libertad*, pero en un sentido que puede llamarse de *creación colectiva*. En efecto, a diferencia de las dos dimensiones de la libertad analizadas en los puntos anteriores, en este caso no nos referimos a una mera capacidad de actuar o a una opción moral de tipo ideal, sino a construcciones o prácticas sociales concretas, históricamente determinadas, que encarnan una cosmovisión peculiar de la vida compartida por un colectivo. Estamos invirtiendo la perspectiva desde la cual se interpreta el sentido de la libertad, porque no la definimos ahora por sus posibilidades sino por sus resultados, y decimos

¹¹⁰ Cf., entre otros. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993; Will Kymlicka, *Las odiseas multiculturales*, Barcelona: Paidós, 2009.

por eso que toda cultura es obra de la libertad o que la libertad se plasma siempre en un entramado de instituciones concretas.

La revalorización de las culturas y de las cosmovisiones religiosas ha traído consigo al mismo tiempo una ponderación más positiva de sus creencias y sus hábitos de conducta, a los que se atribuye no solo una originalidad idiosincrática sino además un valor agregado de significación sobre lo que es importante en la vida. La solidaridad de las comunidades andinas, el sentido del trabajo de la cultura japonesa, la fraternidad cristiana, el culto de la ancianidad en las sociedades asiáticas: hay muchos casos de prácticas sociales dotadas de sentido que pueden resultar ejemplares para todos los seres humanos y que provienen de una tradición cultural peculiar. Algunos autores, entre ellos Jürgen Habermas, han introducido por eso en el debate el concepto de “sociedad postsecular”¹¹¹ para referirse a la nueva situación de diálogo intercultural en que se encuentra nuestra sociedad, una vez superado el prejuicio negativo contra las culturas o las religiones que había sido cultivado en el marco del proceso de secularización llevado a cabo en Occidente.

No obstante, como es bien sabido, no toda forma de cultura o religión es compatible con las diferentes dimensiones del concepto de libertad. En no pocas de ellas se desconoce el valor de la autonomía del individuo o se mantienen costumbres discriminatorias de diferente tipo que nos hacen ver con nitidez cuán lejos se hallan esas formas de vida de reconocer el principio de acuerdo al cual todos los seres humanos son libres, como es o debería ser en el caso del cristianismo. La práctica jurídica de los últimos decenios ha mostrado, en este sentido, las enormes dificultades existentes para compatibilizar el derecho consuetudinario con el sistema de derechos fundamentales de las constituciones democráticas, aun reconociendo que se trata de Estados pluriculturales. Es claro que la única manera de hallar solución a este problema es vinculando entre sí las tres dimensiones del concepto de libertad de manera que esta última dimensión, la de la creación colectiva, pueda concebirse como una forma de institucionalización

¹¹¹ Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós 2002, p.129ss.

de los valores que estaban contenidos ya en las dos anteriores dimensiones aunque de modo aún insuficiente.

La libertad como creación colectiva es, o debería ser, una síntesis de las dos anteriores formas de libertad porque ella se refiere al modo en que las libertades se plasman en el entramado de prácticas de una sociedad. Mientras esto no ocurra, es decir, mientras las instituciones de la sociedad no se rijan por el principio de la libertad y generen hábitos de conducta acordes con ella, las definiciones precedentes resultarán abstractas o insuficientes. La libertad como autonomía del individuo puede ser una teoría ilusoria que no halla un correlato en la realidad o, peor aún, puede convertirse en un discurso ideológico que reviste de igualitarismo una situación de profundas desigualdades sociales. Como bien se sabe, el modelo del contrato social reposa sobre condiciones ideales —presupone la igualdad originaria de los individuos—, pero en muchos casos se ha implantado sobre condiciones previas de inequidad, teniendo entonces con frecuencia el efecto de perpetuar la desigualdad o en ocasiones incluso de acentuarla. La libertad como opción moral, por su parte, puede ser un discurso puramente principista que no encuentra respaldo en las instituciones ni en el corpus jurídico de una sociedad. Como opción cívica, puede naturalmente tener una fuerza movilizadora para promover cambios sociales a favor de la ampliación de los derechos humanos o ciudadanos, pero si no llega a traducirse en cambios institucionales, fácilmente deriva en movimientos radicales o extremistas destructores por principio de toda institucionalidad. Como opción estética, requiere aún en mayor medida de una legalidad positiva que consagre la tolerancia, pues solo en sociedades así estructuradas son permitidas formas tan individualizadas de libertad.

Lo que hace falta, precisamente en Babel, es una *cultura de la libertad*, pero, como ya se dijo, bajo la mencionada inspiración cristiana, que sea simultáneamente una *cultura del amor*. La autonomía del individuo, la idea de que él es partícipe de un pacto social instaurador de legalidad, el reconocimiento del valor de su dignidad y la vigencia de sus derechos, su opción moral a favor de la solidaridad ciudadana y del despliegue de su personalidad, todos estos rasgos que hemos visto aparecer como dimensiones constitutivas de su libertad, deben complementarse entre sí y hallar una forma de existencia en la realidad social. Deben volverse prácticas

institucionales y generar además hábitos de conducta entre los individuos que forman parte de ellas. Los individuos, por su parte, conscientes de cuáles son los valores libertarios que inspiran a la sociedad, pueden apelar a ellos, a su fuerza vinculante, para combatir los rezagos de discriminación o las situaciones de inequidad que impidan el ejercicio de la libertad.

Lo que vengo diciendo no es la expresión de un buen deseo ni una forma de reproducir tan solo la opción moral cívica cuyas limitaciones han sido ya señaladas. Es, más bien, parte del largo camino que ha emprendido la cultura de nuestro tiempo para hacer valer el principio de que todos los seres humanos somos igualmente libres y para permear de dicho principio todas las instituciones de la sociedad. En algunos casos, pareciera sernos más difícil o más empedrado el camino, porque hallamos muchas limitaciones para el ejercicio de las libertades, tanto en el aparato institucional como en los hábitos de conducta de los individuos, no solo en la legalidad formal sino también en las creencias morales de sociedades que pueden ser muy convencionales. Pese a los graves episodios de violencia que han vivido nuestros países en los últimos decenios, puede decirse, con la debida cautela, parafraseando una ya legendaria sentencia de Hegel, que también entre nosotros ha habido un *progreso en la conciencia de la libertad*. Se trata, por supuesto, de la adquisición de una *conciencia*, de una conquista ética o conceptual, no necesariamente, o no aún, de una realidad. Para que esto último ocurra, añade el propio Hegel, para que el principio o el valor de la libertad se ponga en práctica en el mundo real y llegue a permear todas las instituciones de la sociedad en el mundo, hará falta desplegar una ardua tarea de educación y recorrer un largo camino de la cultura¹¹². No es difícil detectar los problemas que nos aquejan, porque tenemos *conciencia* de la libertad. Lo difícil es aplicar la conciencia al mundo real y cambiar hábitos e instituciones. Pero es solo ese empeño el que nos permitirá seguir construyendo una cultura de la libertad.

Recordemos, para culminar, algunos de los rasgos que nos sirvieron al inicio para describir el paisaje en el que se encuentra en nuestros días la torre semiderruida de Babel. La cultura de la libertad debería preservarnos de los peligros que trae consigo la construcción de una lengua

¹¹² “Esta aplicación del principio de la libertad al mundo real –escribe Hegel–, la compenetración y configuración del mundo según ese principio, es el largo discurrir que constituye la historia misma” (G.W.F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción y notas de Josep María Quintana, Madrid: Gredos, 2010, p. 332).

única –tecnológica, económica o digital– que tiende a anular las identidades o los valores propios de las culturas particulares. También debiera hacernos tomar conciencia de la vana tenacidad con que se vienen imponiendo patrones culturales hegemónicos en el mundo en detrimento de la riqueza de las creaciones colectivas y de sus expresiones de sentido. Al mismo tiempo, sin embargo, una cultura de la libertad debería igualmente promover la comunicación y el reconocimiento genuino entre las sociedades humanas, rememorar en tal sentido aquella lengua común, aquella fe primigenia, que define nuestro origen y nuestro destino y gracias a la cual, pese a los males del presente, podemos conservar la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2007), *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Amengual, Gabriel (2002), “Pluralidad de creencias dentro de la unidad ética del estado en Hegel”, en: Mariano Álvarez Gómez (editor), *Pluralidad y sentido de las religiones*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp.107-134.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea*, traducción y notas de Julio Pallí Monet, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005), *Política*, edición de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires: Losada.
- Berlin, Isaiah (2001), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, Jacques (1985), “Des Tours de Babel (Appendix)”, en: Joseph F. Graham (ed.), *Difference in translation*, Ithaca-Londres: Cornell University Press, pp. 209-248.
- Gadamer, Hans-Georg (1998), “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, pp. 111-130.
- Giusti, Miguel y Fidel Tubino (editores) (2007), *Debates de la ética contemporánea*, Lima: PUCP.
- Giusti, Miguel (2015), *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*, Lima: FCE.
- Giusti, Miguel (editor) (2015), *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas* (coordinador), Lima: PUCP.
- Habermas, Jürgen (2002), *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós.
- Hegel, G.W.F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (2010), *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción y notas de Josep María Quintana, Madrid: Gredos.

- Hobbes, Thomas (2001), *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, Thomas (2008), *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: UNED.
- Honneth, Axel (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz.
- Kant, Immanuel (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1999), *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Kymlicka, Will (2009), *Las odiseas multiculturales*, Barcelona: Paidós.
- Mill, John Stuart (2001), *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Pollmann, Arnd (2008), *Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad*, Lima: IDEHPUCP.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003), *El contrato social*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Taylor, Charles (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE.
- Voltaire (2005), “Babel”, en su *Dictionnaire philosophique*, Almería: Le chasseur abstrait, p. 405ss.
- Walzer, Michael (2010), “El liberalismo y el arte de la separación”, en: M.W., *Pensar políticamente*, Barcelona: Paidós.

EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN SEGÚN LA “LAUDATO SI” EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA. LA CONTRIBUCIÓN DE LA IGLESIA PARA UN MUNDO DE JUSTICIA Y PAZ

Cardinal Cláudio Hummes
Presidente de la REPAM

1. La Crisis Climática-ambiental y la “Laudato si”

La publicación de la carta encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), “sobre el cuidado de la casa común”, del Papa Francisco, precedió por algunos meses la realización de la Cúpula Mundial sobre la crisis climática - la COP21 - en París, en diciembre del mismo año. Eso fue muy significativo y eficaz. Posicionó la Iglesia, con precisa actualidad y oportunidad, en el centro de uno de los más graves y urgentes problemas de los días hodiernos: la crisis climática y ecológica.

Al tomar el nombre de Francisco, el Papa declaró que lo hizo porque Francisco de Asís es “el santo de los pobres, de la paz y del cuidado de la creación”. Pobres, paz y cuidado de la creación son enfoques constantes en sus pronunciamientos e iniciativas. La *Laudato si'* (LS) enfoca el cuidado de la creación, especialmente del Planeta Tierra. El Papa Francisco llama la Tierra “nuestra casa común”, en forma real y amplia. Declara ya en el comienzo del texto: “Frente al deterioro ambiental global, quiero dirigirme a cada persona que habita este planeta. (...). En esta encíclica, intento especialmente entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común” (LS,3). Más adelante, dice: “Basta mirar la realidad con sinceridad para ver que hay un gran deterioro de nuestra casa común. (...) Parecen advertirse síntomas de un punto de quiebre, a causa de la gran velocidad de los cambios y de la degradación, que se manifiestan tanto en catástrofes naturales regionales como en crisis sociales o incluso financieras, dado que los problemas del mundo no pueden analizarse ni explicarse de forma aislada” (LS,61). Es de notar que Francisco se basa también en los resultados de la ciencia, diciendo: “Hay un consenso científico muy consistente que indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático” (LS,23). Ese apoyarse también en las ciencias, dio al papa una credibilidad y recepción nuevas y más amplias en el mundo laico y académico.

La encíclica se tornó un documento histórico al tratar de la grave y urgente crisis climática-ambiental que desafía globalmente la sociedad humana hoy. De hecho, el Planeta Tierra no

aguanta más. Está enfermo, por cuenta de la irresponsable, desvariada y gananciosa intervención humana del que es víctima. Afirma la encíclica: “Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los dos últimos siglos” (LS,53). Estamos nos acercando peligrosamente del límite de la sostenibilidad del Planeta. Por lo tanto, se trata de una crisis ecológica mundial grave. Lo evidencia el drástico crecimiento de la temperatura global en las últimas décadas, causando un alarmante cambio climático. La degradación y la devastación de la Tierra también se amplía constantemente. Junto con la creciente destrucción de las forestas, especialmente las forestas tropicales, aumenta cada día la contaminación agro-tóxica de las tierras cultivables, la devastación y contaminación causada por las mineras, la contaminación de las aguas y del aire, la acumulación de residuos no tratados debidamente: “Se producen cientos de millones de toneladas de residuos por año, muchos de ellos no biodegradables: residuos domiciliarios y comerciales, residuos de demolición, residuos clínicos, electrónicos e industriales, residuos altamente tóxicos y radioactivos. La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería” (LS,21). El Papa añade: “Estos problemas están íntimamente ligados a la cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura” (LS,22). La exclusión de los pobres, sea seres humanos individuales, sea comunidades e incluso enteros países, que no tienen capacidad suficiente de producir en forma competitiva en el mercado, es uno de los rostros más horrorosos de la sociedad mundial actual. Es la cultura del descarte. Caminan juntos con el descarte, el desperdicio y el consumismo sin frenos, como se la Tierra tuviese recursos ilimitados!

La COP21 - Cúpula Mundial sobre el Clima – realizada en Paris unos meses después de la publicación de la *Laudato si'*, a su vez acogió ese “consenso científico” sobre la realidad, la gravedad y la urgencia de la crisis climática-ambiental. La encíclica tuvo una fuerte repercusión en las decisiones. Esa ya había anotado: “Numerosos estudios científicos señalan que la mayor parte del calentamiento global de las últimas décadas se debe a la gran concentración de gases de efecto invernadero (anhídrido carbónico, metano, óxidos de nitrógeno y otros) emitidos sobre todo a causa de la actividad humana. Al concentrarse en la atmósfera, impiden que el calor de los rayos solares reflejados por la tierra se disperse en el espacio. Esto se ve potenciado especialmente por el patrón de desarrollo basado en el uso intensivo de combustibles fósiles [*petróleo, carbón mineral, gas natural*], que hace el corazón del sistema energético mundial.

También ha incidido el aumento en la práctica del cambio de usos del suelo, principalmente la deforestación para agricultura” (LS,23). La COP21 reafirma este diagnóstico de la *Laudato si'*, basado en el “consistente consenso científico”.

La COP21 destacó fuertemente la urgencia del desafío, la enorme dimensión de los cambios necesarios y sus costos astronómicos. Sin embargo, firmaran el acuerdo final más de 190 países del mundo, incluso los grandes como Estados Unidos, Rusia, China, India etc. La urgencia del desafío, según los científicos, consiste en el límite temporario o sea que en este siglo 21 los cambios deberán ser realizados, se queremos salvar el Planeta. El ministro francés de la coordinación de la COP21, Laurent Fabius, dice con mucho acierto: “*Plus tard, trop tard*” (Más tarde, demasiado tarde). La emisión de gases de efecto invernadero - principalmente el CO² (anhídrido carbónico) proveniente de la combustión de fósiles como petróleo, carbón mineral y gas natural, deberá ser disminuida en tal medida que la temperatura global del Planeta no suba, en el actual siglo 21, más de 2 grados centígrados y mejor sería que no suba más de 1,5 grado centígrado, porque de otra forma habrá daños irreversibles que poco a poco tornarán el Planeta inviable para la vida terrestre. Será necesario, por lo tanto, descubrir nuevas formas de energía limpia y nuevas tecnologías de aplicación. Los costos serán enormes.

Todavía, el Papa Francisco, en la *Laudato si'*, señala que la actual crisis climática-ecológica de “nuestra casa común” no presenta solamente una dimensión técnica-científica, económica, financiera, cultura y política, pero también una dimensión ética y religiosa.

La dimensión ética se manifiesta cuando consideramos que la crisis afecta a todos los seres humanos, pero de modo más grave a los pobres y a las generaciones futuras. Ora, eso significa una responsabilidad ética específica. Los pobres, con la crisis, tienen siempre menor acceso al agua y a tierra cultivable. Relativo al agua, dice la encíclica: “El acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos” (LS,30).

Es característica de esta encíclica su visión más sistémica de mundo, en que hay una relación estrecha entre las cuestiones sociales y ambientales. El Papa concretiza la cuestión afirmando que el grito de la Madre Tierra y el grito del pobre son lo mismo grito. Así como la Tierra maltratada grita por socorro, también los pobres gritan. “La ecología estudia las relaciones entre

los organismos vivientes y el ambiente donde se desarrollan. También exige sentarse a pensar y a discutir acerca de las condiciones de vida y de supervivencia de una sociedad, con la honestidad de poner en duda modelos de desarrollo, producción y consumo. No está demás insistir que todo está conectado” (LS,138). Todo está conectado!

Otra responsabilidad ética es garantizar a las generaciones futuras un Planeta viable, sano, fértil y bello. “Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?” (LS,160), interroga el Papa. Pero, añade: “Esta pregunta no afecta sólo al ambiente de manera aislada (...). Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores” (LS,160).

Relativo a la dimensión religiosa, señalada por Francisco, hay dos temas fundamentales: nuestra fe en un Dios Criador y nuestra fe en la encarnación y resurrección del Hijo de Dios hecho hombre, Jesús.

Creemos, según la Biblia, que Dios creó el mundo y lo ha dado a los seres humanos para tirar de él su sustento digno y cuidar de él como de un jardín. No para destruirlo, devastarlo y degradarlo. Somos administradores de la creación y debemos responder por ella, delante del Señor. Por eso, la Iglesia adora, alaba y rende gracias al Dios Criador.

Creemos también, según las Escrituras, que el Hijo de Dios se hizo hombre por la nuestra salvación, fue crucificado y resucitó glorioso al tercer día y está en la gloria de Dios, como hombre y como Hijo de Dios. Verdadero Dios y verdadero hombre. Ora, el cuerpo humano de Jesús es formado de los elementos de la tierra. Ese cuerpo resucitado y glorioso en el cielo es una nueva creación, la creación llevada a su más alto grado de plenitud, base de la nuestra esperanza cristiana escatológica. Afirma Francisco: “El fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal. Así agregamos un argumento más para rechazar todo dominio despótico e irresponsable del ser humano sobre las demás criaturas. El fin último de las demás criaturas no somos nosotros. Pero todas avanzan, junto con nosotros y a través de nosotros, hacia el término común, que es Dios, en la plenitud trascendente donde Cristo resucitado abraza e ilumina todo. Porque el ser humano, dotado de inteligencia y de amor, y atraído por la plenitud de Cristo, está llamado a reconducir todas las criaturas a su Creador” (LS,83). Un texto muy bello y profundo, para el cual la encíclica cita Teilhard de Chardin in una nota al pie de la página!

2. Las causas principales de la crisis

Para debelar la crisis será necesario combatir y eliminar sus causas. El Papa Francisco dice: “No nos servirá describir los síntomas, si no reconocemos la raíz humana de la crisis ecológica” (LS,101). Vivimos en un mundo en el cual dominan la ciencia y la tecnología. Eso tuvo su inicio con el advenimiento de la modernidad. Una de las características principales de la tecnología, generada por la ciencia moderna, es su creatividad y el poder que da a quienes la usa y promueve. Dice la encíclica: “La humanidad ha ingresado en una nueva era en la que el poderío tecnológico nos pone en una encrucijada. Somos los herederos de dos siglos de enormes olas de cambio: el motor a vapor, el ferrocarril, el telégrafo, la electricidad, el automóvil, el avión, las industrias químicas, la medicina moderna, la informática y, más recientemente, la revolución digital, la robótica, las biotecnologías e las nanotecnologías. Es justo alegrarse ante estos avances... (Ls,101). Pero no podemos ignorar que la energía nuclear, la biotecnología, la informática, el conocimiento de nuestro propio ADN y otras capacidades que hemos adquirido nos dan un tremendo poder (...). Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo” (LS,104).

La modernidad hizo una revolución copernicana referente a la relación entre sujeto y objeto, metiendo en el centro de todo el sujeto. El tema de la subjetividad caracteriza fundamentalmente la modernidad. El dominio del sujeto humano sobre el objeto. Tanto que en el subjetivismo más extremo de la filosofía moderna se puede entrever un dicho que dice: “La realidad objetiva es como yo la pienso; si no, peor para ella”. Es el poder absoluto del sujeto sobre el objeto. Ora, la intervención humana dominadora, explotadora y devastadora en la naturaleza, en los dos últimos siglos, es expresión de este poder absoluto del sujeto sobre el objeto externo. Se trata de un paradigma tecnocrático. “En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar

la realidad misma de lo que tiene adelante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a ‘estrujarlo’ hasta el límite y más allá del límite” (LS,106). Es un paradigma tecnocrático hoy globalizado. Esa es la causa fundamental de la actual crisis ecológica y climática, según la *Laudato si’*.

De esta causa fundamental se originan causas – podemos decir – derivadas, no menos importantes y determinantes. Deriva, por ejemplo, una nueva cultura, la hodierna cultura dominante, marcada por la tendencia a “constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad” (LS,107). Ese paradigma no solamente lleva a un modo de intervenir en la naturaleza que causa su degradación, pero también “afecta a la vida humana y a la sociedad en todas sus dimensiones” (LS,107). De ese paradigma nasce una economía que tiene por objetivo principal hacer un máximo de lucros a cualquier costo, sea de vidas humanas sea de degradación de la naturaleza. Además, “hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía utilizarlos sin ser dominados por su lógica. Se volvió contracultural elegir un estilo de vida con objetivos que puedan ser al menos en parte independientes de la técnica, de sus costos y de su poder globalizador y masificador” (LS, 108).

Esa cultura hoy dominante marca fuertemente el cotidiano de la vida de los individuos y de la sociedad. “La vida pasa a ser un abandonarse a las circunstancias condicionadas por la técnica, entendida como el principal recurso para interpretar la existencia. En la realidad concreta que nos interpela, aparecen diversos síntomas que muestran el error, como la degradación del ambiente, la angustia, la pérdida del sentido de la vida y de la convivencia” (LS,110).

Causas más próximas son:

- el uso de materiales fósiles (sobre todo petróleo, carbón mineral y gas natural) para producir energía, dado que la combustión de esos fósiles produce el CO² (anhídrido de carbono o gas carbónico), que a su vez - sumado a otros gases - produce el efecto invernadero que resulta en el calentamiento global del clima;

- la deforestación y una agricultura degradante del suelo sobre todo por cuenta de los tóxicos agrícolas y métodos agrícolas no sostenibles;
- la contaminación del aire, del agua (nacientes, ríos, mares), y del suelo en general;
- la minería (extracción de riquezas del subsuelo), altamente devastadora y contaminadora del medio-ambiente;
- el descuido con la basura de todos los tipos (domésticos, clínicos, industriales, nucleares etc.);
- el desperdicio de comida, agua y energía;
- el consumismo exagerado;
- la idea de un progreso ilimitado;
- la falta de información y formación de la opinión pública sobre la crisis climática-ecológica
- etc.

Será necesario combatir esas causas. Eso demanda grandes y costosos cambios, incluso estructurales. Pero, no es imposible, aún que se muestre difícil. El cambio es posible, afirma el Papa Francisco. Es positivo que hoy muchas personas ya perciben que la humanidad debe cambiar camino, se quiere tener futuro. “La gente ya no parece creer en un futuro feliz, no confía ciegamente en un mañana mejor a partir de las condiciones actuales del mundo y de las capacidades técnicas. Toma conciencia de que el avance de la ciencia y de la técnica no equivale al avance de la humanidad y de la historia, y vislumbra que son otros los caminos fundamentales para un futuro feliz” (LS,113).

3. La Red Eclesial Pan-amazónica – REPAM – y su acción pro Amazonia y sus pueblos indígenas, en el contexto de la crisis

La *Laudato si'* apunta también con preocupación para la Amazonia: “Mencionemos, por ejemplo, esos pulmones del planeta repletos de biodiversidad que son la Amazonia y la cuenca fluvial del Congo, o los grandes acuíferos y los glaciares. No se ignora la importancia de esos lugares para la totalidad del planeta y para el futuro de la humanidad. Los ecosistemas de las selvas tropicales tienen una biodiversidad con una enorme complejidad...” (LS,38).

Para contribuir en el suscitar la esperanza de que un cambio es posible y para sumar en el esfuerzo de combatir las causas de la crisis y construir modelos alternativos de desarrollo, sobre todo en el territorio de la Amazonia, se creó – con la explícita acogida y grande apoyo del Papa

Francisco - la Red Eclesial Pan-amazónica – REPAM, en el 2014, en Brasilia, Brasil. El reto de la crisis es muy grande, pero la REPAM es una de las formas como la Iglesia en América Latina quiere contribuir para enfrentarlo.

La REPAM es una red eclesial. Una red fundada por la Iglesia en América Latina. Es un servicio para poner las Iglesias Particulares de la región pan-amazónica en red y hacerlas actuar en red. Ya la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en Aparecida (Brasil), en el 2007, había declarado ser necesario: “Crear conciencia en las Américas sobre la importancia de la Amazonia para toda la humanidad. Establecer, entre las Iglesias locales de diversos países sudamericanos, que están en la cuenca amazónica, una pastoral de conjunto con prioridades diferenciadas para crear un modelo de desarrollo que privilegie a los pobres y sirva al bien común” (Doc. Final de Aparecida, n.475).

Los fundadores de la REPAM son: el Departamento Justicia y Solidaridad del CELAM, la Comisión Episcopal para la Amazonia de la CNBB (Conf. Nac. de los Obispos del Brasil), la CLAR (Confederación Latinoamericana y del Caribe de Religiosas y Religiosos) y el SELAC (Secretariado Latinoamericano y del Caribe de Cáritas). Es un vasto conjunto de realidades, instituciones y organismos eclesiales que se reúnen en la REPAM.

La Pan-amazonia incluye nueve países: Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guayana, Suriname y Guayana Francesa. Todos esos países tienen una parte de la Pan-amazonia. Brasil solo tiene más de dos tercias partes. La REPAM quiere afirmar y ayudar a construir el rostro amazónico de la Iglesia en la Pan-amazonia, desde la centralidad de la inspiración de la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente la encíclica *Laudato si'*, cuidando de “nuestra casa común” y acompañando a las poblaciones de la Amazonia, especialmente los indígenas, con el fin de que ellas sean verdaderos sujetos de su historia. Por lo tanto, la REPAM asume una clara opción preferencial por los pobres y tiene como su Carta Magna la *Laudato si'*. Se siente llamada a recuperar y vivir la espiritualidad cristo-céntrica inculturada y a escuchar, acompañar, animar, formar, servir, estimular, encorajar, alentar, comunicar y generar confianza e identidad, prestando un servicio de interconexión y articulación, en función del cuidado de la vida en la Pan-amazonia, pero sobre todo, del cuidado de la vida de los más pobres y fragilizados de la región, especialmente de los pueblos indígenas, sus derechos y evangelización. El Papa en la *Laudato si'* habla de los indígenas, con mucho amor y atención, diciendo: “Es indispensable

prestar especial atención a las comunidades indígenas con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores. Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan” (LS, 146).

Para mejor funcionar, la REPAM constituyo varios ejes de trabajo: pueblos indígenas, derechos humanos, formación y métodos pastorales, comunicación, mapeo de la realidad pan-amazónica, Iglesias en frontera, alternativas al desarrollo, cambio climático y otros. Cada eje tiene una comisión de coordinación.

La REPAM, dado que abarca nueve países latinoamericanos, se ubica en el CELAM. Su equipo central visita los varios países, haciendo encuentros con las conferencias episcopales locales y obispos de su región amazónica. Además, en el Brasil, está en curso una serie de seminarios, en la región amazónica, sobre la *Laduate si'* realizados por el comité nacional de la REPAM. Esa iniciativa está siendo muy bien acogida por las Diócesis y Prelazías de la región, visto que divulgan el texto de la encíclica y empiezan a organizar la REPAM en las comunidades locales.

¿DEBE LA RELIGIÓN CONFINARSE AL ÁMBITO PRIVADO? COMPROMISO CON LA REALIDAD

Dra. Corina Yoris-Villasana
Universidad Católica Andrés Bello Caracas, Venezuela

Resumen

En general, hemos aceptado, sin mayores reparos, que nuestras creencias religiosas y, por consiguiente, su práctica, quedan reducidas al ámbito privado. Esto ni siquiera se discute. Pero, si analizamos detalladamente esa suerte de norma adoptada en nuestras sociedades, encontramos algunas contradicciones que merecen ser enfrentadas, al menos sacadas a la discusión racional. Pensemos en el mandamiento «No robarás» (Mt 19, 18). De acuerdo con la Iglesia Católica, este mandamiento prohíbe despojar ilícitamente al prójimo de sus bienes y lesionar de cualquier manera su patrimonio. ¿Ese precepto solo es para cumplirlo en la vida privada, válido solo en la esfera subjetiva? O, ¿acaso quien se llama a sí mismo católico y dice observar los Mandamientos de la Ley de Dios no está obligado a vivir una vida acorde con estos preceptos, bien en el círculo personal, bien en la vida pública? ¿Cómo enfrenta este católico que vive en una sociedad carcomida por la corrupción estos actos contrarios al Séptimo Mandamiento? ¿Mira a otro lado, se hace el tonto? O ¿se une a la cadena de la corruptela? Plantear estas situaciones contradictorias, cuando se quiere confinar nuestras creencias al ámbito privado bajo la máxima de la separación de la política y la religión, suele acarrearlos que seamos tildados de reaccionarios, que estamos proponiendo estados confesionales, y una cantidad considerable más de expresiones que solo revelan temor ante las discusiones racionales. En esta ponencia me propongo, justamente, plantear estas situaciones contradictorias cuando se quiere enclaustrar nuestras creencias al ámbito privado bajo el sempiterno eslogan de la obligada disyunción entre la política y la religión.

Palabras clave: Ámbito privado, objeción de conciencia, libertad, liberalismo, comunitarismo

Introducción En el año 2011, se celebró en Croacia el Encuentro con exponentes de la sociedad civil, del mundo político, académico, cultural y empresarial, con el cuerpo diplomático y con los líderes religiosos, donde Benedicto XVI dirigió a los asistentes un discurso que versó principalmente sobre la conciencia. Consideró que esta es fundamental para que, en la sociedad, sea de cualquier latitud, haya libertad y justicia. Reconociendo la libertad de conciencia, los derechos humanos, la sociedad libre, paralelamente se debe mantener la racionalidad y la conciencia para evitar que estos logros de la humanidad lleguen a destruirse. Benedicto XVI decía en ese discurso: —Si la conciencia, según el pensamiento moderno más en boga, se reduce al ámbito de lo subjetivo, al que se relegan la religión y la moral, la crisis de Occidente no tiene remedio (...). En cambio, si la conciencia vuelve a descubrirse como lugar de escucha de la verdad y del bien, lugar de la responsabilidad ante Dios y los hermanos en humanidad, que es la fuerza contra cualquier dictadura, entonces hay esperanza de futuro⁽¹¹³⁾. (Benedicto XVI: 2011, 2).

En general, hemos aceptado, sin mayores reparos, que nuestras creencias religiosas y, por consiguiente, su práctica, quedan reducidas al ámbito privado. Esto ni siquiera se discute. Pero, si analizamos detalladamente esa suerte de norma adoptada en nuestras sociedades, encontramos algunas contradicciones que merecen ser enfrentadas, al menos sacadas a la discusión racional. Pensemos en el mandamiento «No robarás» (Mt 19, 18). De acuerdo con la Iglesia Católica, este mandamiento prohíbe despojar ilícitamente al prójimo de sus bienes y lesionar de cualquier manera su patrimonio. ¿Ese precepto solo es para cumplirlo en la vida privada, válido solo en la esfera subjetiva? O, ¿acaso quien se llama a sí mismo católico y dice observar los Mandamientos de la Ley de Dios no está obligado a vivir una vida acorde con estos preceptos, bien en el círculo personal, bien en la vida pública? ¿Cómo enfrenta este católico que vive en una sociedad carcomida por la corrupción estos actos contrarios al Séptimo Mandamiento? ¿Mira a otro lado, se hace el tonto? O ¿se une a la cadena de la corruptela?

Plantear estas situaciones contradictorias, cuando se quiere confinar nuestras creencias al ámbito privado bajo la máxima de la separación de la política y la religión, suele acarrear que seamos

¹¹³ Benedicto XVI (2011). Carta apostólica en forma de motu proprio porta fidei. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/june/documents/hf_benxvi_spe_20110604_cd-croazia.html

tildados de reaccionarios, que estamos proponiendo estados confesionales, y una cantidad considerable más de expresiones que solo revelan temor ante las discusiones racionales.

En esta ponencia me propongo, justamente, plantear estas situaciones contradictorias cuando se quiere enclaustrar nuestras creencias al ámbito privado bajo el sempiterno eslogan de la obligada disyunción entre la política y la religión. El discurso citado de Benedicto XVI me servirá de telón de fondo para plantear la discusión.

Posiciones antagónicas

Esta pugna entre colocar a la religión en el ámbito privado o dejarle un espacio en el lugar público, suele ser planteada desde dos posiciones totalmente antagónicas. Una de las posiciones sostiene que debe confinarse al ámbito privado, mientras que la otra se decanta por su vertiente pública y, por tanto, no puede ser confinada en el recinto de la conciencia personal.

Cuando asistí al *Vth International Congress Catholics and Culture: Chances and Risks*, celebrado en Toruń, Polonia, 2012, tuve la fortuna de conocer al Prof. Brendan Sweetman, director del Departamento de Filosofía de la Rockhurst Jesuit University (Kansas City, Missouri, USA) y oír la conferencia que dictó en ese Congreso; dicha conferencia versó precisamente sobre el tema de Religión y Política. Me interesé en su planteamiento y al mes de regresar ambos a nuestros respectivos países, gentilmente me envió un ejemplar de su libro *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square*. (¿Por qué la Política necesita de la Religión?: El lugar de los argumentos religiosos en la escena pública).

En la “Introducción” narra cómo en su época de estudiante graduado universitario vivió unas experiencias que fueron el motor para lo que desarrollaría años más tarde en esta obra. Recordaba que una noche terriblemente fría vio a dos mujeres sin techo, sin hogar, (la palabra que usan los estadounidenses es *homeless*), pidiendo limosna. Cuando se le acercaron, vació sus bolsillos -no tenía sino \$20-, y se los dio a las pordioseras. Cuando abordó el autobús que lo llevaría a su casa, pensaba que un católico no podía admitir esa injusticia social, que un país democrático no podía permitir dicha situación: “Algo está tristemente errado en la manera como hemos estructurado nuestra sociedad, porque es moralmente incorrecto que haya gente que tenga que vivir así. Esto no es consistente con el plan de Dios para la Humanidad”⁽¹¹⁴⁾. (Sweetman,

¹¹⁴ Brendan Sweetman, *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square*. (Downers Grove, Illinois, USA: InterVarsity Press, 2006), 11

B.: 2007, 11). Decidió escribirle una carta al alcalde de Los Ángeles y, antes de enviarla, se la dio a leer a algunos compañeros, quienes le indicaron que esa carta, que usaba argumentos religiosos, no debía ser enviada a un funcionario público. Pensó mandarla a medios impresos, pero solo lo hizo con el alcalde.

Añade otra experiencia vivida por un amigo suyo en una universidad estadounidense donde se celebraba un foro sobre el aborto y tanto el público como algunos de los expositores profesaban alguna religión. Una persona del público le preguntó a su amigo sobre un caso conocido en esos días; el caso se refería a una mujer que después de usar medicinas para la fertilidad había concebido varios embriones. La pregunta fue esta: ¿Era moral que la mujer abortase algún embrión? La persona a quien se preguntó contestó que no era moral, pues cada embrión tenía alma, en consecuencia, era un ser humano y con derecho a la vida. La respuesta fue duramente atacada por dos de los panelistas; uno, ateo, y, el otro, teólogo. ¿Por qué el ataque? Porque había respondido con un argumento religioso. Ese era un argumento que podía esgrimirse en la esfera privada, pero no en un debate público.

El libro, parafraseando a Sweetman (¹¹⁵), es un intento por demostrar que esa visión sobre la esfera pública y el rechazo a que la religión participe en un debate u otra forma de comunicación está basado en un malentendido acerca de algunas ideas básicas del pluralismo, tal como se entiende en esta época. Su tesis consiste en mostrar que es muy apropiado usar los argumentos religiosos en una sociedad liberal democrática; para ello, analiza la noción de cosmovisión, considerando que la visión secular es dominante en los USA; sostiene, además, que la creencia religiosa es una cosmovisión mucho más valiosa que el secularismo. Mi punto de partida hoy es algo diferente al de Sweetman, aunque toque algunos puntos comunes. Lo primero que creo conveniente recordar es que la polémica relación entre lo público y lo privado organiza y cohesiona la historia de las ideas políticas, de tal manera que realizar algún acercamiento a los problemas sociales desde la perspectiva filosófica, obliga a considerar esta dicotómica relación. Esta distinción cobra una importancia capital cuando se trata confrontar las posiciones ideológicas con las distintas posturas teóricas de la política.

¹¹⁵ Sweetman, Why Politics Needs Religion, 12-13

La obra de Jürgen Habermas es una profunda y consistente reflexión en torno a estos temas; Habermas es, sin lugar a dudas, uno de los intelectuales que con mayor énfasis y tesón ha estudiado los principios de organización social, tomando en consideración y ocupando un lugar importante en la reflexión la etapa histórica durante la cual se presentan. La postura que Habermas sostuvo hasta no hace mucho, con respecto de determinadas posiciones políticas como la desobediencia civil y ciertas propuestas liberales, había sido de neutralidad, que, a decir de muchos y también opino igual, es una manera de optar por la indiferencia. Esa posición de Habermas dio un giro, como consecuencia del famoso debate de Baviera con el Cardenal Joseph Ratzinger, devino en una postura que ha cambiado para conceder una influencia positiva a las creencias en el ámbito público.

Quiero avanzar un paso más. Mi punto es la coherencia entre la creencia religiosa y la conducta pública. En el modelo liberal se impone una cierta neutralidad ante las creencias y, en consecuencia, se relega a lo privado todo lo referente a las cosmovisiones de los ciudadanos. ¿Se debe aceptar la dicotomía ciudadano versus creyente? ¿Acaso la cosmovisión de un creyente es necesariamente comunitaria, o, en su defecto, antagónica con el individualismo?

Se dice que en el modelo liberal debe imperar la neutralidad; aspecto que no discuto, ni refuto; pero, sí, pregunto, ¿los liberales son necesariamente anticomunitaristas? Pero ese supuesto antagonismo posee una nota muy controversial: ambas categorías, individualismo, comunitarismo, viven en una permanente redefinición según nos muestra la Historia de las Ideas⁽¹¹⁶⁾. Incluso creo que el liberalismo suele ser tratado con mucha ligereza y poca lectura de sus postulados. El liberalismo enfatiza los derechos individuales; el modelo comunitario se afianza precisamente en la vida comunitaria y la inserción del individuo en ella; en cuanto al republicanismo, su énfasis está colocado en la participación como valor fundamental de una comunidad que se construye con la colaboración de sus miembros. Sin embargo, enfocar la ciudadanía desde estos ángulos corre el peligro de encerrar al ciudadano en una suerte de modelo estático, olvidando completamente la característica fundamental de la sociedad que es su

¹¹⁶ Mulhall, S. y A. Smith, El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas. (Madrid: Temas de Hoy, 1996), 43.

carácter dinámico, como bien comentan algunos estudiosos del tema y que se puede investigar buscando literatura al respecto. Suele enfatizarse que el liberalismo es lo sobradamente amplio como para cobijar dentro de su seno corrientes filosóficas con rasgos distintivos de diferentes especies. Del comunitarismo podemos decir lo mismo, con la diferencia de que muchos de los llamados comunitaristas rechazan esa denominación, tal es el caso de Charles Taylor (¹¹⁷). Lo que interesa para mi propósito en esta ponencia es resaltar que el punto en común que pueden tener autores de una u otra denominación son sus críticas al llamado —liberalismo estándar y lo que ello incide en la respuesta que quisiese darse a la pregunta que titula mi exposición. La nota distintiva del llamado grupo de comunitaristas frente a los que privilegian la preeminencia de los derechos individuales o que han preconizado la neutralidad del Estado sobre las concepciones del bien —como es el caso de Rawls, Dworkin, Hayek o Nozick—, es que los comunitaristas insisten en el compromiso de la implicación en la vida pública (¹¹⁸).

Me parece impensable que las creencias sean irrelevantes para el ámbito público. Se conceden espacios para su práctica, se respetan sus tradiciones, pero, lo que a mí me resulta más impactante, es que se hable de objeción de conciencia, por una parte, y, por otra, se hable de relegar las creencias al ámbito privado. ¿Qué es la objeción de conciencia?

De acuerdo al Diccionario de la Lengua Española y a la Asociación de Academias de la Lengua Española la objeción de conciencia —es la negativa a acatar órdenes o leyes o a realizar actos o servicios invocando motivos éticos o religiosos—. Es decir, hablando desde la ética, una persona responde, en primer lugar antes que a cualquier otro órgano jurisdiccional, al tribunal de su conciencia, de ahí que la objeción de conciencia sea un derecho subjetivo.

La Constitución venezolana dice en su artículo 61 que —Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y a manifestarla, salvo que su práctica afecte la personalidad o constituya delito. La objeción de conciencia no puede invocarse para eludir el cumplimiento de la ley o impedir a

¹¹⁷ Rubén Benedicto Rodríguez, —Liberalismo y comunitarismo: Un debate inacabado, *Stvdivm. Revista de Humanidades*, 2010, 202

¹¹⁸ Rodríguez, —Liberalismo y comunitarismo, 203.

otros su cumplimiento o el ejercicio de sus derechos^l. Parece que los postulados de libertad de conciencia y libertad de credo rivalizan con —relegar al ámbito privado^l las creencias.

Más aún, ¿cómo se compagina la conducta de un supuesto ferviente creyente con una conducta pública contraria a la fe y a la virtud? Benedicto XVI, en su famosa Carta Apostólica, con la que dio inicio al Año de la Fe, proporcionó una clave que nos ayuda a comprender la necesidad de no solo creer en la mente y en el corazón, sino también de vivir en la acción aquello que creemos:

Profesar con la boca indica, a su vez, que la fe implica un testimonio y un compromiso público. El cristiano no puede pensar nunca que creer es un hecho privado. La fe es decidirse a estar con el Señor para vivir con Él. Y este "estar con Él" nos lleva a comprender las razones por las que se cree». La fe es la adhesión personal y comunitaria a Dios que sale a nuestro encuentro. Esa adhesión involucra a todo nuestro ser, pues no sólo creemos con la mente, sino que debemos amar aquello que creemos con el corazón y debemos vivirlo en cada una de nuestras acciones concretas (¹¹⁹).

Honar la palabra no es otra cosa que ser congruente entre nuestro pensamiento, nuestra palabra y, sobre todo, nuestro proceder. Esta integración pensamiento-palabra-acción está sustentada en una visión ética que va dirigida a mejorar nuestro entorno social; por ello, jamás puede estar disociada de la esfera pública. En este punto de mi exposición, conecto de nuevo con la propuesta de Sweetman, en especial con su tesis según la cual la esfera pública necesita de la argumentación religiosa. Voy a insistir en un aspecto crucial: no estamos hablando en ningún momento de Estados confesionales, estamos hablando de nuestras democracias con sus falencias y sus exactitudes, con sus aciertos y con sus fracasos. Y, justamente, la democracia se nutre de la argumentación; del disenso y del respeto a las discrepancias.

La democracia se fundamenta en el diálogo; si necesita de este para cumplir con su misión, no parecería necesario insistir en esa obvia relación entre el sistema democrático y el diálogo. En

¹¹⁹ Benedicto XVI, Carta apostólica en forma de motu proprio porta fidei, § 10.

un trabajo anterior sobre *Argumentación y Diálogo* (¹²⁰), comencé mi exposición recordando un determinado momento de la historia política reciente de mi país. Decía que “Enarbolando la bandera de la democracia, un líder latinoamericano amenazaba en una campaña electoral con “freír en aceite la cabeza de sus adversarios”; años más tarde volvía a la carga “rodilla en tierra” pidiendo borrar de la faz del planeta a sus contrincantes. Ambos ataques estuvieron hechos en nombre de la democracia y de su fortalecimiento”. Esas palabras, aisladas y sin repeticiones, no serían más que un discurso de un momento y nada más; pero, ese discurso seguido de unas reiteradas cadenas televisivas amenazantes, arengas, propagandas, multiplicadas durante cerca de veinte años constituyen un medio para desencadenar violencia y tratar de implantar un modo de hacer política. Cualquier incidente se vuelve importante y va adquiriendo un significado simbólico dentro de la red lingüística que se ha ido tejiendo.

Basta esta anécdota, absolutamente verídica, para explicar la necesidad que se tiene del diálogo para preservar una democracia. Y ésta vista desde la perspectiva del logro de la convivencia pacífica de una sociedad fundamentada en el respeto a la diferencia. ¿Cómo se responde a semejante pseudoargumento? ¿Se mira hacia otro lado y no se abre la boca para decir nada? ¿Cómo hubiesen reaccionado muchos de los presentes si alguien hubiese respondido que el Quinto Mandamiento dice —No matarás!?. ¿Lo habrían aceptado como réplica? Más aún, casi aseguro que se hubieran burlado del supuesto interlocutor. Por su parte, Sweetman, en el capítulo dedicado a *Beliefs religious and Reason* (Creencias religiosas y Razón) narra que un colega suyo, quien es un acérrimo enemigo de la eutanasia, siempre usa el mismo argumento en los seminarios de ética y filosofía política que imparte. Veamos el argumento “La vida es un don de Dios; sería un error para nosotros rechazar el regalo, no importa cuáles sean las circunstancias. Por lo tanto, todas las formas de suicidio son inmorales” (¹²¹). Lo interesante consiste en que en más de una ocasión ese argumento ha sido rechazado por ser “religioso”. Ese colega es creyente cristiano, pero su argumento no está tomado de la Biblia; ¡su argumento es de Platón! Quienes han rechazado el argumento lo han hecho porque este tipo de argumentos no es apropiado en discusiones políticas o filosóficas.

¹²⁰ “¿Dialogando sin argumentos?” En: Comunicación: Estudios venezolanos de la comunicación. Caracas: Centro Gumilla. 37, 153

¹²¹ Sweetman, *Why Politics Needs Religion*, 85. (The life is a gift from God and that it would be wrong for us to reject the gift, no matter what the circumstances. Hence, all forms of suicide are immoral) (Traducción mía).

Más de uno de ustedes se estará preguntando en este instante, ¿qué es, entonces, un argumento religioso? Lo primero que debemos hacer es ver qué significan argumento y religioso. “Argumento” lo estoy usando –igualmente lo emplea Sweetman- en términos funcionales, es decir, un tipo de discurso en donde el argumentador trata de persuadir a otros de la verdad de una tesis dando razones para sustentarla (¹²²). En cuanto a —religiosol, se manejan cinco fuentes en donde se apoya, se deriva o se basa:

1. Un texto, como puede ser la Biblia, pero también el Corán, el texto Sobre la Libertad de John Stuart Mill, o El Capital de Karl Marx.
2. En las iglesias institucionales, incluyendo sacerdotes, voceros...
3. Una profunda experiencia de alguna clase
4. La tradición de la iglesia en cuestión
5. Un llamado a la fe.

Luego, en el capítulo señalado, Sweetman ha incluido deliberadamente unos ejemplos laicistas de estas fuentes, así como ejemplos de la religión tradicional, con el fin de ilustrar que es muy posible que un laico, para mantener y promover una creencia basada en estos fundamentos, las emplee y ellas no sean confinadas al rincón de las creencias religiosas.

De tal manera que, si a un creyente no se le permite usar un argumento porque es religioso, tampoco se le debería permitir a los secularistas. Pero, se puede aceptar no introducir argumentos provenientes de esas fuentes, si se cumplen dos restricciones: La primera es que una manera de introducir las creencias en la arena política sería que quien las esgrima esté dispuesto a debatir la racionalidad de la fuente, en lugar de simplemente apelar a la fuente como autoridad, sin un argumento racional para apoyar su pretensión de autoridad. La segunda restricción sería que los secularistas tampoco podrían usar esas fuentes en igualdad de condiciones (¹²³).

¹²² Sweetman, *Why Politics Needs Religion*, 27

¹²³ Sweetman, *Why Politics Needs Religion*, 89.

Ahora bien, discutir si una creencia es racional o no (sea ésta religiosa o secularista) debería poderse discutir en la esfera pública. Esa discusión, al ser pública, beneficia a todos, puesto que nos permite ampliar nuestros horizontes. Nosotros mismos no debemos rechazar esa discusión por temor a tener que soportar un enfrentamiento públicamente. Además, rechazar una creencia antes de ser debatida violenta los principios democráticos, en especial la igualdad y la libertad.

Sweetman agrega que la religión puede hacer una valiosa contribución a los debates sobre los derechos humanos, los valores políticos y el concepto que tenemos de la persona humana. Así mismo, una de las objeciones planteadas por los secularistas es el argumento de que la religión introduce la división y el dogmatismo, o incluso a la violencia, a la arena política. Es cierto que la religión puede dividir, Sweetman lo admite, pero esto es igualmente cierto dicho de argumentos puramente seculares. El siglo XX ofrece abundantes ejemplos de los excesos cometidos en nombre de ideologías seculares, y si lo dudan lean los y sobre los discursos oficialistas de mi país.

Existen muchos llamados de los voceros autorizados de la Iglesia Católica a los fieles a atreverse a incursionar en el escenario político. La red está llena de estos comentarios. Pero, como una de las figuras más prominentes de la intelligentsia del Catolicismo- es mi apreciación personal- ha sido el Cardenal Joseph Ratzinger, quiero agregar a esta presentación algunos de sus comentarios en una conferencia que dictó en Berlín en el año 2000; aún no era Benedicto XVI; por ello, hablo del Cardenal Ratzinger.

Hablando de los serios problemas que ha venido enfrentando Europa, el Cardenal Ratzinger discurrió sobre la Declaración de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea en el año 2000. Hace una extraordinaria reseña histórica para explicar por qué mantiene que ya Europa no es tan sólo una entidad geográfica, “Europa no es un continente geográficamente aprehensible con claridad, sino un concepto cultural e histórico”:

En este punto vuelve a plantearse la cuestión de si, partiendo de la tradición humanista europea y sus fundamentos, no habría sido necesario anclar en la Declaración a Dios y la responsabilidad ante él. Probablemente no se ha hecho porque en modo alguno quería [que se] prescribiese desde

el Estado una convicción religiosa. Esto hay que respetarlo. Pero mi convicción es que hay algo que no debiera faltar: el respeto a aquello que es sagrado para otros, y el respeto a lo sagrado en general, a Dios, un respeto perfectamente exigible incluso a aquel que no está dispuesto a creer en Dios. Allá donde se quiebra ese respeto, algo esencial se hunde en una sociedad. En nuestra sociedad actual se castiga, gracias a Dios, a quienes escarnecen la fe de Israel, su imagen de Dios, sus grandes figuras. Se castiga también a quien denigra el Corán y las convicciones básicas del Islam. En cambio, cuando se trata de Cristo y lo que es sagrado para los cristianos, la libertad de opinión se convierte en el bien supremo, y limitarlo pondría en peligro o incluso destruiría la tolerancia y la libertad. Pero la libertad de opinión tiene sus límites en que no debe destruir el honor y la dignidad del otro; no es libertad para la mentira o para la destrucción de los derechos humanos. Aquí hay un autoodio, que sólo cabe calificar de patológico, de un Occidente, que sin duda (y esto es digno de elogio) trata de abrirse comprensivamente a valores ajenos, pero que ya no se quiere a sí mismo; que no ve más que lo cruel y destructor de su propia Historia, pero no puede percibir ya lo grande y puro que hay en ella (¹²⁴).

Como comenté *supra*, en el mes de noviembre de 2015, COMIUCAP organizó un Congreso Regional en el Cuzco, conjuntamente con la Universidad Pontificia Católica de Perú, allí expuse una reflexión sobre el famoso debate sobre Fe y Razón, o Razón y Política, que sostuvieron en Baviera el Cardenal Ratzinger y el filósofo Jürgen Habermas. La motivación de ese debate fue, precisamente, la secularización.

Resultaría excesivamente largo incluir en esta charla los aspectos que analicé en esa ponencia. Sin embargo, para concluir mi intervención recuerdo unas palabras del Cardenal Ratzinger:

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

¹²⁴ Ratzinger, J. (2001). "Europa, política y religión" en Fundamentos espirituales para una Europa con futuro. ACEPRENSA. Recuperado de <https://www.acepresa.com/articles/fundamentos-espirituales-para-una-europa-con-futur/>

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 ⁽¹²⁵⁾.

REFERENCIAS

Benedicto XVI (2011). Carta apostólica en forma de motu proprio porta fidei. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_portafidei.html

Mulhall, S. y A. Smith (1996). El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas. Madrid. Temas de Hoy.

Ratzinger, J. (2001). "Europa, política y religión" en Fundamentos espirituales para una Europa con futuro. ACEPRENSA. Recuperado de <https://www.acepresa.com/articles/fundamentos-espirituales-para-una-europacon-futur/>

Sweetman, B. (2006). Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square. Downers Grove, Illinois, USA, InterVarsity Press

Yoris, C. (2011) —¿Dialogando sin argumentos?‖ En: Comunicación: Estudios venezolanos de la comunicación. Caracas. Centro Gumilla. 37, 153

¹²⁵ 13 Idem

LO POSITIVO DEL RELATO DE TORRE DE BABEL (Gn 11,1-9). EN SINTONÍA CON LA “LAUDATO SI”. UNA DISPOSICIÓN POSITIVA AL PLURALISMO

Dr. Gonzalo Bravo Álvarez¹²⁶
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Introducción

Por mucho tiempo se pensó que la pérdida de la hegemonía de la autoridad de las iglesias en ámbito político y cultural era una derrota de su mensaje religioso o de un desinterés en las personas individuales de dicha propuesta. Pero tal constatación no se evidencia en la sociedad chilena y Latinoamérica, en general. Al contrario, ante un desprestigio institucional de algunas confesiones cristianas, la búsqueda religiosa individual y las propuestas colectivas de diversos movimientos o caminos espirituales dejan ver que, lejos de desaparecer, lo religioso sigue siendo un elemento antropológico valorado en la sociedad actual, aún en los jóvenes¹²⁷.

Lo que se encuentra hoy en nuestra sociedad, no es solo un pluralismo religioso, el cual podría dar la impresión de una ‘múltiple oferta religiosa acogida por todos’, sino una pluralidad de miradas el fenómeno social, incluyendo el religioso. Al parecer, la pluralidad no es la negación de las diversas identidades que actúan en la sociedad, sino la oportunidad que ellas se encuentren, se acepten y proporcionen elementos diversos para construir una sociedad en donde lo diverso sea el sustento de la unidad y paz social. En este sentido, y tal como afirma Peter Berger (2005), “el pluralismo global es positivo para la religión y para la democracia”¹²⁸.

Es en este contexto en donde presentaremos un breve análisis de la perícopa de Gn 11,1-9, en donde descubriremos un fundamento bíblico de la pluralidad y diversidad, que permite poner en práctica la bendición creatural de Gn 1,28-29. Luego expondremos algunos textos del Papa Francisco extraídos de la *Laudato Si* que reafirman la maravillosa relación entre la diversidad del pensamiento actual y la oportunidad de ponerlos en contacto para la superación de problemas de nivel mundial. Por último, mostraré algunos aspectos positivos del pluralismo, entendido

¹²⁶ Ingeniero Civil Civil, Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana. Profesor de la Facultad Eclesiástica de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso en el área de la Teología Bíblica. Correo: padregonzalo@yahoo.es.

¹²⁷ Ver Carmen Silva, Javier Romero y Tomás Peters. 2010. “Espiritualidad juvenil en Chile hoy: características y ámbitos”. *Última década* 33 (2010): 201-255.

¹²⁸ Peter Berger. “Pluralismo global y religión”. *Estudios Públicos* 98 (2005): 18.

como “un sistema por el cual se acepta o reconoce la pluralidad de doctrinas o posiciones” (Diccionario de la Real Academia de la Lengua, 2015).

1. El relato de la Torre de Babel (Gn 11,1-9)¹²⁹

El límite del relato es fácil de establecer. Este se inicia después de 10,32, en donde se ha constatado que las familias de los hijos de Noé y sus naciones se han propagado sobre la tierra (10,32); finaliza antes de introducir cuáles son los descendientes de Sem (11,11). Entre estas multitudes y descendientes está el relato, que de un modo abrupto interrumpe el ámbito de la diversidad para constatar: “tenía toda la tierra una lengua y unas palabras”. La doble presencia de numeral uno (dx'a,) singulariza el “todo” relativo a la tierra; claramente, con ello se evidencia la unidad basada en la presencia de una sola lengua y palabra. No hay diversidad al interior de esta frase; al parecer la situación inicial, sin pretender ser modélica en sí misma, pareciera aludir a un equilibrio y estabilidad, que, enseguida veremos, no es sustentable.

De la estabilidad inicial, se pasa a un movimiento topográfico (emigrar hacia el oriente), hacia una llanura llamada Sinar, estableciéndose allí. La marcha es la de un todo unido y singular, todavía regido por el numeral uno. Esta situación monolítica se perpetúa con la intención de “unos y otros” de hacer los ladrillos, de edificar una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo. Es importante el “detalle” de ir hacia oriente, ya que es alejarse de Dios, del lugar en donde él había establecido al ser humano. No es menor el detalle de establecerse en la llanura de Sinar, destacado con un ‘allí’; ello significa entrar en contacto con la tierra de la violencia representada por Nemrod (Gn 10,8-12), de la cual han nacido los imperios de Asiria y Babilonia, que tanto daño han provocado al pueblo de Israel. En este sentido, el movimiento hacia oriente realizado por el pueblo, y su establecimiento en el valle donde han nacido las culturas de la violencia de su tiempo, no es, precisamente, lo querido por el Dios de la vida y de paz. Para describir que el movimiento termina, se usa el verbo יָשַׁב, que asume un matiz de habitación definitiva.

¹²⁹ Los principales matices del siguiente análisis del texto están inspirados en André Wénin, *El Hombre bíblico*, (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2007).

Las intenciones del pueblo quedan plasmadas en los vv.3-4. El deseo de ir contra la libertad regalada por Dios, expresado por el movimiento hacia oriente, aquí se grafica con decidirse a hacer ladrillos, los mismos que el pueblo tuvo que fabricar en Egipto (Ex 5). El lector de la narración es advertido en lo que puede terminar todo esto. En el v.4 se concretiza la doble acción: edificar una ciudad y hacerse un nombre, que tiene una intención: “no dispersarnos sobre la faz de la tierra”.

Esto podría percibirse con un matiz político e imperial que pone en riesgo la orden de “sean fecundos y multiplíquense, y llenen la tierra” de Gn 1,28; bien sabemos que para que ello sea posible, se requiere de una dispersión y diversificación de los seres humanos. ‘Hacerse un nombre’ es una expresión que significa fundar un imperio; así por ejemplo 2Sam 7,9; 8,13; 1Re 5,11, lo cual introduce una forma de existencia que no estaba en el plan de Dios. Tal como comenta Ravasi (1992):

Al orgullo del hombre, que quiere tener una sola lengua y ser un pueblo monolítico, se opone la acción divina que “confunde y dispersa”. Al desafío humano que quiere erigir un sistema social opresivo y dominador sobre los demás se opone la acción divina y hace que «cese» (v. 8) el proyecto de los hombres. En este punto es claro el tema que el capítulo 11 del Génesis nos propone para nuestra reflexión. Dios no ama las ciudades o las naciones dominadoras de la historia, detesta los imperialismos de unos pueblos sobre los otros, rechaza a quienes tienen proyectos autonómicos de conquista y no de diálogo, de engaño y no de colaboración (pp. 202-203).

Es conocido el dato que el texto del Gn es una redacción del s.V, tiempo en que Israel ha vuelto del destierro¹³⁰. Lo que Gn 11,1-9 pone en alerta es la tentación de una forma tiránica de organización social; el problema radica en que Israel ha conocido que los reyes no han preservado el derecho de la gente sencilla, y que el pueblo siempre ha padecido ante los

¹³⁰ Para la relación entre Gn 11,1-9 y el segundo templo, ver Phillip Michael Sherman, *Babel's Tower Translated. Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation. Biblical Studies, Ancient Near East and Early Christianity*, (E-Books Online, Collection Brill Online Books and Journals, 2013).

gobiernos, centrados en una persona, que dicen servir a todos y, que en general, se sirve de todos¹³¹. En este sentido una unidad forzada termina por ser una imposición. La uniformización termina por hacer desaparecer las diferencias y por borrar las particularidades individuales y grupales tan necesarias para una unidad que se viva en paz y libertad.

El exégeta André Wenin (2007) sostiene que el narrador evoca un proyecto político, que sigue siendo un riesgo permanente, sea para los partidos políticos, las empresas, la familia o la iglesia; de algún modo, todo proyecto colectivo está expuesto al riesgo de la torre de Babel en donde los individuos quedan confinados a una sola mirada impuesta por el poder de turno, sin dejar espacio a la diversificación, expansión, diferenciación o alteridad.

En los vv.5-9 se relata la reacción de Dios; ésta va en sentido contrario de la propuesta humana de no expandirse por la tierra, evitando la diversidad, esencial a la vida, tal como lo muestra Gn 1. De algún modo, la propuesta de Babel es una dinámica de “des-creación”. Al descender Dios y ver la ciudad y la torre que edificaban, constata que el pueblo está unido y que habla un solo idioma (ya se había firmado esto en el v.1), y nada les impedirá hacer lo que se proponen (v.6). En el v.7 describe la intensión de Dios: confundir (לְלַךְ) allí su lenguaje ‘para que nadie entienda lo que dice su compañero’; esto significa que ya no podrán entenderse entre ellos y, por ende, no podrán seguir yendo contra el plan de Dios. Es decir, que Dios mismo impide que el proceso de uniformización manifestada con la construcción de la torre pueda continuar. Dicho de otro modo, al confundir las lenguas, Dios acentúa y consagra las diferencias entre los seres humanos, a tal nivel que serán éstas las que permitirán las distinciones para poder suscitar relaciones justas e iguales, precisamente desde la diversidad.

El v.8, describe la decidida acción de Dios con un verbo causativo (modo hifil del verbo hebreo: פָּרַס), el cual interrumpe las intenciones de establecerse descritas en el v.2. El verbo ‘dispersar’ tiene como complemento directo a “ellos” que están en un “allí”, que alude al lugar donde se habían establecido. La frase continúa expresando hacia donde se dispersan: “sobre la

¹³¹ La pretensión imperialista asociada al relato de Gn 11,1-9 se puede ver muy bien en Andrew Giorgetti, “The ‘Mock Building Account’ of Genesis 11:1-9: Polemic against Mesopotamian Royal Ideology”. *Vetus Testamentum* 64, nº 1 (2014): 1-20.

faz de la tierra”. La misma expresión es la utilizada e Gn 1,29 para describir la expansión amplia en donde el ser humano ha de buscar su alimento. Claramente se vuelve a un hábitat original que cubre toda la tierra, y no un “allí” puntual y restrictivo de personas que solo se entienden entre ellos. Esta dispersión significó que dejaron de edificar la ciudad (cf v.4).

Hay que decir que, la acción de Dios podría catalogarse de, a lo menos extraña, ya que aparece como alguien que destruye la unidad y la tranquilidad cívica. Pero en realidad, lo que Dios promueve es que se cubra toda la tierra, que se potencie la diversidad, clave para el desarrollo de la vida y de la sociedad¹³². El v.9 se introduce con una expresión explicativa: ‘por eso es llamada Babel, porque allí confundió Dios el lenguaje de toda la tierra y desde allí los dispersó Dios sobre la faz de toda la tierra’. Una vez consumada y descrita la acción de Dios, ‘toda la tierra’ que tenía un solo idioma y las mismas palabras (v.1), tiene ahora lenguajes diferentes y las personas están dispersas en ella. Lejos queda la unidad de idioma, las mismas palabras, una sola ciudad donde establecerse y un único proyecto en el cual abocarse. Una palabra final sobre la etimología correcta de Babel; este término viene del acádico *bab-îlu*, que significa ‘puerta de Dios’, una puerta para ir hacia Dios. De este modo, no es difícil ver en la misma expresión de confusión una invitación a la alteridad desde la diversidad individual, una puerta de diálogo y de encuentro. Así la dispersión y la diferencia pueden constituir una ocasión de intercambio necesario y enriquecimiento mutuo, que va en la línea de la bendición de Dios en Gn 1,28-29.

El problema del “hacerse un nombre” con la construcción de una ciudad y una torre, tiene que ver con un modelo de uniformidad y unicidad incompatible con el plan de Dios. La uniformidad aplasta, excluye y reduce al ser humano a una condición de esclavitud; por eso no es compatible con el proyecto creador de Dios presentado en el relato del Gn. Es posible hipotizar una experiencia negativa del pueblo de Israel ante los intentos de cierto proyecto exclusivistas y cerrados en sí mismos; la vuelta del destierro tuvo que haberles dado la

¹³² Para una reflexión del episodio de la Torre de Babel como una bendición para la comunión, ver Marianne Moyaert. “A ‘Babelish’ world (genesis 11:1-9) and its challenge to cultural-linguistic theory”, *Horizons* 36 n° 54 (2009): 225-230.

posibilidad de releer esos fallidos intentos como un alejamiento del plan original de Dios de “llenar la tierra” y de movilizarse sobre toda la faz de la tierra.

2. La ecología, oportunidad de diálogo y reconocimiento de lo diverso, en la Laudato Si’.

Desde el inicio de la Encíclica, el Papa abiertamente reconoce su intento de “entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común” (3), lo que se convierte en una “invitación urgente a un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta. Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos” (14).

El Papa Francisco, tiene la convicción que “sobre muchas cuestiones concretas la Iglesia no tiene por qué proponer una palabra definitiva y entiende que debe escuchar y promover el debate honesto entre los científicos, respetando la diversidad de opiniones” (61). Él entiende que la diversidad de opiniones son aportes que confluyen al encuentro de variadas soluciones; lejos de proponer paradigmas únicos, totalitarios y exclusivos, da a conocer que en materia ecológica, como en tantas otras, la mirada hacia las propuestas importantes tiene múltiples enfoques.

Por otro lado, y sin complejos de inferioridad, también expresa su convicción del aporte de la religión en la búsqueda científica de soluciones para los desafíos actuales; efectivamente, afirma: “la ciencia y la religión, que aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas” (62). De una pluralidad cognitiva debemos pasar a una colaboración constructiva en el encuentro y desarrollo de caminos que superen determinadas crisis, tal como la ecológica que hoy agobia el mundo entero.

Estimo renovador –casi digo aliviador- que el Papa insista:

Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad. Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna

rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje. Además, la Iglesia Católica está abierta al diálogo con el pensamiento filosófico, y eso le permite producir diversas síntesis entre la fe y la razón. En lo que respecta a las cuestiones sociales, esto se puede constatar en el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, que está llamada a enriquecerse cada vez más a partir de los nuevos desafíos (63).

La necesidad de acudir a ‘diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad’ me parece que es una declaración maravillosa de reconocimiento de la importancia de la pluralidad y de la diferencia. Sólo si ellas se reconocen, se fomentan y se valoran podrán aportar desde lo suyo a las tareas comunes de la humanidad.

Para que la pluralidad y la diversidad puedan experimentarse adecuadamente, se requiere de una identidad clara desde la cual nos ponemos en relación con el otro; esto pide un proceso de conocimiento personal que se realiza, precisamente, en interacción con los otros. Concretamente hablando, he aquí una de las maravillas de los procesos de identidad que el pluralismo va configurando. Somos lo que estamos llamados a ser en contexto y en proceso. Nuestra identidad fundamental no se lesiona con la alteridad, más bien se esculpe con ella; de hecho, el Papa reconoce que “habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe y a no contradecirla con sus acciones, habrá que reclamarles que vuelvan a abrirse a la gracia de Dios y a beber en lo más hondo de sus propias convicciones sobre el amor, la justicia y la paz” (200).

Lo que es propicio para el diálogo a partir de la identidad personal, lo es también a nivel de las religiones; éstas tienen una responsabilidad ineludible al momento de colaborar desde sus diferencias, ya que la “mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad” (201).

En su reciente visita a Egipto, en un ambiente diverso al cristiano, el Papa (abril 2017) reconoce la gran oportunidad de las diferencias para el bien común:

Aquí, a lo largo de los siglos, las diferencias de religión han constituido una forma de enriquecimiento mutuo del servicio a la única comunidad nacional. Creencias religiosas diferentes se han encontrado y culturas diversas se han mezclado sin confundirse, reconociendo la importancia de aliarse para el bien común. Alianzas de este tipo son cada vez más urgentes en la actualidad.

3. Una disposición positiva al pluralismo

En el reciente documento preparatorio para el Sínodo de los Obispos (enero, 2017) sobre los jóvenes en el 2018, se reconoce que en:

Muchas sociedades son cada vez más multiculturales y multirreligiosas. En particular, la coexistencia de varias tradiciones religiosas representa un desafío y una oportunidad: puede crecer la desorientación y la tentación del relativismo, pero conjuntamente aumentan las posibilidades de debate fecundo y enriquecimiento recíproco. A los ojos de la fe esto se ve como un signo de nuestro tiempo que requiere un crecimiento en la cultura de la escucha, del respeto y del diálogo.

En el mismo sentido, Cortina, A. (2003): “El hecho de que en una misma sociedad convivan personas con bagajes culturales diferentes puede tomarse únicamente como un fenómeno generador de conflictos que es preciso resolver, o también como una ocasión para crecer en humanidad personal y socialmente”.

Algo similar percibían los Obispos chilenos (2012), quienes afirmaban:

El pluralismo es inmensamente positivo porque nos ayuda a convivir y nos permite asumir diversos puntos de vista, comprendiendo la complejidad de la vida y ensanchando nuestra limitada visión de ella. Ese pluralismo, hecho de respeto y no de silencios, debe ser fomentado porque nos permite buscar con otros la verdad, complementándonos. Es un modo solidario de buscar y profundizar la verdad sin relativizarla. El pluralismo agudiza nuestra razón para llegar al fundamento que hace más razonables para todos lo que proponemos como un valor, sin relativismos y sin fundamentalismos.

Esta visión indica un camino de salida desde las propias convicciones para disponerse en diálogo abierto y sincero desde la diversidad y la diferencia. En ese ambiente de respeto por el otro, y también de reconocimiento de propia identidad es en donde las diferencias hacen crecer, madurar y encontrar soluciones a diversas problemáticas desde los propios aportes de quienes participan en el pluralismo.

“La actitud plural muestra favorables elementos de valoración entre quienes participan del diálogo y la búsqueda de determinadas soluciones ante diversas situaciones; junto con crecer en el respeto mutuo, cada interlocutor, deberá hacer un esfuerzo por tomar en serio su identidad, su autonomía y la valoración de los intereses y derechos de todos” (Cortina, 1995). No cabe la menor duda que conocer distintos puntos de vista fortalecerá convicciones, por un lado, pero también pondrá algunas dudas en aquello que no se ha madurado bien, creído mal o racionalizado indebidamente. Para toda persona, y con especial interés, para quién dialoga, la verdad sigue siendo fuente de la cual beber, sin distinguir dónde ella se encuentre.

El Papa Francisco en la *Evangelii Gaudium* (2013):

Un sano pluralismo, que de verdad respete a los diferentes y los valore como tales, no implica una privatización de las religiones, con la pretensión de reducirlas al silencio y la oscuridad de la conciencia de cada uno, o a la marginalidad del recinto cerrado de los templos, sinagogas o mezquitas. Se trataría, en definitiva, de una nueva forma de discriminación y de autoritarismo (255).

Las religiones tienen mucho que aportar en las diferentes visiones, especialmente en la propia de las personas que cultivan determinada fe. La disposición de una vida de fe en el pluralismo actual le da la oportunidad a todo creyente de buscar en la unión con Dios la raíz más profunda de su disposición dialogal. En este sentido, el papa Francisco (2013) afirma: “Muchas veces los límites culturales de diversas épocas han condicionado esa conciencia del propio acervo ético y espiritual, pero es precisamente el regreso a sus fuentes lo que permite a las religiones responder mejor a las necesidades actuales” (199). De ser así, las opiniones, cual ladrillos de Babel, no servirán para edificar la torre del imperio de la verdad, sino que se pondrá en común la

experiencia de la dispersión desde las propias seguridades para poder vivir en las llanuras del intercambio, las diferencias y la alteridad.

Otro aspecto positivo del pluralismo tiene que ver con las exigencias que éste propone a cada persona en relación: la necesidad de renovar día a día su identidad en diálogo de intimidad consigo misma en relación con los otros y con fe. Es la otra cara de la relacionalidad exterior que hace que un yo reconozca el “tú” del otro; es el “yo” que se configura con su Dios, su historia y su vida. Para los cristianos de hoy la pluralidad nos dispone a un nuevo éxodo hacia lo más profundo de cada uno. Tal como sostiene Adela Cortina (2001): “Urge recuperar la vida interior, crear formatos de vida con amplio espacio para la reflexión, la oración, el contacto con el Espíritu, sin el que no hay vida, ímpetu, fuerza vital, autenticidad ni dinamismo”. En el mismo sentido el Papa:

El ideal no es sólo pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino también llegar a encontrarlo en todas las cosas, como enseñaba san Buenaventura: La contemplación es tanto más eminente cuanto más siente en sí el hombre el efecto de la divina gracia o también cuanto mejor sabe encontrar a Dios en las criaturas exteriores (233).

El Papa Francisco en su visita a Estados Unidos en el 2015, afirmaba:

Nosotros vivimos en una época sujeta a la globalización del paradigma tecnocrático, que conscientemente apunta a la uniformidad unidimensional y busca eliminar todas las diferencias y tradiciones en una búsqueda superficial de la unidad. Las religiones tienen, pues, el derecho y el deber de dejar claro que es posible construir una sociedad en la que un sano pluralismo que, de verdad respete a los diferentes y los valore como tales, es un aliado valioso en el empeño por la defensa de la dignidad humana... y un camino de paz para nuestro mundo tan herido por las guerras.

El reconocimiento del otro, en cuanto plural y distinto, es una condición que debe aprovecharse para poder poner las diferencias como oportunidad de desencuentro con la tendencia actual de homogeneizarlo y estandarizarlo todo, sin respetar el individuo y sus diferencias. Es el lado más prepotente de la torre de Babel; es el lado más violento de una paz

pretendida que somete a toda persona, cultura, pensamiento o religión que se salga del esquema. El paradigma tecnocrático anhela ‘estar allí’, en el valle del poder de Sinar, en donde está todo bajo un mismo lenguaje.

El mundo actual, globalizado a través de las redes sociales, está tensionado por una tendencia a lo igual; por ejemplo, los jóvenes “Facebook”, en ciertas áreas geográficas, tienen similares intereses en sus vidas privadas y en las expuestas en la red. Para ellos, utilizando la expresión de Chul Han (2017), el “infierno de lo igual” los aplana y los modela de tal forma que ya no resulta posible ningún anhelo de lo distinto. Sentirse cómodo con la uniformidad es muy preocupante; hay que despertarse y reconocer una pluralidad abierta e inquietante puede hacer surgir nuevas ideas de transformación y participación ciudadana. Por otro lado, los signos de participación ciudadana, la nueva cultura de la innovación social, la movilidad humana y las cercanías virtuales de la diversidad cultural, también se transforman en oportunidades de valorar lo diverso y de entablar diálogos transformadores que hacen de la pluralidad una oportunidad de respecto, salida de sí y encuentro con lo otro..

Finalmente, si Babel significa una confusión que identifica al otro en sus límites, si el pluralismo es una oportunidad de encuentro con otros, si la democracia es el ámbito de la participación ciudadana con sus intereses de trascendencia también, entonces no hay mejor modo de vivir el cristianismo que en una democracia pluralista en la cual experimentamos lo que realmente somos: creaturas a imagen y semejanza de Dios, limitados para abrirnos al otro y al Otro desde nuestra interioridad relacional.

La palabra idiota proviene de un término griego (idiwthj) para referirse a aquel que no se ocupa de los asuntos públicos, sino solo de sus propios asuntos. Siguiendo la etimología, podemos jocosamente pensar que la diversidad actual nos da la posibilidad de ser plurales y no solo ‘idiotas’... Sería conveniente, entonces, no dejar pasar la oportunidad... ¡Muchas gracias!

Bibliografía

1. Berger, Peter. “Pluralismo global y religión”. *Estudios Públicos* 98 (2005): 5–18.
2. Diccionario de la real Academia de la Lengua (2015) Versión online: <http://dle.rae.es/?id=TRBNWWI>.
3. Cortina, Adela. *Hacer reforma. La ética de la sociedad civil*, (Madrid: Anaya, 1995).
4. Cortina, Adela. *Alianza y contrato. Política, Ética y Religión*, (Madrid: Trotta, 2001).
5. Cortina, Adela. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, (Madrid: Alianza Editorial, 2003).
6. Chul Han, Byung. *La expulsión de lo distinto*, (Barcelona: Herder, 2017).
7. Giorgetti, Andrew. 2014. “The ‘Mock Building Account’ of Genesis 11:1-9: Polemic against Mesopotamian Royal Ideology”. *Vetus Testamentum* 64 (1): 1-20.
8. Moyaert, Marianne. 2009. “A ‘Babelish’ world (genesis 11:1-9) and its challenge to cultural-linguistic theory”. *Horizons* 36 (54): 225-230.
9. Papa Francisco (2013) Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-a-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultada el 10 de mayo 2017).
10. Papa Francisco (2015) Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre el cuidado de la casa común, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf (consultada el 10 de mayo 2017).
11. Papa Francisco (2015). Discurso “Encuentro por la libertad religiosa con la comunidad hispana y otros inmigrantes”, Independence Mall, Filadelfia, sábado 26 de septiembre de 2015,

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150926_usa-liberta-religiosa.html (consultada el 10 de mayo 2017).

12. Papa Francisco (2017). “Discurso a los participantes en la conferencia internacional para la paz”, Al-Azhar Conference Centre, El Cairo, Viernes 28 de abril de 2017, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html#_ftnref3 (consultada el 09 de mayo 2017).
13. Ravasi, Gianfranco. 1992. *El libro del Génesis 1-11*. Barcelona: Herder.
14. Sherman, Phillip Michael. *Babel's Tower Translated. Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation. Biblical Studies, Ancient Near East and Early Christianity*, (Collection Brill Online Books and Journals, 2013).
15. Silva Carmen, Romero Javier, Peters Tomás. 2010. “Espiritualidad juvenil en Chile hoy: características y ámbitos”. *Última década* 33: 201-255.
16. Wénin, André. *El Hombre bíblico. Interpretaciones del Antiguo Testamento*, (Bilbao: Ediciones mensajero, 2007).

LA ÉTICA DE LOS PUNTOS CULMINANTES DE LA VIDA. EL REALISMO Y LA LAICIDAD COMO CLAVE DE LECTURA PARA PENSAR EL TIEMPO MESIÁNICO

Adilson Felicio Feiler
Unisinós, São Leopoldo, Brasil

Resumen

La temporalidad mesiánica introducida en el pensamiento de Pablo presenta una ruptura en el tiempo mediante el intervalo entre el tiempo cronológico y el tiempo final- el tiempo mesiánico- a través del cual se introduce una ruptura en la ruptura del propio tiempo. Esta ruptura vuelve la ley extraña y positiva, tal como comprendida por Hegel, en una ley inoperante promoviendo la productividad del uso. Luego un uso productivo equivale a una crítica a la moral y a un énfasis en la acción, por tanto en la ética. Delante de eso, se vuelve posible una redención de las críticas de Nietzsche al apóstol Pablo. El Pablo moralista de Nietzsche abre espacio a un Pablo que introduce, en el tiempo, un espacio donde la vida alcanza su auge potencial. Es decir, vivir el tiempo del mesías requiere la capacidad de leer, en los acontecimientos de la vida presente, la actuación incesante del Mesías, una actuación que eleva la vida hasta su plenitud. Vivir así las cosas últimas es vivir de modo diferente las cosas penúltimas, tal como San Pablo dice, es vivir como si no viviese. Buscamos pensar el tiempo mesiánico como una perspectiva para el secularismo y el pluralismo, teniendo como consecuencias una ética que es potencialidad vital.

Palabras claves: mesianismo, ley, moral, ética, tiempo.

Consideraciones iniciales

A través del concepto de punto culminante de la vida - *Lebenshöhepunkte*- inferimos una ética, mediante la cual proponemos una reconciliación frente a la complejidad del conflicto de la vida, marcada por las dimensiones normativas y orgánicas. Es que, tanto Hegel como Nietzsche, al presentar un nuevo modo de ser en el mundo, marcado por la pérdida de una autoridad absoluta y eterna, enaltecen la práctica de vida inaugurada con Jesús de Nazaret. “El joven tiene el Cristo en alta estima” (Küng, 1973: 50), Así como “Nietzsche se revela simpatía

por Jesús (Küng, 1976: 349). Así, más allá de, simplemente, pensar en Hegel como aquel que abre las puertas al ateísmo en la modernidad (por concebir la trascendencia en la inmanencia), así como también la radicalización por la iconoclastia de Nietzsche (Por su lucha contra la moral), tal como los nietzschianos pos-modernos hasta entonces lo tienen concebido, en ambos el problema del cristianismo es una realidad que provoca, dejándose afectar por la vivencia religiosa cristiana, tanto en su afirmación como en su rechazo, de la figura de Jesús.

En el Nazareno, la reconciliación entre los polos de tensión dialéctica y la transvaloración de los valores, encuentran la culminación por su pasión de la unidad de todo lo existente, que reintegra, en una unidad superior todas las antinomias, permitiendo pensar un nuevo horizonte mesiánico para la humanidad que no se espera que se suceda, pero se hace. El hecho que se desprende del mesianismo de la práctica de Jesús vive el tiempo presente como *kairós*, y no apenas como la espera de un futuro escatológico sin un más allá redimido, pues en el mesianismo hay siempre la posibilidad de rupturas, como recuerda Castor Bartolomé Ruiz (2001) refiriéndose a Walter Benjamín. El mesianismo de la práctica de Jesús es un mesianismo original, que critica y reconcilia.

Esta dimensión mesiánica corresponde a la originalidad crítica de Jesús, que la historia de la iglesia cristiana terminó eliminando, como recuerda Giorgio Agamben (2006, p. 13) en su [obra] *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. En este texto, Agamben caracteriza el tiempo mesiánico como un tiempo breve y, por ser breve, es el único tiempo restante, el tiempo real. Él lo hace a partir de las 10 primeras palabras del primer versículo de la carta de Paulo: “Pablo esclavo del mesías Jesús, llamado, enviado, separado para la buena noticia de Dios” (Rom, 1,1).

Presentamos nuestra investigación en tres partes: en la primera hacemos presente la identidad del Mesías, que es Jesús, llamado, confrontándola con la perspectiva Hegeliano-Nietzschiana de la inmediatez, la indeterminación de todas las determinaciones; en secuencia, presentamos la praxis del Mesías que se da en la diferenciación por la mediación histórica, el Mesías que es separado, lo cual lo revela como un ser de acción; y, en la tercera y última parte,

presentamos la meta del Mesías: el envío para la Buena Noticia del Reino que manifiesta su reconciliación transvalorada. En este recorrido dialectico acentuamos la perspectiva del tiempo que se desprende de la mesianidad, que habita en una zona de indeterminación entre el tiempo cronológico, el tiempo real y el tiempo kairótico, el tiempo final. Este es un tiempo breve, pero un tiempo de plenitud; un tiempo cargado de potencialidad que reúne una multiplicidad de rupturas y diferencias para culminar en el advenimiento de la reciprocidad.

1 La indeterminación inmediata identificadora del Mesías

Jesús, siguiendo las reflexiones de Hegel en su escrito de la Juventud “[...] aparece no mucho antes de la última crisis que trajo en relación a la fermentación de los múltiples elementos del destino judaico” (Hegel, 1994: 317). Según eso, Jesús aparece de manera inmediata, sin dejarse determinar por ninguna de las partes que están en oposición. La vida y la acción de Jesús están desvinculadas de los varios partidos existentes en aquel contexto, por esa razón Jesús se muestra como una presencia libre indiferente los padrones determinados.

Al diseñar la figura de Jesús en el contexto de su vida pública tomamos por guía, la pintura que Nietzsche hace de él a partir de aquella diseñada por el príncipe Michkin, vivida por el Idiota, de Dostoievski. Nietzsche homenajea a Dostoievski, su inspiración como primer psicólogo de Europa, no una psicología como unidad del alma, sino como pluralidad pulsional, como ciencia de subjetividad. En Dostoievski y en Nietzsche, en sus respectivas obras: (el Idiota y El Anticristo) es posible verificar la evolución de sus personajes principales: el príncipe Michkin y Jesús, capaces de sacrificarse por el bien de todos. Sin embargo, aunque el idiota esté dirigido al bien de los demás, él no se confunde con ellos. La propia denominación de “idiota” no carga el significado de “necio”, “ignorante”, “tonto”, sino aquel, que se muestra libre, abierto e indiferente a las costumbres y padrones políticamente establecidos. Aquel que es capaz de amar y tener compasión, aún en medio de las peores vilezas, “un verdadero enviado de Dios” (Dostoiévski, 2002: 41) Aunque, en apariencia, “[...] No pase de un pobre idiota, casi mendigo, pronto hasta a aceptar la caridad ajena” (Dostoiévski, 2002: 41). La práctica cándida de vida del idiota se aproxima a la práctica de Jesús en medio de los abusos farisaicos de la ley

judaica. Jesús no se presentó como negador, opositor, combatiente del judaísmo, sino que conservó en todo a sí mismo (Janz, 1978: 651), un renunciante, un Idiota. Nietzsche conserva con eso, una actitud simpatética hacia Jesús, una mezcla entre simpatía y libertino, valorizando lo que más hay de singular en Jesús: su práctica. Es mediante esta práctica que él elabora su ética, una ética de “sí”, más allá de una vida degenerada del cristianismo dogmático y de la filantropía moderna.

La práctica de Jesús es una práctica de neutralidad como recuerda Figt (2007, p.335), que no hace diferencia entre extranjero y nativo, entre judío y no judío (Nietzsche, 1969: 203); una postura no doctrinaria, no tendenciosa y cautelosamente comprometida con la crítica de estructuras cristalizadas para la creación del espíritu que contribuye con la ética de “sí”. La ética de “sí” no es una ética de negación de la realidad, pues Jesús mismo es descrito, en El Anticristo, como aquel que no puede negar (Figt, 2007: 335), pero da “[...] afirmación, cómo limitación para la totalidad de la vida”. (Sloterdijk, 2004: 49)

En esta dinámica mesiánica, de aquel que, a pesar de no determinarse por los padrones y costumbres institucionalizados, se hace el menor de todos y, por eso, Παύλος Paulus-sobrenombre que significa pequeño, pues él mismo se define como el menor de todos, asume la vocación mesiánica (Rom 1,1). El tiempo mesiánico separa el nombre de su portador; en este tiempo su nombre es apenas impropio, del tiempo mesiánico en adelante todos los tiempos son apenas un sobrenombre, son como si no fuesen. Esto indica libertad, es decir, no se deja determinar por los padrones y costumbres establecidos. Por eso, se hace esclavo, δούλος. El esclavo, en términos jurídicos, es el no-libre; pero, con el evento mesiánico, ese término toma una nueva connotación: el de libertad. Así, situado en el contexto mesiánico, Pablo se hace libre y, como libre, es esclavo del Mesías. Él es esclavo de Χριστού Ἰησοῦ, Cristo Jesús; Cristo es El Mesías, el ungido, es, pues, un nombre propio.

Ser libre para ser esclavo, es una paradoja que el apóstol Pablo inaugura; aun así, se trata de ser libre de aquello que lleva a la esclavitud, para se hacer esclavo de aquello que libera. Jesús se muestra como un ser no resignado, capaz de actuar en las circunstancias más adversas,

Por eso, otra vez más, el Idiota, como muy bien notó Nietzsche, consigue captar la psicología de Jesús, aquel que se esclaviza para la libertad y, con eso, es libre, pues no se prende a nada: “[...] Él mismo por encima buscó elevar a su pueblo” (Hegel, 1994: 317). Por eso, es apenas la condición de indeterminación de la libertad que el Mesías puede realizar su misión, a la cual se da en la diferenciación de las mediaciones históricas por la práctica.

2 La determinación mediata de la praxis mesiánica

El Mesías en su inmediatez indeterminada pasa a determinarse en sus mediaciones históricas mediante su práctica. En la acción, por la confrontación, el Mesías se va determinando. Ese proceso de determinarse se da a partir de un llamado, que lleva a una separación culminada en un apostolado.

El κλήτος, el llamado, la vocación mesiánica, en el sentido Paulino, es la de vivir como si no, referente al pasaje de 1 Cor 7, 29-32; Es la vocación de vivir en el mundo como si no se viviese. Por eso, vivir mesiánicamente corresponde a vivir en el mundo atándose apenas a las cosas pertenecientes a él, apenas por el uso de ellas mismas y no por la posesión (Agamben, 2006: 35). Esto Significa hacer de las cosas no una propiedad de su uso, sino una expropiación en la forma de “como si no”. La ética fundada en el uso, Agamben la recoge de la experiencia de los primeros cristianos que tenían todo en común, experiencia que fue reproducida, de modo particular, por la vida religiosa en general, de modo especial la franciscana. El uso hace de la propiedad como si no fuera nuestra, de modo que nos atamos a ella por la forma en que la utilizamos. La propia ley, en este contexto mesiánico, pasa de algo extrañamente jurídico para una praxis pura, de un simple uso. Pablo transforma la ley inoperante en su sentido jurídico para ser abierta a su uso verdadero que le confiere el sentido de plenitud.

El cristiano, llamado a partir del mundo para vivir en el mismo como si no viviese ahí, se abandona al mundo, es indiferente a toda la condición mundana, y así, libre del mundo, es esclavo de Dios. El mesianismo, siguiendo las sendas de Benjamin, aparece en la forma de “como si”, desde ahí la importancia del artista en Nietzsche; una estetización del mesianismo.

La vida del Idiota de Dostoievski debe marcar como una exigencia, en que la relación entre lo que es, lo que fue y lo que será, acentúa la realidad contingente. Para el apóstol Pablo, el Mesianismo es una exigencia de redención de lo que ha sido, pues es el Mesías quien vive en mí. Es la realización del “como si” no. El evento mesiánico es anuncio del Reino, tiempo de revocación de toda la humanidad que se libera de sí misma para permitir el uso (Agamben, 2006: 50).

Aquel que anuncia el Reino es el ΑΦωρισμενος, es aquel que es escogido, por eso, separado del resto de la humanidad. Es como Pablo Define su vocación. Eso quiere decir que, en la era mesiánica, en que se vive, los muros de separación fueron derribados. Pablo quiere decir que está separado de aquellos que provocan la separación entre judíos y no judíos, y así inaugura el universalismo. Evoca, con eso, con cierta ironía, su vocación anterior de fariseo, separado en relación a la Torá. El mesianismo introduce en medio de la división provocada entre judíos y no judíos, un resto. Este resto supera las diferencias, donde no hay más divisiones. El resto se refiere a todo aquello que viene después de toda división y separación; los elegidos; es aquella porción numérica que sobrevive después de la catástrofe; son los que permanecen constantes, el excedente de todo.

Entre aquellos que permanecen constantes se destaca el Ααπόστολος; el apóstol es el enviado, lo que realiza [es] el anuncio mesiánico. En el tiempo mesiánico el apóstol ocupa el lugar del profeta. El profeta es aquel que es portavoz inmediato de Dios anunciando un tiempo que ha de venir aún en el presente. La profecía, en el tiempo escatológico, está reservada para el futuro; el fin de los tiempos, el tiempo mesiánico es el tiempo del final, o sea, el tiempo que resta entre el tiempo y su final. Es ese tiempo mesiánico que le interesa al apóstol. Por tanto, no es ni el tiempo cronológico ni el *éschaton* apocalíptico, sino un resto entre estos dos tiempos, que se divide en una ruptura mesiánica (Agamben, 2006: 68). El tiempo mesiánico es una porción de tiempo profano que sufre una contracción que lo transforma integralmente; es una ruptura que divide la división en dos tiempos e introduce, en ella, un resto que excede la división (Agamben, 2006: 69). El tiempo mesiánico es el corte del presente entre el pasado y el futuro; es un tiempo operativo que actúa desde el interior; es el tiempo del cual tenemos necesidad para

concluir el tiempo, por eso es el tiempo que resta. Es el tiempo que resta para el kairós que, a su vez, es el tiempo cronológico abreviado, un tiempo operativo que no sea distancia mucho del tiempo profano; es el tiempo que se desea para concluir la representación del tiempo. Así, en el evento mesiánico existe la presencia de dos tiempos unidos: el cronos y el kairos. El tiempo mesiánico, en el apóstol Pablo es un tiempo que introduce una ruptura entre el cronos y el kairos y divide la división entre los tiempos e introduce un resto, una zona de indiferenciación (Agamben, 2006: 78). El Tiempo mesiánico no es un pasado ni un futuro, sino la inversión misma del tiempo, su cumplimiento, su plenitud; la recapitulación sumaria de todo lo pasado y del futuro en el presente, en que cada instante del pasado y del futuro es comprendida en su plenitud del presente. En esta plenitud se constituye el “[...] ser la síntesis del sujeto y del objeto, en el cual sujeto y objeto perdieron su contraposición” (Hegel, 1994: 326). El tiempo mesiánico, en definitiva, es una articulación de diferencia tal como en la rima de una poesía.

Así, el determinarse de Jesús, por el llamado, hace del mundo, como si no fuese. Su determinación no sucumbe al torbellino de las vicisitudes del mundo, haciendo del uso de las cosas, su pose. Por la separación la determinación de él se constituye en la destrucción de toda la separación y la inauguración del universalismo. Y, por el apostolado, su determinación hace del tiempo que resta, el tiempo presente, el tiempo de plenitud. Este es un tiempo que resta para concluir el tiempo; es un tiempo operativo, por lo tanto que abre para el porvenir, el destino. En este tiempo el espíritu del cristianismo, la práctica cristiana alcanza su culminación. Pablo, por eso, introduce en el tiempo mesiánico, una división que rompe con la división entre tiempo cronológico y tiempo kairotico haciendo que en el énfasis de la operatividad de este tiempo en plenitud los extrañamientos de la ley y de la moral, que fueron apegándose al cristianismo y se han superado si se recupera su espíritu. El “[...] [espíritu] que solamente es el agente que une su palabra y una acción [...] la conexión de la palabra y de la acción precisa ser viva, reposar en el mismo ser humano” (Hegel, 1994: 330). Palabra y acción constituyen un todo; es el espíritu del cristianismo. Delante de esto, es posible redimir a Pablo de las críticas a él dirigidas por Nietzsche. Pues, según este último “[...] Pablo, con aquella insolencia rabínica presente en todos sus actos, dio un carácter lógico a esa concepción indecente de este modo: “Si Cristo no resucitó de entre los muertos, entonces es vana toda nuestra fe” - Y de súbito convirtió el evangelio en

la más despreciable e irrealizable de las promesas, la petulante doctrina de la inmortalidad del individuo” (Nietzsche, 1969: 212-13). En el fondo, Pablo instituye un carácter de plenitud al tiempo del Mesías, que ya es el tiempo presente, aquel en que palabra y acto constituye un todo, su espíritu, lo que parece haber escapado a la comprensión de Nietzsche, que no ve, en la predicación de su Buena Nueva Nada sino una “mala nueva” (Nietzsche, 1969: 213), el instinto de odio y venganza. Como si Pablo estuviese, con eso, resucitando el instinto del sacerdote judío que niega la vida y todo aquello que es fuerte para exaltar las cosas viles y despreciables del mundo (Nietzsche, 1969: 221) en nombre de la moral, cuando en verdad, lo que Pablo hace es exactamente lo contrario. El tiempo mesiánico que él exalta es el tiempo que torna inoperante a la ley para transformar operante a la acción, enfatizando a Jesús como hombre de acción. Aunque Nietzsche reconoce en Jesús a aquel que ha alcanzado el estadio de superación del dolor mediante la suspensión de la voluntad, este heroísmo, acentuado por Nietzsche, no denota la grandeza humana que Jesús pone sobre la acción. Pero, dando un paso más, vamos a mostrar que la determinación, de la cual resultó la acción, promueve la reconciliación superando todas las divisiones, transvalorándolas.

3 La reconciliación transvalorada y el Reino mesiánico

La meta mesiánica es la de anunciar el Reino, figura de su reconciliación. La imagen del Reino carga la inmediatez indeterminada del Mesías que se fue determinando por su praxis en las mediaciones históricas, para reconciliarse en la propuesta de su buena nueva. Aunque, al mismo tiempo que el Reino reconcilia los momentos anteriores también transvalora, o sea, no se cristaliza en una propuesta moral pétrea, Pero se abre para alcanzar momentos siempre más culminantes de valores que se prestan a afirmar la vida. La culminación potencial de la vida se realiza en aquella temporalidad que resta entre el tiempo cronológico y el tiempo kairótico. Una temporalidad mesiánica de plenitud. El tiempo mesiánico produce la diversidad de la ruptura responsables por abarcar la totalidad en plenitud, de la cual nada escapa. La plenitud de vida se realiza por el eterno retorno de epiciclos que reconcilian la parte y el todo, la ruptura y la continuidad en la propuesta de la Buena Nueva del reino.

La Είς ευαγγέλιον Θεού, La Buena Nueva, el anuncio del contenido de la alegría no es el anuncio de algo futuro, sino presente. Es la energía del anuncio, el acto en cuanto se hace, la unidad entre promesa y realización. Por tanto es preciso ejercitarse en la fe que convierte inoperante a la ley. La ley mesiánica convierte inoperante a la ley normativa que cristaliza y se convierte en algo rígido. Un Mesías convierte inoperante el nomos, el Mesías es el telos que operativiza el ethos. El realiza una *aufheben*, supera y guarda (Agamben, 2006: 100) [...] En la abolición procedente de la ley desapareció, a través de las virtudes, apenas la forma de la ley, su contenido permaneció” (Hegel, 1994: 338). Se forma un estado de excepción sobre la forma de suspensión. Más allá de la ley se introduce un resto: los no judíos; la fe desactiva y conserva la ley a través del amor. A través de la ley en el tiempo en el tiempo mesiánico, por la fe, se coloca nuevamente el uso. Si el Mesías convierte a la ley inoperante, entonces una promulgación de la ley con pretensiones mesiánicas sólo puede ser el evento del Anti- Cristo, la maldición del cristianismo, tal como Nietzsche pensó con la relación entre cristianismo e Imperio Romano (Nietzsche, 1969: 243). Otra vez reafirmamos la redención de Pablo frente a las críticas de Nietzsche. La temporalidad de mesiánica, en Pablo, entre el cronos y el kairós es la temporalidad que convierte inoperante a la ley extraña y que moraliza, para convertir operante el uso que se hace de la ley, abriéndose una propuesta ética, más allá de una propuesta moral.

Esta propuesta ética está vinculada la propuesta del Είς ευαγγέλιον Θεού, De la buena nueva del Evangelio de Dios, y, delante de esta, la fe se muestra como un gesto de confianza en poner la potencia de creer en [el] ser de quién se espera protección. La fe se funda la esfera del derecho, Poseyendo una dimensión jurídica y una alianza que implica un juramento y un pacto. En esta perspectiva, el mesianismo concebido como una lucha interna en el ámbito del derecho, entre la fe y la ley. Para Pablo la gracia completa el ámbito de la justicia y de la ley. El mesianismo convierte inoperante a la ley mosaica. La que cuenta para Pablo no deriva de la vida de Jesús, signo de su pasión y resurrección, es el contenido de la fe. La que es una experiencia de la palabra y es, por eso, que las obras están asociadas a la fe. Lo que vale es el acto mismo de decir lo que se cree y no creer en algo del Mesías. Este acto de fe es una potencia que alcanza su cumplimiento en la debilidad. Así, testimonio de fe expresado en la palabra, el acto mismo de la fiesta siempre vinculado al uso: el uso de la palabra.

El uso, más allá de todo, abre para una perspectiva asentada en la pose que cristaliza y convierte inoperante a la acción, ya que, reconvertir inoperante a la ley, convierte operante el uso fundando así una propuesta ética más allá de la moral. Esa ética prepara la venida del Mesías, esto es, el venir el Mesías está en el presente (erchetai), Aquel que viene que no deja de venir. Según Benjamín “[...] Energía que consume todo el acontecer histórico en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con el mesiánico” (Benjamin, 2012: 01). El tiempo mesiánico no puede ser confundido con un tiempo apocalíptico, que se sitúa en el último día (parusía). El Mesianismo no es el fin de los tiempos, sino el tiempo del fin, es la relación de cada instante de cada kairos, es el tiempo que se contrae y comienza a acabar, el tiempo que resta entre el tiempo y su fin. El tiempo mesiánico se sitúa entre los dos tiempos judaicos: el “olam hazzeh”, el tiempo que va de la creación hasta el fin, y el “alam habba”, que viene después del fin del mundo. Es ese tiempo, el mesiánico que Pablo llama de “tiempo de la resurrección”. Este es un tiempo que pulsa dentro del tiempo cronológico, lo que lo trabaja y lo transforma desde dentro; es el tiempo que nos libra de la representación ordinaria del tiempo; es una experiencia nueva de tiempo. Es el tiempo operativo (Kairos), El único tiempo que tenemos, y hacer la experiencia de ese tiempo es transformarnos integralmente en nuestro modo de vivir (1Cor 7, 29-31). Este es el tiempo de la revocación de toda la vocación, que modifica y vacía a partir de dentro toda la experiencia y toda la vocación factual para abrirla para un nuevo uso. El tiempo mesiánico es una transformación del tiempo cronológico. Vivir así las cosas últimas es vivir de modo diferente las cosas penúltimas, tal como San Pablo dice: “vivir en este mundo como si no viviese” (1Cor 7, 31). La escatología es, pues, la transformación de la experiencia de las cosas penúltimas. La realidad última des-activa, des-opera, suspende y transforma la realidad penúltima. Es lo que sucede en el interior de este tiempo, el tiempo del Mesías, el tiempo de ahora (2 Cor). Vivir El tiempo de Mesillas requiere la capacidad de leer, en los acontecimientos de la vida presente, la actuación incesante del Mesías, una actuación que le va la vida hasta su culminación potencial.

Consideraciones finales

La actualidad del tiempo mesiánico está vinculada a la recapitulación abreviada de la historia de la humanidad. El tiempo mesiánico en Pablo siempre trae la correspondencia entre el tiempo y el ahora. Es, pues, un tiempo de plenitud en el que todo es en Él es recapitulado y reconciliado: su identidad indeterminada y su praxis determinada, la ley y la gracia, la pose y el uso. Y, es sólo en ese tiempo que la culminación potencial de la vida puede efectuarse al conducir la potencialidad inmediata de nuestra acción a abrirse y determinarse por su diversidad de perspectivas para reconciliarse en la reciprocidad del uso.

La identidad mesiánica, que aunque inmediata e indeterminada, es el fundamento por el cual el Mesías se va constituyendo. Pues, es gracias al hecho de que Él no viene determinado que es capaz de ser el instaurador de una ética, caso contrario sería nada más que un propugnador de aquella moral judaica existente.

Como Hegel se expresa, Jesús aparece luego después de la última crisis, esto quiere decir que no viene a provocar la crisis, pues ésta está ya instalada. Lo que ocurre es que Él, tal como el Idiota de Dostoievski, en medio de toda la crisis, se muestra como aquel que no se deja de terminar por ella, porque es libre delante de la misma. La libertad mesiánica es lo que permite que el pase de esta indeterminación a un estado de determinación por su constante diferenciación en medio de las mediaciones históricas. Por el constante confrontarse, el Mesías muestra la riqueza de las diferencias, de la diversidad. Las marcas de las diferencias son básicamente las rupturas, medidas en el ínterin entre el tiempo cronológico y el tiempo kairotico, entre el inicio y el fin. Éste es el tiempo que abre para la inoperatividad de la ley y de la moral abriendo para la operatividad del uso. Este espacio de uso es el espacio de la reconciliación, aquel que hace surgir la propuesta de la Buena Nueva del Reino, que abarca la totalidad de lo existente. En esta, la vida alcanza su culminación potencial, por el hecho de que la temporalidad mesiánica convierte inoperante la ley, abriendo la posibilidad para la operatividad del uso, por tanto de la acción.

La propuesta ética que emerge del espacio inaugurado por el tiempo mesiánico nos conduce a rever la crítica de Nietzsche a Pablo. De este modo, diferentemente de lo que pensaba Nietzsche, Pablo, al inaugurar ese tiempo mesiánico, el tiempo de rupturas, abre para la

operatividade do uso, de la acción, de la praxis que deshonra la ley y la moral. Por tanto, Pablo se muestra como un crítico de la moral e un instigador de una ética fundada no en la pose que esclaviza sino en el uso que libera.

Referências

Agamben, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. (Coleção Estado de Sítio).

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Comentario a la Carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006. (Coleção Estructuras y Procesos).

Benjamin, Walter. “Fragmento Político-teológico.” *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

Dostoiévski, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Editorial 34, 2002.

Figl, Johann. *Nietzsche und die Religionen: trunkulturelle perspectiven seines bildungs- und Denkweges*. Berlim: Walter de Gruyter, 2007.

Hegel, G. W. F. “Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums.” *Hegel G. W. F. Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

Hegel, G. W. F. “O Espírito do Cristianismo e seu destino.” *Revista de Opinião Filosófica*, n. 2, v.1, Porto Alegre: EdiPUCRS, jul/dez. de 2010 (por nós traduzida).

Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: Carl Hansen Verlag, 1978. Bd. 4.

Küng, Hans. *Incarnation de Dieu: introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. Bar-le-Duc (Meuse): Desclée de Brouwer, 1973.

Nietzsche, F. W. “Der Antichrist.” *Kritische Studienausgabe*. Sechste Abteilung. Dritter Band. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

Nietzsche, F. W. *O Anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Nietzsche, F. W. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

Ruiz, Castor Bartolomé. “A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre C. Schmitt e W. Benjamin.” *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, ano XI, n. 374, set. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4098&secao=374> . Acesso em: 22 out. 2013.

Sloterdijk, Peter. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

EL DESAFIO DE LA PLURICONFESIONALIDAD. LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR.

Gabriel González Merlano
Universidad Católica del Uruguay

*El diálogo ecuménico e interreligioso
no es un lujo, sino algo que el mundo,
herido por conflictos y divisiones,
necesita cada día más
papa Francisco*

Resumen

La pluriconfesionalidad es un concepto muy reciente, fruto del pluralismo cultural que define esta época postsecular y desafía la convivencia en sociedad. Debemos superar la fragmentación de la posmodernidad y respetar las diversas manifestaciones del factor religioso en el ámbito público; el resurgimiento de lo religioso en su amplia variedad caracteriza nuestro tiempo.

La palabra pluriconfesional puede llamar a confusión. Es un término netamente jurídico utilizado básicamente cuando se habla del relacionamiento de los grupos religiosos con el Estado democrático moderno. Pero, aquí pretendemos un abordaje desde la relación entre las mismas entidades religiosas, cuestión insoslayable; el derecho a la libertad religiosa y el valor de la laicidad lo exigen.

Nuestros estados de derecho occidentales son estados de libertad religiosa, en el pluralismo. Pero, luego del proceso de secularización que ha erosionado lo religioso, dicho ámbito debe resurgir desde el interior de los mismos grupos religiosos.

Aunque la fenomenología del hecho religioso hoy es amplia y diversificada, no podemos evitar la referencia a la Iglesia católica y el modo cómo ésta se ha entendido a sí misma, ha desarrollado su misión evangelizadora y el diálogo ecuménico e interreligioso, por ser la confesión tradicional y mayoritaria en Latinoamérica.

Advertimos signos positivos al interior del fenómeno religioso, a la vez que tensiones y tentaciones, que van desde el sincretismo a la confrontación. Esta realidad plural y postsecular

nos desafía y abre a la esperanza, pues la búsqueda religiosa une a los hombres y contribuye a la convivencia democrática y a la paz.

INTRODUCCIÓN

Quisiera comenzar esta exposición invitándolos a que caigamos en la cuenta de que la pluriconfesionalidad es un concepto que se ha desarrollado muy recientemente, fruto de la diversidad cultural que define la posmodernidad y desafía la convivencia en sociedad. La fragmentación e individualismo propio de esta época nos exige ser respetuosos ante las distintas manifestaciones del hecho religioso.

La palabra pluriconfesional quizás puede llamar a confusión. Es un término netamente jurídico, de derecho público eclesiástico o de derecho eclesiástico del Estado, utilizado básicamente a la hora de hablar del relacionamiento de los grupos religiosos (llamados confesiones o entidades religiosas) con el Estado moderno. Según el DRAE, en su cuarta acepción, confesión (religiosa) es un “credo religioso y conjunto de personas que lo profesan”.

Pero no es la realidad del fenómeno religioso en el ámbito público en cuanto a su vinculación *con* lo estatal lo que me interesa desarrollar, sino la relación que se verifica *entre* las distintas confesiones religiosas, en nuestra sociedad postsecular. Este es un hecho, que se revela en la esfera pública y que tiene muchas manifestaciones. Haré especial énfasis en la relación de la Iglesia católica con el mundo religioso, simplemente por ser la entidad tradicionalmente preponderante -hegemónica- numérica y culturalmente, en mi país y en Latinoamérica.

En tal sentido, si tuviéramos que formular, en lenguaje católico, el contenido del término jurídico pluriconfesional, la cuestión se ampliaría. La relación de la Iglesia católica con otros grupos religiosos se expresa, actualmente, en dos términos: ecumenismo (para referirse al relacionamiento con otras iglesias y comunidades eclesiales cristianas) y diálogo interreligioso (para expresar el vínculo con las religiones no cristianas).

Como se aprecia en esta simple división, estamos ante realidades y problemáticas diversas, que piden un tratamiento y una respuesta distintos. En todos los casos, los términos no

hacen referencia a personas, sino a grupos estructurados, institucionalizados. Y, obviamente, que no entran ni en la pluriconfesionalidad ni en el ecumenismo y diálogo interreligioso, grupos no religiosos. El ateísmo, el agnosticismo, el deísmo, el panteísmo, la *new age*, por poner algunos ejemplos, no son confesiones religiosas, y como tales, no entran en un dialogo pluriconfesional o interreligioso, si bien son manifestaciones propias de la emergente espiritualidad del postsecularismo.

De esta forma, el objetivo que nos guía en esta presentación es el de desentrañar el desafío que representa la pluriconfesionalidad en el ámbito público, el puesto de la religión en la sociedad postsecular. Para ello, analizaremos sucesivamente ciertos signos presentes en nuestra realidad, la naturaleza y misión de la Iglesia, el derecho a la libertad religiosa y la laicidad, y la tensión entre manifestaciones -desde el sincretismo a la confrontación- en el ámbito religioso. Finalmente, arriesgaremos algunas ideas conclusivas respecto a la religión en el ámbito público hodierno.

1. TRES SIGNOS

1.1. De la incomunicación al diálogo entre las religiones: un signo de los tiempos

Una constante histórica innegable es la *incomunicación* entre las diferentes religiones y confesiones religiosas¹³³. Dicha incomunicación ha revestido diversos modos, incluyendo formas violentas. No en vano se ha hablado de “guerras de religión”, “cruzadas”, o se continúa hablando de “guerra santa”, término desgraciadamente en boga desde los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001. Pero, en el espíritu humano esta incomunicación se ha ido abriendo progresivamente.

El Renacimiento, en lo que tiene que ver con lo religioso, funda un teísmo universal. En efecto, el espíritu religioso humanista se caracteriza por su “universalismo religioso”¹³⁴. La esperanza está depositada en una religión universal, en el ámbito de la tolerancia, la que conseguiría, como proclama Nicolás de Cusa, la paz religiosa.

¹³³Marcelo de Carvalho Azevedo, “A incomunicação na comunicação das religiões”, en *Entroncamentos & Entrechoques* (São Paulo: Loyola, 1991), 197-211.

¹³⁴Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (Ciudad de México: FCE, 1943), 138.

Esta salida a la incomunicación en una religión universal, sin embargo, termina eliminando las religiones particulares, lo que la vuelve no sólo inviable, sino anuladora de la legítima diversidad. Hoy, de diversas maneras y con distintas intensidades, es aceptado un tercer camino, el del diálogo y el encuentro.

A ello ha empujado una mayor conciencia de la pluralidad de las religiones, de su persistencia y crecimiento, conciencia favorecida por la intercomunicación cada vez mayor y por las corrientes migratorias. Y, obviamente, una mayor conciencia de la dignidad de la persona humana, de sus derechos inalienables, dentro de los que se destaca el derecho a la libertad religiosa.

1.2. Una nueva sensibilidad: el Dios no tan evidente

Cuando Santo Tomás, en la Suma Teológica, analiza las cinco vías por las que se podría probar la existencia de Dios, concluye cada una de ellas diciendo: “y este es el que todos entienden por Dios” o “llamamos Dios” (S Th I, q.2., a.3).

Esta “evidencia” con la que concluía el sabio de Aquino, era eco de una sensibilidad de la época. Dicha sensibilidad medieval, en cuanto “sentimiento de la existencia e imagen del mundo”, incluye la fe en la Revelación bíblica y construye una configuración completa de la existencia¹³⁵. La época cambió y la sensibilidad también. Hoy no es evidente Dios, ni existe un modo unívoco de entender lo divino. Dios no se niega o se relega como en el secularismo, pero sus expresiones son harto variadas.

1.3. La apertura de la conciencia católica

La conciencia católica también ha experimentado un gran ensanchamiento.

a) Ha ocurrido dogmáticamente, desde el Vaticano I hasta ahora, un *descentramiento eclesiológico* para pasar a una *concentración cristológica*. Categorías como “reino de Dios”, “reino de los cielos”, “reino de Cristo” se recuperaron. La Iglesia católica al redescubrir su

¹³⁵Romano Guardini, *El ocaso de la edad moderna* (Madrid: Guadarrama, 1958), 17, 27.

identidad, redescubrió su relatividad. Yendo en grados concéntricos, entendió que ella no es, sin más, la Iglesia de Cristo, si bien ésta subsiste en aquella, que su lugar y papel está en función de la salvación y del reinado de Dios manifestado y realizado en Cristo y expectante de su consumación escatológica¹³⁶.

b) El modo concreto cómo la Iglesia Católica se piensa y se posiciona respecto a la salvación, el reinado de Dios, las otras confesiones cristianas y las religiones no cristianas. Si miramos los últimos 170 años, desde la *Mirari vos* de Gregorio XVI (15 de agosto de 1832) hasta el presente, asistimos, en torno a estos temas, a una verdadera peripecia de la autoconciencia de la Iglesia. Del rechazo del indiferentismo a la consagración de la libertad religiosa.

c) Ampliación del concepto de evangelización. Una de las características fundamentales de la conciencia eclesial del siglo XX es el redescubrimiento de la centralidad de la misión evangelizadora. No sólo que la Iglesia tiene “misiones” cuanto que la Iglesia *es* misión. Este pasaje “de las misiones a la misión” indica la conciencia de que la Iglesia es misionera “esencialmente” en todas las circunstancias y lugares. Este es uno de los pilares del pontificado del papa Francisco, la Iglesia “en salida”.

d) El abandono del “espíritu de Cruzada” para llegar al ecumenismo y el diálogo interreligioso. Diálogo que, por obvias razones, es más factible con quienes poseen la idea del Dios trascendente y personal, que con las nuevas “deidades” de nuestra época. Esto sin desconocer que en todos los casos el hombre busca encontrar un sentido más allá del materialismo y consumo que culturalmente le ha sido impuesto.

2. LA MISIÓN EVANGELIZADORA

La misión de la Iglesia se viene expresando fructuosamente en el rico término evangelizar, de fuerte raigambre bíblica, de neto corte cristológico y que, por si fuera poco, tiene la virtud de englobar distintos aspectos y facetas. Pablo VI, en efecto, hablaba de la evangelización como una “realidad rica, compleja y dinámica” (EN 17). La riqueza, la

¹³⁶Alejandro Ferrari, “Los Santos: Epifanía de la Iglesia santa y sacramentos de Cristo”, *Soleriana*, n. 16 (2001): 252-253.

complejidad y la dinamicidad de la evangelización no significan, sin embargo, atomización. La evangelización es una realidad unitaria, si bien es compleja y articulada.

Para la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, “evangelizar significa, para la Iglesia, llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad” (EN 18). Sus elementos esenciales, como los ha ido describiendo la experiencia y la reflexión cristiana en el postconcilio son: presencia y testimonio; empeño en la promoción social y la libertad del hombre; vida litúrgica, oración y contemplación; diálogo interreligioso; anuncio y catequesis. Anuncio y diálogo son elementos esenciales y auténticos de la única misión evangelizadora de la Iglesia. Por el anuncio implícito y explícito y por el diálogo se opera efectivamente la comunicación de la verdad de la salvación.

La misión evangelizadora, como mencionábamos, es un proceso dinámico, a la vez que articulado. Esto quiere decir que los distintos elementos, entre los cuales está el diálogo interreligioso, tienen una estructura, una organicidad. El punto de llegada y de nuevo comienzo del proceso, como magistralmente lo enseña Pablo VI, es cuando “el que ha sido evangelizado a su vez evangeliza” (EN 24), tras haber recibido con fe el anuncio explícito de Cristo e ingresado en la comunidad eclesial.

Esto no significa que el diálogo no posea un valor propio y autónomo, sino que en el marco de la visión global de la Iglesia, seríamos infieles a Dios y a los demás si no incluyéramos, al menos como deseo, la comunicación de la plenitud que se nos ha confiado.

3. LA NECESIDAD DE LA IGLESIA

Un punto delicado, desde el punto de vista católico, es la invariable afirmación de la necesidad de la Iglesia para la salvación. Dicha necesidad, desde los primeros siglos ha sido expresada en una fórmula difícil de entender y recibir: “Fuera de la iglesia no hay salvación” - *Extra Ecclesiam nulla salus*.

Como la mayor parte de los temas teológicos, la necesaria pertenencia (fuera/dentro) a la Iglesia ha sido planteada y replanteada a lo largo de la historia. Ya sea con la pregunta acerca de cómo se salvan los hombres del Antiguo Testamento, de cuál es el destino de los que separan

libremente de la Iglesia, o, más modernamente, de cómo se salvan aquellos que no conocen a Cristo.

En el momento actual, la reflexión eclesiológica debe anudar la afirmación central de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia junto al desafío del ecumenismo, la realidad de los paganos, el enfriamiento de grandes masas que han abandonado la práctica de su fe, el diálogo interreligioso, etc.

Es necesario realizar un breve recorrido histórico en la teología para detectar algunas variaciones que van enriqueciendo el dogma, especialmente con la “revolución” desatada en la época moderna bajo su aspecto de crítica del cristianismo y específicamente de la Iglesia, y las clarificaciones que desde el magisterio eclesiástico se van realizando.

La afirmación de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia peregrina, como realidad necesaria para la salvación, ha tenido vaivenes a lo largo de la historia. Hay dos realidades de la fe que se unen: la pertenencia a la Iglesia y la salvación. Si bien son realidades conexas (cf. Vaticano I. Sesión III. Constitución dogmática *Dei Filius*, capítulo 4, b: Dz 1796), piden no ser mezcladas acríticamente, pues son dos realidades diferentes.

El Vaticano II, en la constitución *Lumen Gentium*, ha desarrollado una larga toma de conciencia de la Iglesia; presenta a la Iglesia peregrina como necesaria para la salvación (LG 14), porque Cristo es el único salvador y la Iglesia es su cuerpo. No hace referencia a los términos, clásicos en teología, de la necesidad de medio o de precepto, que tendría la Iglesia en relación a la salvación. Sí trata sus significados. Adherirse a Cristo es el medio indispensable para la salvación. La Iglesia es un medio necesario para la salvación, porque el Señor la ha instituido con tal fin. Es una institución positiva que se convierte en obligación.

El principio fundamental que sostiene la visión de la Iglesia sacramento es la presencia dinámica de Cristo glorioso, que obra hoy por medio de su Espíritu en la Iglesia, la unidad inseparable del misterio de Cristo y de la Iglesia. La presentación de la Iglesia como sacramento subraya la realidad de la unidad, de la que la Iglesia es signo e instrumento en Cristo, autor de la unidad, y en el Espíritu de la unidad.

La pertenencia a la Iglesia, pues, desde esta perspectiva sacramental, es concreción de esta sacramentalidad: del llamado a todos los hombres a formar parte del *único* pueblo de Dios, admitidos a la *unidad* católica del Pueblo de Dios (cf. LG 13), a la “muchedumbre reunida por la *unidad* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (S. Cipriano, citado por LG 4). La Iglesia, sacramento universal de salvación es el misterio de comunión con Dios Uno y Trino.

Desde esta visión de la Iglesia como sacramento se comprende la pertenencia a la Iglesia no como un mero trámite exterior, sino como la necesaria inserción en el misterio de la salvación en Cristo que se actualiza en su cuerpo -la Iglesia-. La pertenencia a la Iglesia es la aplicación de la Iglesia en su mediación universal. Toda gracia es capital, por lo tanto llega a través del cuerpo de la Iglesia. Y, a su vez, toda gracia tiende a la Iglesia: Cristo glorioso conduce a los hombres a su Iglesia.

4. LIBERTAD RELIGIOSA Y LAICIDAD

No obstante lo expuesto, cada vez más hablamos de “pluriconfesionalidad”/“ecumenismo-diálogo interreligioso”, con sus dos presupuestos filosóficos y jurídicos que le sirven de sostén: la libertad religiosa y la laicidad; la laicidad como instrumento de la libertad religiosa y esta como garantía de aquella.

La libertad religiosa, proclamada por el Concilio Vaticano II en la Declaración *Dignitatis humanae*, tiene como punto de partida a la persona humana que posee el derecho de buscar la verdad religiosa, de adherirse a ella y de practicarla. Pero, también, alcanza al conjunto de las personas que profesan determinada religión, ya que una de las características omnipresentes del fenómeno religioso es su publicidad y socialidad.

En el ámbito de la organización de los Estados, el reconocimiento de la libertad religiosa va de la mano de la laicidad, que asume y reconoce el fenómeno religioso en el cuerpo social, pero que no influye ni se inmiscuye en él.

La brevísima historia que tiene la laicidad en la organización social ha mostrado diversas irregularidades o tentaciones. Hoy se busca salir de una “concepción clásica y fijista” - demasiado rígida-, que niega el fenómeno religioso, hacia una visión “más positiva y abierta”¹³⁷.

El fundamentalismo aparece como una de esas tentaciones que convierte a la religión en terrorismo. Allí, claramente, el elemento religioso, que por definición debe ser instrumento de paz y armonía, se transforma en violencia y aniquilación al que piensa distinto. Pero, este totalitarismo religioso, aunque muy preocupante, no constituye la única tentación y desviación de la auténtica manifestación religiosa. También, el laicismo es otro extremo que habría que evitar. Uruguay ha recorrido un largo camino en este sentido, sin demasiadas posibilidades, al menos a corto plazo, de un cambio o apertura.

En realidad, nuestra cultura cívica y jurídica denota una concepción de espaldas al hecho religioso, como si éste no existiera en la sociedad. En nuestro país, a lo largo del siglo XX, se instaló una actitud de prescindencia hacia lo religioso, una especie de “libertad de indiferencia”. Esto sucede cuando se confunde el principio de laicidad con la ideología laica negativa -el laicismo-; presentando esta, en definitiva, un desconocimiento de la realidad, pues se legisla de acuerdo a una visión parcializada, donde se excluye al fenómeno religioso del horizonte cultural¹³⁸.

Se condena la religión a la indiferencia en el ámbito público, en el que no tiene espacio, quedando relegado al ámbito privado¹³⁹. Lo que, por otra parte, se opone a una visión integral del hombre. De esta forma, la laicidad negativa se manifiesta como un profundo escepticismo,

¹³⁷Alejandro Ferrari, “Iglesia y Estado en el Uruguay: Ayer y hoy”, *Soleriana*, n. 15 (2001): 126.

¹³⁸Debemos reparar que el laicismo también reviste distintas formas, una más dialogada, mediante la que entidades religiosas pueden acceder, en algunos aspectos, a cierto entendimiento con el Estado, y otra más explícitamente antirreligiosa. En concreto, con esta distinción nos referimos a formas más o menos hostiles de encarar esta laicidad negativa.

¹³⁹Para Guardini, “la opinión según la cual la concepción religiosa del mundo y de la vida es algo subjetivo, y también la opinión contrapuesta, según la cual es el Estado el que determina esta concepción, están tan estrechamente unidas que puede decirse que constituyen únicamente dos aspectos de un mismo error fundamental”. Que en la sociedad democrática y pluralista no sea adecuado el confesionalismo (que una confesión religiosa tenga carácter estatal), no significa que el poder público ignore las creencias religiosas presentes en la sociedad. Romano Guardini, *El poder* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 87.

una postura que niega la raíz religioso-espiritual de una sociedad. Por constituir una posición ideológica militante contra el hecho religioso, ataca la neutralidad.

Y aunque parezca absurdo, este posicionamiento estatal no favorece el diálogo interreligioso, en la medida que las entidades minoritarias en lugar de luchar contra la increencia establecida en el ámbito público, hacen causa común con el poder estatal para oponerse a la confesión religiosa mayoritaria. Les conviene esta parodia de libertad absoluta en el terreno religioso, que no es más que un libertinaje donde muchos grupos aprovechan para hacer su “negocio”.

Tampoco la promoción de la a-religiosidad, por parte del Estado, favorece la solución de conflictos que se pueden suscitar en la esfera religiosa, pues, en la medida que el Estado ha renunciado a legislar sobre el tema, no hay cómo ni dónde resolverlos en su especificidad.

Creemos que se trata, entonces, de devolver al hombre la dimensión religiosa sin la cual no es plenamente tal, entendiendo que esta va más allá de una dimensión ética o moral, ya que este ámbito puede existir aún en ausencia de las religiones. Y que el Estado encarne una auténtica laicidad positiva (sana, legítima), una neutralidad inclusiva del factor religioso, es decir, respetuosa de las distintas manifestaciones que en tal sentido existen en la realidad.

La laicidad excluyente es impositiva, e ilegítima, desde el momento que no hay órgano estatal que pueda prohibir el espacio de la religión en la esfera pública. La religión es indispensable en la organización de una sociedad sana y democrática, por lo que al Estado le corresponde promover y facilitar, a cada persona y grupo, el ejercicio del derecho a creer -o no- y vivir de acuerdo a sus creencias y convicciones.

Si tenemos en cuenta que laicidad es a-confesionalidad, pero no a-religiosidad y, menos aún, anti-religiosidad, advertimos en Uruguay una tradicional práctica no inclusiva de lo religioso. Si bien, en el ordenamiento jurídico, aunque no explícitamente pero sí a nivel de principios genéricos, podríamos decir que es reconocido el derecho a la libertad religiosa, no pocas veces es difícil su realización en el ámbito concreto de las relaciones entre personas y grupos, y entre estos y el Estado.

Uruguay, por tanto, no ha superado en el tema religioso una posición decimonónica -que continúa con fuerza durante el siglo XX- propia del secularismo excluyente, que no solo impregnó al Estado, sino que se impuso a la sociedad¹⁴⁰. En el siglo XXI, la posición debería revisarse seriamente, dado que el pluralismo cultural debe incluir lo religioso, tanto las manifestaciones tradicionales como los nuevos movimientos y variopintas espiritualidades¹⁴¹ que pugnan por participar en el ámbito público. Sea lo que sea, la idea religiosa es connatural al hombre y no puede ser excluida¹⁴².

Pero bien sabemos que un hecho es asumido en el terreno político y jurídico cuando previamente ha sido reconocido como un hecho sociológico o cultural relevante. Sin embargo, en nuestro país el hecho religioso no ha sido aceptado ni considerado de este modo, y sin ello es imposible que la materia religiosa sea merecedora de atención jurídica especial.

Solo por mencionar algún ejemplo, no existe, al menos, una instancia estable, institucional, de interlocución entre las distintas confesiones religiosas y el Estado -v. gr. secretaría de culto-; no hay a nivel estatal un registro de las entidades religiosas presentes en el territorio; se violenta a las estructuras eclesiales católicas, que no sean diócesis (v. gr. institutos de vida consagrada, asociaciones de fieles, etc.), así como al resto de las confesiones religiosas distintas de la Iglesia católica, sometiéndolas, para poder obtener personería jurídica, a constituirse en asociaciones civiles, mediante un estatuto tipo que no tiene en cuenta la naturaleza religiosa de estas comunidades.

Si bien, se puede objetar que los derechos religiosos se encuentran garantizados y, por tanto, protegidos o tutelados, pues existen normas genéricas al respecto, debemos responder que

¹⁴⁰Hoy se advierte en ciertos países de occidente una realidad postreligiosa o postcristiana, pero este no es el caso de Uruguay, donde el secularismo, desde hace más de un siglo y a través de un férreo laicismo, nunca dio lugar a que el fenómeno religioso fuera parte de lo público.

¹⁴¹Muchas de ellas que podríamos llamar postreligiosas, en la medida que proponen una profundización en la interioridad y trascendencia del ser humano sin la idea de la divinidad, sino desde una postura laica.

¹⁴²Textualmente, el papa Benedicto XVI, expresaba: “A juzgar por los datos que nos proporcionan las excavaciones de la historia de la humanidad desde la prehistoria más remota, cabe afirmar que la idea de Dios siempre ha existido. Los marxistas predijeron el fin de la religión. Decían que con el final de la opresión ya no se necesitaría la medicina llamada Dios. Pero se vieron obligados a reconocer que la religión no acaba nunca, porque realmente es consustancial al ser humano”. Joseph Ratzinger, *Dios y el mundo* (Barcelona: Debolsillo, 2005), 25.

ello es insuficiente, como lo es la mera libertad de cultos. Se necesita de una normativa que concrete, o sea, sistematice, ordene y actualice lo que existe, pero a su vez es necesario suplir los muchos vacíos legales que visiblemente también se manifiestan.

Esto supone, por otra parte, hacer realidad en la práctica lo que en teoría ya está incorporado a nuestro sistema jurídico, en la medida en que se ha suscrito o ratificado el Derecho internacional en la materia. En una palabra, falta regular, proteger, promover y facilitar la libertad religiosa en Uruguay, para que pueda ser un derecho reconocido, realizado y debidamente garantizado, y para que nuestro país sea materialmente -no solo formalmente- un Estado de libertad religiosa. ¿Por qué no a través de una ley de libertad religiosa? Existe un proyecto de ley de libertad de conciencia desde hace muchos años en el Parlamento, lo que muestra la falta de voluntad política en el tema.

Sería necesario, además, el cultivo de esa rama del derecho, desde hace varias décadas muy desarrollada en los países democráticos occidentales, que es el Derecho eclesiástico o religioso del Estado, es decir, esa disciplina jurídica estatal que tiene como objeto la relación Estado-Derecho-Religión. De lo contrario continuaremos con un Estado donde el factor religioso carece de importancia legislativa, siendo en el mejor de los casos un Estado tolerante -una de cuyas expresiones es la libertad de cultos-, en relación a las distintas manifestaciones religiosas, con todo lo que significa el insuficiente concepto de tolerancia frente al concepto integral de respeto y libertad.

5. DESAFÍOS Y TENSIONES: ENTRE EL SINCRETISMO Y LA CONFRONTACIÓN

No por falta de espacio, sino porque sondear los desafíos y encontrar los caminos a recorrer debe ser una tarea a realizar en forma conjunta, simplemente voy a enumerar, sin profundizar en ellas, algunas tensiones y tentaciones en las que podemos caer.

5.1. El número y la expansión

Una tensión permanente de cualquier relacionamiento pluriconfesional tiene que ver con dos categorías claves: el número y la expansión. Si una confesión religiosa es “mayoritaria” con respecto a otras, podrá verlas como insignificantes. O, al revés, si es “minoritaria” desarrollará

un complejo de inferioridad reclamando una igualdad cualitativa donde no existe cuantitativamente.

Si una religión es “misionera”, es decir, busca expandirse, nuevos adeptos, etc., es casi inevitable que mire o que valore a otras religiones como “competencia”. O, también podría ocurrir que se paralizara. Número y expansión, en todo caso, representan una tensión constante.

5.2. La cualidad y el indiferentismo

Si una confesión religiosa, como la Iglesia católica, cree o se reconoce como la verdadera, la que posee la plenitud de los medios de salvación, su desafío es reconocer y apreciar a las otras religiones. Existe la tentación patente de minimizar a las otras confesiones religiosas, de verlas incompletas.

El reconocimiento del valor salvífico de las otras confesiones cristianas y de las otras religiones no debe caer, sin embargo, en una suerte de visión indiferenciada de las religiones, en lo que clásicamente se llamó el indiferentismo. Es decir, “la postura de quienes piensan que todas las religiones son idénticas y ninguna, por tanto, merece la adhesión incondicional que reclaman. Indiferentismo es, pues, sinónimo de igual estima y, ordinariamente, de igual falta de estima hacia las distintas religiones”¹⁴³.

5.3. El choque y la impavidez

Una forma de relacionamiento es la confrontación, el choque; y de algún modo cierta colisión es inevitable. Pero de lo que aquí hablamos es de una actitud sistemática de confrontación. Dicha actitud puede darse a un nivel individual, por temperamento, formación, etc. o, también, de una manera grupal.

¹⁴³Juan Martín Velasco, *Increencia y evangelización* (Santander: Sal Terrae, 1988), 43.

En la vereda de enfrente está el evitar a ultranza cualquier tipo de enfrentamiento, muchas veces con el riesgo de descuidar, silenciar o poner entre paréntesis la propia tradición o las propias convicciones.

5.4. El sincretismo y la identidad

Otra forma de encuentro posible es el sincretismo, la amalgama. El resultado es una realidad nueva, que incorpora elementos de los distintos grupos religiosos. Es un fenómeno que se ha dado, históricamente, en el encuentro de religiones y que, también, es una tentación actualísima dentro el emporio -o supermercado- religioso en el que vivimos.

Si bien es cierto que puede y debe haber una comunicación entre las diversas tradiciones religiosas, el riesgo es la pérdida de la propia identidad, sin más. Esto se da cuando ocurren asunciones acríticas de ritos, pensamientos o prácticas que tienen un sentido en un universo simbólico, pero que lo pierden al ser trasplantadas.

El hecho de que en Occidente la unidad de los estados ya no se base en la religión, ha motivado la posibilidad de la pluralidad religiosa y con ello el respeto y la convivencia interreligiosa. Pero esto nada tiene que ver con expresiones de tipo sincretista, con muchos aspectos ambiguos que no condicen con la racionalidad occidental, y que fundan en las fuerzas de la naturaleza, así como en concepciones panteístas, politeístas y mágicas, una manifestación que hoy se denomina “retorno de lo religioso”¹⁴⁴. En concreto, todo un mundo nuevo que podemos identificar como formas de religiosidad no institucionalizadas, en creer sin pertenecer a un grupo religioso determinado.

5.5. Misión católica y diálogo

El diálogo interreligioso puede dar la impresión de que se está negando, o al menos descuidando, la misión católica. Y, sin embargo, no existe antinomia entre misión católica y diálogo. El dialogo es una parte de la misión católica. El anuncio explícito y cabal de Jesucristo,

¹⁴⁴Alberto Sanguinetti, “Cristo y nosotros. ¿Cristo sin Dios? ¿Dios sin Cristo?”, *Soleriana, Soleriana*, n. 16 (2001): 177.

la invitación a la fe y al bautismo y el ingreso en la comunidad cristiana, representan la plenitud de la misión evangelizadora.

Y si bien el diálogo interreligioso tiene un sentido propio, y no es una mera estrategia, la comunicación cristiana y evangélica siempre tiene como exigencia y requisito el compartir la riqueza del Evangelio que gratis hemos recibido para comunicarlo gratuitamente también.

CONCLUSIONES

De lo expuesto, queda claro que hemos abordado la pluriconfesionalidad, es decir, la manifestación de la religión en el contexto de la sociedad postsecular, desde el ángulo de la relación de las distintas confesiones religiosas entre sí. Esto supone un desafío que tiene como sujetos a los grupos o entidades institucionalizados, y solo a ellos. A partir de ahí, podemos concluir lo que sigue:

1. Es evidente la existencia de multiplicidad de signos referentes al hecho religioso en nuestra cultura, y en nuestra realidad específica, que manifiestan en la relación entre los grupos religiosos la idea de Dios y la conciencia religiosa.

2. La Iglesia católica, elemento fundamental e incontestable en la realidad religiosa latinoamericana -y también uruguaya-, existe para evangelizar, de acuerdo a su ser instrumento de la salvación. En tal sentido, es agente dinamizador del factor religioso, lo que, entre sus acciones concretas, implica el diálogo con otras confesiones.

3. La libertad religiosa de las personas y la correspondiente laicidad positiva del Estado, exigen para las personas y los grupos la necesaria autonomía respecto a lo estatal y el respeto entre las distintas entidades religiosas, con el límite de no atentar contra los derechos de los demás y, en definitiva, contra el bien común. Lamentablemente, una laicidad no inclusiva de lo religioso -laicismo- por parte de Estado, lleva a que la relación entre las confesiones religiosas se resienta, en la medida que por falta de regulación jurídica no contribuye a la igualdad. Tampoco aporta a la solución de conflictos, debido a que renuncia a la protección y promoción del factor religioso como elemento del ámbito público.

4. Más allá de ciertos brotes de secularismo laicista en occidente, el siglo XXI abre -dada la fragmentación, disenso y vacío, propio de la posmodernidad-, la posibilidad del pluralismo,

expresión de la democracia. La emergencia de lo religioso, en su forma tradicional y bajo nuevas formas de espiritualidad -deliberadamente no tratadas en este trabajo-, intenta dar sentido a una sociedad donde las posturas excluyentes de lo religioso en los hechos han sido superadas, dando forma a una cultura postsecular. Tampoco ignoramos la presencia en algunos países, a través de ciertas ideologías dominantes, de una postura postcristiana o postreligiosa, pero ello escapa a nuestro estudio y merecería otro análisis.

5. Es necesario evitar la competencia entre grupos religiosos, la indiferenciación -el creer que toda manifestación religiosa es la misma cosa-, la confrontación y el sincretismo. Todo ello conspira contra el diálogo, que es lo que debe primar en la pluriconfesionalidad que debe reinar en la sociedad. Solo así podremos superar la simple invocación a la pluralidad -también la multiculturalidad- y encaminarnos decididamente hacia un auténtico pluralismo. En consecuencia, solo de esta forma podremos avanzar de la mera tolerancia al verdadero respeto¹⁴⁵. La espiritualidad propia de las religiones es la que puede recomponer antropológicamente las rupturas que la modernidad ocasionó en el hombre consigo mismo, con sus semejantes, con la naturaleza y con la trascendencia.

6. Propongo un punto de partida para reflexionar. El camino y la meta será la tarea a realizar. El punto de partida es la búsqueda religiosa del hombre; eso nos une a todos los que venimos a este mundo. Esa búsqueda es la que procuramos alcanzar con nuestra palabra y nuestro testimonio. El descubrimiento del Dios vivo, presente y amante, nos descifra el significado profundo del peregrinar humano. A propósito, finalizo con un texto de la Declaración *Nostra aetate* (n. 1) del Concilio Vaticano II, en el que a la vez que afloran aquellas preguntas siempre vigentes del hombre de todos los tiempos, aparece como promesa el gran aporte a la paz del mundo que, en el pluralismo, los grupos religiosos están llamados a realizar:

¹⁴⁵Debemos decir que el significado que le damos a los términos “pluralidad” y “pluralismo” es nuestro. Si bien, generalmente se usan en forma intercambiable, como sinónimos, en este trabajo, para poder expresar la distinción que proponemos, le damos a cada concepto un alcance diferente. A nuestro entender “pluralidad” significa la coexistencia de muchos, cantidad, y, por tanto, la mera tolerancia. En cambio “pluralismo” es convivencia con lo distinto, asegurando la distinción, el respeto ante las diversas opciones -“diversidad”-. En esa línea, siempre que hay pluralismo hay pluralidad, pero no necesariamente se da a la inversa.

Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra (Hch. 17,26), y tienen también el mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos (cf. Sab. 8,1; Hch. 14,17; Rom. 2,6-17; 1 Tim. 2,4), hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz (cf. Ap. 21,23s.).

Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?

Referencias bibliográficas

.Carvalho Azevedo de, Marcelo. “A incomunicação na comunicação das religiões”. En *Entroncamentos & Entrechoques*, 197-211. São Paulo: Loyola, 1991.

.Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Ciudad de México: FCE, 1943.

.*Documentos del Concilio Vaticano II*. 39ª ed. Madrid: BAC, 1985.

.Dupuis, Jacques. “Evangelización”. En Latourelle, R y Fisichella, R., eds., *Diccionario de Teología fundamental*, 437-447. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.

.Ferrari, Alejandro. “Iglesia y Estado en el Uruguay: Ayer y hoy”. *Soleriana*, n. 15 (2001): 105-128.

.Ferrari, Alejandro. “Los Santos: Epifanía de la Iglesia Santa y Sacramentos de Cristo”. *Soleriana*, n. 16 (2001): 251-294.

.Ferrari, Alejandro. “La pluriconfesionalidad ¿callejón sin salida?”. Conferencia. Congreso regional latinoamericano de capellanes scouts, Montevideo. Noviembre de 2002.

.Gera, Lucio. “Catolicismo y Estado laico”. En AA. VV, *Evangelización, liberación y reconciliación*, 125-167. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1988.

.González Merlano, José Gabriel. “Perspectiva jurídica de la libertad religiosa y la libertad de conciencia”. *Revista de Derecho*, n. 15 (2015): 81-104.

.Gregorius PP. XVI. “Epistola encyclica *Mirari vos* de liberalismo et religioso indiferentismo”. En *Acta Gregorii Pp. XVI*, II, (1832): 169-174.

.Guardini, Romano. *El ocaso de la edad moderna*. Madrid: Guadarrama, 1958.

.Guardini, Romano. *El poder*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

.Martín Velasco, Juan. *Increencia y evangelización*. Santander: Sal Terrae, 1988.

.Odone, A. (1951). L’indifferentismo religioso. *Civiltà Cattolica*, 102, 519-530.

.Pittau, Giuseppe. (1995). “Iglesia y Estado”. *Soleriana*, n. 19 (1995): 185-201.

.Ratzinger, Joseph. *Dios y el mundo*. Barcelona: Debolsillo, 2005.

.Sanguinetti, A. (2001). “Cristo y nosotros. ¿Cristo sin Dios? ¿Dios sin Cristo?”. *Soleriana*, n. 16 (2001): 155-191.

POR UMA DEMOCRACIA DESARMADA EM UM MUNDO DE TENSÕES

Marcelo Perine

Pontifícia Universidad Católica de São Paulo, Brasil

Resumo: O texto se desenvolverá em três etapas. Em primeiro lugar pretende formular um conceito de democracia como a forma mais elevada de organização política a que pode aspirar uma sociedade, inspirado nas reflexões de três pensadores do século XX: o filósofo germano-francês Eric Weil (1904-1977), para quem a democracia se concebe como um sistema de livre discussão em evolução; o político e filósofo italiano Norberto Bobbio (1909-2004), para quem a democracia se propõe a tarefa de conciliar duas coisas contrastantes como a liberdade e o poder, e o filósofo brasileiro Henrique C. de Lima Vaz (1921-2002), que afirma ser a democracia, no plano político, a expressão mais adequada da dignidade humana. Em seguida, a comunicação pretende apresentar os limites e os desafios que as injustiças sociais e a violência do mundo contemporâneo impõem à realização do conceito de democracia acima formulado. Finalmente, em discussão com o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (1940), a comunicação argumentará em favor de uma democracia desarmada como resposta aos desafios e como via de superação dos limites que um mundo de tensões apresenta à tarefa de reinventar a democracia.

Palavras-chave: Democracia, discussão, dignidade humana, liberdade, poder

1. O conceito de democracia

Um dos filósofos mais representativos da filosofia francesa do século XX, Eric Weil (1904-1977), começa uma reflexão sobre os limites da democracia com a afirmação de que “Nenhum sistema político é mais difícil de definir que a democracia” (Weil 1950, 35). A afirmação é surpreendente em contraste com unanimidade criada pela definição de democracia como “governo do povo, pelo povo e para o povo”, do célebre *Discurso de Gattysburg* de Abraham Lincoln. A fórmula de Lincoln se tornou uma espécie de *Shibólet* dos mais diferentes sistemas políticos para reivindicar sua adequação à tríplice relação de governo e povo nela expressa.

A distinção entre democracia antiga, que remete à experiência grega, e democracia moderna, consolidada formalmente nos séculos XIX e XX com a instituição do sufrágio universal, mas

que tem raízes nas grandes Revoluções do século XVIII, supera em parte a equivocidade do conceito. Entretanto, mesmo o conceito de democracia moderna está sujeito a equívocos, se considerarmos as possibilidades existentes entre as formas atuais de democracia direta e as diferentes versões das democracias representativas.

Apesar da equivocidade do termo, o conceito moderno de democracia, que interessa à presente reflexão, conserva algumas características da sua origem grega. Com efeito, a partir do momento em que a soberania da lei tomou o lugar do arbítrio despótico no governo da cidade, permitindo o exercício de uma razão política na discussão sobre a melhor forma de governo e na prática da vida em comum, as ideias de igualdade dos cidadãos perante a lei (*isonomia*), de equidade da lei (*eunomia*), às quais se acrescenta o direito de participar nas decisões da assembleia dos homens livres (*isegoria*), desvendaram a natureza ética da ação política e, portanto, a íntima vinculação de ética e democracia.

As democracias modernas, segundo Eric Weil, podem ser caracterizadas por alguns traços herdados da definição clássica: “igualdade de todos os cidadãos diante da lei, direitos políticos iguais para todos os cidadãos adultos, a aquisição desses direitos por todos os habitantes de determinado território ou, pelo menos, pelos que nele nasceram e nele residem habitualmente, um governo nomeado por todos os cidadãos e submetido ao seu controle, o livre acesso de todos os cidadãos aos cargos públicos, e sua proteção contra as perseguições por delito de opinião” (Weil 1993, 116)¹⁴⁶. A esses traços se acrescentam duas cláusulas de grande importância: “1. As condições *sociais* devem ser capazes de dar a todos os cidadãos, não apenas o direito, mas também a possibilidade de participar na vida política do Estado (educação, independência diante das pressões econômicas, acesso às informações importantes, etc.), e, 2. Na medida em que o sucesso desse empreendimento depende amplamente das condições materiais de vida, os governos devem se esforçar pela melhoria constante das condições de vida dos cidadãos” (Id., 116 s.).

¹⁴⁶ O texto *Democracy in a world of tensions: a symposium prepared by Unesco*, foi publicado pela University of Chicago Press em 1951. Cito a tradução de J.-M. Buée, *Cahiers Eric Weil IV. Eric Weil. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, 115-132.

Em conferência de 1959, intitulada *Qual democracia?*, só recentemente publicada¹⁴⁷, Norberto Bobbio parte da constatação de que a democracia como autogoverno do povo “é um mito que a história desmente continuamente” (Bobbio 2009, 17) porque, embora as democracias se estendam por todo o mundo, as classes dirigentes ou as *elites* permanecem. Entretanto, não é a existência de minorias dirigentes que distingue os regimes democráticos, mas o modo pelo qual emergem, governam e caem. São três os aspectos que distinguem o regime democrático do autocrático: 1) o modo de formação da classe dirigente, ou seja, o princípio de legitimidade do poder regido pelo princípio eletivo e não hereditário; 2) a repetição periódica do consenso eletivo que legitima o poder, porque no regime democrático o poder não é transferido, mas apenas concedido à classe dirigente e é sempre revogável; e 3) a classe mobilidade contínua da classe política pela alternância no poder (Id., 21 s.).

Como para Weil, também para Bobbio, a democracia é a mais perfeita das formas de governo, ou pelo menos a mais perfeita entre as que os homens conseguiram imaginar e em parte realizar. Entretanto, “justamente porque é a mais perfeita, é também a mais difícil”, e a razão está em que a democracia “se propõe a tarefa de conciliar duas coisas contrastantes como a liberdade e o poder”. Sem poder organizado não existe Estado, mas “um sólido poder se organiza tanto mais facilmente quanto menos leva em conta o consenso e a liberdade” (Bobbio 2009, 39). Portanto, a conciliação entre eficiência do poder, além de sua legitimidade, e a vocação do homem à liberdade é o calcanhar de Aquiles da democracia. Segundo Bobbio, a fórmula do regime democrático pode ser expressa nos seguintes termos: “fazer de modo que, por um lado, a liberdade concedida aos cidadãos não seja tão ampla a ponto de tornar impossível a unidade do poder e, por outro lado, que a unidade do poder não seja tão compacta a ponto de tornar impossível a expansão da liberdade” (Id., 40). Entretanto, qualquer que seja o regime de governo adotado para solucionar o problema da relação entre legitimação democrática e eficiência do poder, é certo que o maior inimigo da democracia, a saber, a instabilidade do governo, a obriga

¹⁴⁷ A conferência foi pronunciada em Brescia, no dia 27 de maio de 1959, no ciclo *Incontri di cultura*, promovido por alguns intelectuais brescianos católicos e leigos, que se reuniam em torno do advogado e político bresciano Stefano Bazoli (1901-1981). O texto foi originalmente publicado em: BAZOLI, S. (Ed.), *Prospettive di cultura 1959* (Incontri di cultura, Brescia, Quaderno 1. Primavera 1959), Tip. delle Industrie Grafiche Bresciane, Brescia s.d. (1959), p. 89-108, e recentemente reeditado pela Editrice Morcelliana (2009), com apresentação de Francesca Bazoli e Posfácio de Mario Bussi.

a buscar uma via intermediária “entre os dois extremos da eficácia sem consenso e do consenso sem eficácia” (Id., 43).

Habitualmente entende-se por democracia um conjunto de instituições ou de técnicas de governo. Contudo, ao falar de democracia, muito frequentemente, “não nos referimos a certas instituições, mas a certo ideal a perseguir, não aos meios ou aos procedimentos empregados, mas ao fim que com aqueles procedimentos se quer alcançar. Nesse sentido, o regime democrático é caracterizado não tanto pelas instituições de que se vale, quanto pelos valores fundamentais que o inspiram e aos quais tende” (Bobbio 2009, 44). Ora, o fim que se tem em vista no regime democrático é a igualdade. Assim, a democracia pode ser definida, “não mais com relação aos meios, mas relativamente aos fins, como o regime que visa a realizar, ao máximo possível, a igualdade entre os seres humanos” (Id., 45).

No que se refere à igualdade, as reflexões de Bobbio estão em sintonia com as de Eric Weil. Com efeito, para Weil, o princípio da igualdade de todos os seres humanos, tematizado no âmbito da reflexão sobre a moral, é o fundamento do direito positivo, que regra as relações entre os seres humanos (Weil 2011, 44-48), e da ideia do Estado de direito, segundo a qual a ação do Estado, assim como a de todo cidadão, é regida por leis (Id., 173-180). Do mesmo modo, aquilo que Bobbio chamou de calcanhar de Aquiles da democracia, ou seja, a conciliação entre eficiência do poder, além de sua legitimidade, e a vocação do homem à liberdade, se apresenta para Weil como o problema fundamental de todo Estado e todo governo moderno, a saber, a necessidade de conciliar a justiça com a eficácia (Id., 217 ss.).

As reflexões desses dois grandes pensadores da política no século XX encontram eco no pensamento de Henrique de Lima Vaz, particularmente em dois textos emblemáticos do final dos anos 1980, quando o Brasil viveu um extraordinário processo de restauração do Estado de direito. Em *Democracia e sociedade* (Lima Vaz 1985), parte da constatação de que a origem do conceito de igualdade política no pensamento grego se deu pela supressão do domínio das irredutíveis diferenças naturais no domínio do político no qual a relação entre os seres humanos se tece como relação da *igualdade na diferença*, isto é, como igualdade *reconhecida* sob a égide da ideia de justiça, matriz conceptual do Estado de Direito (Id., 10). Entretanto, no mundo moderno o econômico tornou-se uma dimensão do político, introduzindo na esfera da igualdade

política aquela igualdade que caracteriza os indivíduos diante da natureza como seres de necessidades. Liberdade econômica e liberdade política acabaram por fundir-se de maneira irreversível na “confusa e ambígua igualdade social sobre a qual se tenta construir a ideia moderna de democracia” (Id., 11). Segue-se daí que “a adequada relação do grupo humano com a natureza como fonte de recursos (trabalho) passa a condicionar decisivamente a efetiva relação dos indivíduos entre si como sujeitos do direito (reconhecimento).” (Id., 12).

Para Lima Vaz, a reinvenção moderna do conceito de democracia exige um decisivo aprofundamento ético da dialética da igualdade na diferença, “pois deve ser conservada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível da sua autonormatividade, a intransferível carga da sua responsabilidade pessoal” (Lima Vaz, 1985, 12). Trata-se de fazer que a ideia de liberdade ocupe na comunidade democrática a mesma posição de matriz conceptual ocupada pela ideia de justiça na comunidade política. Ora, a ideia de liberdade faz da comunidade democrática a forma superior da comunidade política, na medida em que os cidadãos são chamados a responder tanto aos imperativos da justiça expressos na universalidade da lei, fundamento da relação de igualdade, como às exigências da sua consciência moral, cujo fundamento é a relação de liberdade.

Essas ideias foram aprofundadas no texto *Democracia e dignidade humana* (Lima Vaz, 1988), que se propõe a tarefa teórica de estabelecer “com suficiente rigor demonstrativo, a proposição que afirma ser a democracia, no plano político, a expressão mais adequada da dignidade humana” (Id., 11). A tarefa de formular um conceito de democracia dotado de predicados axiológicos se impõe, em primeiro lugar, porque as democracias modernas nasceram num momento histórico em que já estava consumada a separação entre ética e política. Em segundo lugar, porque “o mais grave desafio com o qual se defronta a democracia no mundo atual é representado, provavelmente, pela integração do ‘social’ no ‘político’” (Id., 15). Finalmente, mas não por último, porque nas sociedades políticas do Ocidente “a relação entre democracia e dignidade humana permanece uma norma à espera das condições que permitam seu efetivo cumprimento na prática política e uma proposição teórica à espera de convincente demonstração” (Id., 16).

A demonstração convincente dessa proposição teórica passa pela recuperação no plano *ético* da noção de *dignidade humana* e sua articulação com uma concepção de *democracia* formulada na perspectiva de uma unidade orgânica entre ética e política. Essa demonstração se revela convincente ao termo da análise da sociedade política ocidental, do ponto de vista da sua organização, em três níveis ou momentos lógico-dialéticos da sua constituição, a saber: 1) o do *social*, circunscrito ao âmbito das necessidades, no interior do qual a relação do trabalho ou da luta contra a natureza se apresenta como a mais elementar na gênese conceptual do político; 2) o nível do *político* propriamente dito, regido pela dialética da igualdade na diferença, que surge pela suprassunção da igualdade *abstrata* do nível social na igualdade *concreta* estabelecida pela matriz conceptual da ideia de justiça formulada na lei, e 3) o nível do *democrático*, assinalado pelo aprofundamento decisivo da igualdade na diferença, proporcionado por uma nova matriz conceptual, que não é mais a ideia de justiça, mas a de liberdade participante (Lima Vaz 1988, 18-20).

Na conclusão de seu texto, a democracia é afirmada como ideia reguladora do universo conceptual do político, alvo perseguido pela razão política que pretenda, ao mesmo tempo, uma solução justa e razoável do problema da satisfação das necessidades (princípio da eficácia), e uma adequada resposta política às exigências morais decorrentes do direito do cidadão ao reconhecimento no universo da lei (princípio da igualdade). A ideia de democracia, portanto, se desenha a partir das exigências éticas intrínsecas à ação política, entendida como “a expressão adequada no campo político da essencial dignidade do homem, que reside no seu ser moral” (Lima Vaz 1988, 21). Essa mesma ideia já se desenhara no texto de 1985, como uma “ideia reguladora e normativa” ou um ideal que revela a “essência ética do político” (Lima Vaz 1985, 8), com o qual devem se medir as efetivas práticas democráticas que pretendam construir ou reconstruir uma experiência democrática viável.

2. Limites da democracia

Uma ideia reguladora não surge numa tradição de pensamento independentemente das condições históricas dessa mesma tradição. Mas a efetividade histórica de uma ideia reguladora não é uma questão de necessidade. No caso da ideia reguladora de democracia com a qual devem

se medir as efetivas práticas democráticas a decisão de passar à ação enfrenta limites inerentes ao próprio conceito.

É inegável que certos traços formais do conceito de democracia podem ser verificados historicamente em diferentes graus e formas de realização: igualdade diante da lei, direitos políticos iguais dos cidadãos, formação da classe dirigente pela eleição e controle sobre ela pela repetição do consenso eletivo, acesso aos cargos públicos aberto a todos e proteção contra delitos de opinião, mobilidade da classe política etc. Também as condições sociais para a democracia, como a educação, a satisfação das necessidades fundamentais da vida, o acesso à informação, assim como o empenho dos governos em criar e ampliar o leque das condições sociais já podem ser verificadas com maior ou menor amplitude em algumas sociedades democráticas modernas.

Entretanto, a matriz conceptual que define o nível democrático exige a superação da igualdade abstrata dos indivíduos no nível social, assim como a da igualdade na diferença estabelecida no nível político, para que as formas históricas da ideia reguladora de liberdade participante tornem efetiva a potência de praticabilidade contida na ideia de justiça com o objetivo de realizar a máxima igualdade entre os seres humanos. Mas a realização desse fim supõe a consciência clara dos limites da liberdade inerentes aos níveis da constituição da sociedade política ocidental.

No ponto de partida da constituição de nossa sociedade política, no nível social da organização da luta com a natureza, as diferenças naturais são igualizadas pela submissão de todos os indivíduos às mesmas necessidades fundamentais e à universal exigência de satisfação. Ao contrário das sociedades tradicionais, em que a luta com a natureza era defensiva, nas sociedades modernas a luta assume o caráter agressivo e progressivo, organizando-se em função do conceito de *eficácia*, que não é uma invenção moderna, mas que se tornou a máxima expressão da racionalidade de adequação de meios a fins. A eficácia como princípio da organização do trabalho social exige que a sociedade seja, pelo menos em princípio, calculista, materialista e mecanicista¹⁴⁸. Concebida como mecanismo ao qual é preciso se submeter para garantir um

¹⁴⁸ “Em princípio [...] a sociedade moderna mostra-se *calculista*: toda decisão, toda transformação dos processos de trabalho e de organização, todo uso das forças disponíveis (...) deve ser justificado demonstrando que o domínio do homem sobre a matéria é reforçado [...]. A sociedade moderna é *materialista* porque nas suas decisões só os fatores materiais são levados em consideração. Ela é *meccanicista* porque todo problema deve ser transformado em

“lugar ao sol”, a sociedade cobra do indivíduo o preço da *coisificação* pela *personalização* (Weil 2011, 97 s.). A redução do indivíduo ao sistema de coisas, aliada à impossibilidade de realizar a promessa de satisfação das necessidades e dos desejos individuais, transformam o mecanismo num círculo insensato de meios sem fim. Para manter os indivíduos interessados no processo o mecanismo faz da *competição* a regra de ouro das relações entre os indivíduos e os estratos nos quais a sociedade a sociedade está dividida¹⁴⁹. O resultado desse processo de coisificação e de massificação é que “na sociedade moderna o indivíduo é essencialmente insatisfeito” (Id., 113). A insatisfação essencial dos indivíduos e o sentimento de injustiça que o mecanismo social gera pelo fato de não cumprir suas promessas se apresentam como limites para a realização da ideia de democracia, pois em todas as sociedades democráticas modernas o princípio de organização da luta com a natureza é o mesmo.

No nível político, da liberdade reconhecida dos cidadãos e da igualdade na diferença, um primeiro limite da democracia aparece na dificuldade e, em função de opções políticas, na impossibilidade de integração do social no político. Dito de outro modo, o limite está na incapacidade ou na impossibilidade de conciliar liberdade e poder, eficácia e justiça para realizar a máxima igualdade entre os seres humanos. O problema não é de racionalidade técnica, pois o princípio da organização social é o mesmo em todas as democracias modernas, mas de razoabilidade política, cuja matriz conceptual é, justamente, a ideia de justiça. Se é verdade, como sustenta Eric Weil, que “o problema fundamental de todo Estado e todo governo modernos é conciliar o justo com o eficaz (a moral viva com a racionalidade), e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos (Weil 2011, 217 s.), então o limite fundamental da democracia no nível político se encontra no campo minado das relações entre moral e política, na medida em que “a moral discute os fins da política, a política os meios para a moral” (Palma 2008, 571). A exigência de

problema de método de trabalho e de organização [...] todo problema que não pode ser formulado assim é, por definição, um falso problema”. (Weil 2011, 87)

¹⁴⁹ “A luta dos estratos leva, efetivamente, a uma melhor organização. Mas, para realizá-la, apela para o que constitui o indivíduo na sua individualidade natural, sua combatividade, sua violência. A luta dos estratos não é pura irracionalidade, mas realiza a racionalidade por meio da violência, conhecida e querida como tal pelos líderes e seus seguidores. O indivíduo na sociedade é remetido, desse modo, ao que nele não é social e racional. Portanto, é a *injustiça social*, a falta de organização racional, que faz que a sociedade apareça aos indivíduos como força exterior e hostil, como *segunda natureza*, agressiva, como sistema de forças coercitivas e opressoras, de *leis mecânicas* que tomaram o lugar das leis *justas*”. (Weil 2011, 109)

passar à ação no campo da liberdade reconhecida decorre de uma *decisão pela razão*, que pode sempre ser revogada pelo indivíduo moral, como pode ser manipulada pelos indivíduos históricos, que são os Estados.

É na passagem para o nível democrático que se revelará claramente o problema de fundo com que se defrontam os limites da democracia, tanto no nível do social como no do político. Trata-se do problema da violência não erradicável da *primeira natureza* do ser humano, animal dotado de razão e linguagem¹⁵⁰; a violência que se entranha nas relações de indivíduos e grupos ditadas pela regra de ouro da *segunda natureza* constituída pelo mecanismo social, a mesma violência latente no que Paul Ricoeur chamou de “paradoxo político”, segundo o qual todo aumento de racionalidade é proporcional às suas possibilidades de perversão (Ricoeur 1957). Essa violência enraizada na individualidade animal, entranhada nas relações sociais e latente nas formas históricas do poder político é o maior desafio a qualquer projeto de reinvenção da democracia.

3. Reinventar a democracia

Antes de concluir com a proposta de uma democracia desarmada como caminho para enfrentar a violência, recorro ao texto *Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o póscontratualismo*, do sociólogo Boaventura de Sousa Santos (Santos 1999, 83-129), para refletir sobre as possibilidades de efetivar da ideia de democracia. Exponho resumidamente as suas propostas de alternativas de sociabilidade que neutralizem os riscos de erosão do contrato social na modernidade diante do que ele chama de “emergência do fascismo societal” em suas diferentes formas como, entre outras, a do *apartheid* social e a mais virulenta de todas, que é o fascismo financeiro da incontrolável *economia de cassino* (Santos 1999, 103-109).

Ao pensar as novas possibilidades democráticas (Santos 1999, 109-112), identifica três princípios para a reinvenção de um espaço-tempo capaz de promover a deliberação democrática. O primeiro é o de um “pensamento alternativo de alternativas” que, ao mesmo tempo, evite o

¹⁵⁰ Essa concepção antropológica está formulada na reflexão sobre o sentido da definição do ser humano, logo no início da Introdução da *Lógica da filosofia*: “O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isso quer dizer [...] que os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens *plenamente*. O homem natural é um animal; o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer que o outro seja para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser razoável. O que a ciência descreve é apenas a matéria à qual é ainda preciso impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo”. (Weil 2012, 14)

descrédito das utopias e resista à cooptação dos que seriam afetados por elas. Trata-se de pensar alternativas à luz de uma epistemologia do conhecimento-como-emancipação, para a qual o ponto de ignorância é o colonialismo e o ponto do saber é a solidariedade. O segundo princípio decorre da exigência de trânsito entre conhecimento e ação presente no primeiro. Recorrendo ao conceito epicurista de *clinamen*, isto é, o desvio inexplicável dos átomos que perturba as relações de causa e efeito, Santos propõe que a passagem do conhecimento-como-emancipação para a ação se faça por meio de ações rebeldes ou “ações-com-clinamen”, justamente porque seu caráter imprevisível e pouco organizado “permite redistribuir socialmente a ansiedade e a insegurança, criando condições para que a ansiedade dos excluídos se transforme em causa de ansiedade para os incluídos e se torne socialmente evidente que a redução da ansiedade de uns não é possível sem a redução da ansiedade de outros” (Id., 111)¹⁵¹. O terceiro princípio opõe ao fascismo societal a exigência de reinvenção de espaços-tempo que promovam a deliberação democrática. Essa exigência se traduz na construção de um novo contrato social, que deverá ser mais inclusivo, por abranger também a natureza; mais conflitual por admitir, além de critérios da igualdade, critérios da diferença para a inclusão e, finalmente, capaz de superar o âmbito do Estado-nação, para incluir também os espaços-tempo local, regional e global.

Para viabilizar esses princípios Santos afirma a necessidade da redescoberta das possibilidades democráticas do trabalho (Santos 1999, 112-119), o que impõe quatro condições. 1) A partilha democrática do trabalho, tanto no sentido de partilhar a atividade criadora do mundo com o trabalho da natureza, quanto no sentido de redistribuir globalmente o estoque de trabalho disponível, seja pela via da redução do horário de trabalho, seja pela fixação internacional de direitos laborais mínimos, base de uma nova cidadania a ser conferida pelo trabalho e não mais pela nação. 2) O reconhecimento dos diferentes tipos de trabalho como patamar mínimo de inclusão e a promoção de qualificação profissional para qualquer tipo e duração do trabalho. 3) A distinção do trabalho produtivo e da economia real, por um lado, do capitalismo financeiro ou economia de cassino, por outro. Dado que o fascismo financeiro é das formas mais virulentas do fascismo societal, esta condição é das mais urgentes a realizar para a redescoberta

¹⁵¹ Sobre o conceito de ação-com-clinamen, o autor remete a: “The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options”, *Current Sociology*, v. 46, n. 2, p. 81-118, 1998. Esse conceito pode ser aproximado ao de “inventividade moral” da *Filosofia moral* de Eric Weil. Cf. Weil 2011b, 220-222.

democrática do trabalho. Iniciativas como a adoção do perdão da dívida externa dos países mais pobres poderiam contribuir para civilizar os mercados financeiros e minimizar os estragos já perpetrados pela voracidade da economia de cassino. 4) A reinvenção do movimento sindical, principalmente pela recuperação da tradição solidarista que permita um sindicalismo mais político, menos setorial e capaz de integrar as exigências provenientes de novos atores e movimentos sociais como o ecologismo, o feminismo e os novos movimentos sociais.

A sugestão mais ousada para construção de um novo contrato social é o que Santos chama de “transformação do Estado nacional em novíssimo movimento social” (Santos 1999, 120). Esta é a tarefa mais atual da luta por uma democracia redistributiva, capaz de resgatar a tensão original entre democracia e capitalismo constitutiva do Estado moderno. No momento em que as diferentes formas de fascismo societal disputam com o Estado o monopólio do poder regulador do contrato social, a luta pela democratização será, em primeiro lugar, a luta pela democratização das tarefas de coordenação reservadas ao Estado. Uma democracia redistributiva deverá ser participativa, capaz de agir tanto sobre a esfera do Estado como sobre a esfera não estatal. Mecanismos de criação de uma democracia redistributiva são, por exemplo, as experiências municipais de *orçamento participativo*, que poderiam ser ampliadas ao âmbito do Estado, ou outras formas de cidadania ativa, que proporcionem a participação na distribuição e na obtenção dos recursos. É o que o Santos chama de *fiscalidade participativa*, pela qual os cidadãos poderiam decidir onde e em que proporção devem ser gastos seus impostos.

Finalmente, a conversão do Estado em novíssimo movimento social poderá ser alcançada pela institucionalização de um campo de experimentação democrática no interior do Estado. Falar em *Estado experimental* não é mais que o reconhecimento de que novos paradigmas de socialidade supõem períodos de transição, nos quais os riscos põem constantemente à prova a inventividade humana. A criação de uma forma de Estado democrático assenta-se, em primeiro lugar, no princípio da igualdade de condições para o desenvolvimento de diferentes soluções institucionais democraticamente assumidas. E o segundo princípio sobre o qual se assenta uma autêntica experimentação política é o da garantia de padrões mínimos de inclusão que permitam aos cidadãos ativos acompanhar e avaliar o desempenho dos projetos alternativos, de modo que

a instabilidade institucional provocada pela experimentação se transforme em campo de exercício da deliberação democrática (Cf. Santos 1999, 120-128).

4. Por uma democracia desarmada

A ideia de democracia acima esboçada assim como as propostas de sua reinvenção se apresentam como o campo de prova para o enfrentamento dos limites que procedem dos níveis do social e do político. Por força do seu pressuposto fundamental e do seu método, é no nível do democrático que se torna ainda mais evidente a questão de fundo sobre a qual se assentam esses limites: a questão da violência.

Em primeiro lugar porque a primeira natureza do ser humano é violenta e, enquanto animal, “ele age cegamente, à maneira das forças naturais [...] dominado por suas tendências, instintos e necessidades” (Weil 2011b 19). Em seguida, porque o mecanismo social, como segunda natureza também violenta, reduz o indivíduo ao sistema de coisas e apela para o que há de irracional na individualidade para mantê-la submetida a um “sistema de forças coercitivas e opressoras, de *leis mecânicas* que tomaram o lugar das *leis justas*” (Weil 2011, 109). Em terceiro lugar porque a realização da justiça no domínio do político impõe que se combata a violência com os meios que são da sua própria natureza.

Mas o ser humano não é pura violência, justamente porque “*se compreende a si mesmo e, pelo fato de se compreender [...], deixa de ser pura violência, puro ser-aí empírico e apenas constatável. Mais ainda, ele não se compreende como violência senão porque ele não é somente isso [...]*” (Weil 2011b, 20 s.). Também a sociedade não é pura violência, mas “*violência informada*” (Weil 2011, 70). Com efeito, embora a educação imposta aos indivíduos pelas exigências da vida em comum seja insuficiente pelo fato de ser simples “*domesticação do animal no homem*” (Id., 102), é inegável que sem ela nada de humano se teria construído na história. Finalmente, no mundo moderno informado pelo universal do entendimento, “*a história chegou ao ponto em que o papel positivo da violência pode ser compreendido*”, de modo que não está excluído que a ação política busque “*o meio de conduzir os homens por um caminho do qual não se discerne certamente todo o traçado, mas cuja direção tornou-se visível*” (Id., 241).

Não se pode negar que, das origens aos nossos dias, a política está sempre vinculada à violência. Entretanto, segundo Weil, “A não violência, na história e pela história, tornou-se o fim da história e é concebida como seu fim; mas nada garante que esse fim possa ser alcançado sem o uso da violência: é, ao contrário, provável que ele nunca seja alcançado se for esquecida para sempre a possibilidade da violência, ou que ela possa ser nobre e justa em certos momentos. Não se evitarão esses momentos senão pensando neles. A violência em si mesma é a negação de todo sentido, o absurdo em estado puro; mas entra-se nos mais violentos (e mais evitáveis) conflitos externos e internos se se convence de que basta falar de não violência e de vida boa na sociedade; cai-se na violência mais nua se se priva a existência humana de todo sentido, limitando-a ao que a sociedade pode lhe oferecer de meios *sem fim*. O progresso para a não violência define para a política o sentido da história”. (Weil 2011, 284).

Eis porque é possível e até mesmo necessário propugnar uma democracia desarmada. Com efeito, como sistema de livre discussão em evolução a democracia pressupõe que todos os cidadãos sejam razoáveis, pois “somente seres razoáveis podem participar de uma discussão” (Weil 1950, 37). É verdade que o ser humano “*não é* razoável, mas *pode* sê-lo e deve vir a sê-lo, [...] *não é* satisfeito com sua sorte, mas *pode* ter uma sorte que dê satisfação a suas aspirações e a seus direitos imprescritíveis” (Id., 39). É certo que, na medida em que se define pela discussão como método de solução não violenta dos conflitos pelo compromisso, a democracia pressupõe que “nada que seja impossível discutir razoavelmente deva ser discutido no plano político” (Weil 1993, 118). Mas é igualmente certo que “toda democracia supõe que todo ser humano, a não ser que seja louco, está pronto a se deixar convencer pela razão” (Id., 120). Essa espécie de profissão de fé na razoabilidade do ser humano é o que autoriza a democracia a dirigir-se à razão do cidadão para pedir que ele “nunca recorra à violência para impor suas convicções nem aja em favor de um Estado fundado no uso da violência” (Weil 1950, 38).

Isso significa que a proposta de uma democracia desarmada é a única que pode realizar efetivamente a ideia reguladora de democracia acima esboçada. Mais do que um sistema de governo instituído e controlado pelo povo, a democracia como a mais elevada expressão da dignidade humana é “o sistema de governo concebido em vista da educação do povo para a democracia” (Weil 1950, 38). Nesse sentido, os princípios para a reinvenção de um espaço-tempo capaz de promover a deliberação democrática, bem como as condições para a

redescoberta das possibilidades democráticas do trabalho acima propostos por Boaventura Sousa Santos se apresentam como autênticas mediações para que, numa democracia desarmada, se criem as condições materiais e morais para o contentamento de todos os cidadãos. Que o ser humano seja capaz de criar um mundo humano é, no final das contas, “o *credo* da democracia” (Id., 39).

Referências

BOBBIO, N. 2009, *Quale democrazia?*, Presentazione di F. Bazoli, Postfazioni di M. Bussi, Brescia, Editrice Morcelliana.

LIMA VAZ, H. C. de, 1985, Democracia e sociedade, *Síntese Nova Fase* (Belo Horizonte), v. 11, n. 33, 5-19.

LIMA VAZ, H. C. de, 1988, Democracia e dignidade humana, *Síntese Nova Fase* (Belo Horizonte), v. 15, n. 44, 11-25.

PALMA, M. 2008, *Studio su Eric Weil*, Napoli, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa.

RICOEUR, P. 1957, Le paradoxe politique, *Esprit*, nº 250: 721-745.

SANTOS, B. de S. 1995, *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge.

SANTOS, B. de S. 1998, “The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options”, *Current Sociology*, v. 46, n. 2, 81-118.

SANTOS, B. de S. 1999, Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo, In: OLIVEIRA, F. de, PAOLI, M. C., *Os sentidos da democracia. Políticas do dissenso e hegemonia global*, Petrópolis, Vozes, 83-129.

WEIL, E. 1950, Limites de la démocratie, *Evidences*, nº 13, Octobre, 35-39.

WEIL, E. 1993, *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, trad. J.-M. Buée, Lille, Presses Universitaires de Lille, 115-132.

WEIL, E. 2011, *Filosofia política*, 2ª ed. revista, trad. M. Perine, São Paulo, Edições Loyola.

WEIL, E. 2011b, *Filosofia moral*, trad. M. Perine, São Paulo, É Realizações.

WEIL, E. 2012, *Lógica da filosofia*, trad. Lara C. de Malimpensa, rev. téc. M. Perine, São Paulo, É Realizações.