

La religión en la sociedad postsecular

Carlos Miguel Gómez
-Editor académico-



Colección Logos
Escuela de Ciencias Humanas
Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones -CETRE-



UR

LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR
Transformación y relocalización
de lo religioso en la modernidad tardía

La religión en la sociedad postsecular: Transformación y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía / Carlos Miguel Gómez, editor académico.— Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014. Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones –CETRE–.

214 páginas.

ISBN: 978-958-738-431-4 (rústica)

ISBN: 978-958-738-432-1 (digital)

Religión / Religión y filosofía / Religión y sociología / Secularización / Iglesias / I. Título.

261.51

SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

amv

Diciembre 06 de 2013

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD
POSTSECULAR

Transformación y relocalización
de lo religioso en la modernidad tardía

CARLOS MIGUEL GÓMEZ

-Editor académico-



Colección LOGOS

© 2014 Editorial Universidad del Rosario
© 2014 Universidad del Rosario,
Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones
© 2014 Carlos Miguel Gómez, Paulo César Nodari,
Thomas M. Schmidt, Luis Fernando Múnera C.,
Adrián E. Beling, Francisca Gómez, Julien Vanhulst

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 N° 12B-41, oficina 501 • Teléfono 297 02 00
<http://editorial.urosario.edu.co>

LIBRO RESULTADO DE INVESTIGACIÓN

Fecha de evaluación: 1 de abril de 2013

Fecha de aceptación: 6 de septiembre de 2013

Primera edición: Bogotá D.C., febrero de 2014

ISBN: 978-958-738-431-4 (rústica)

ISBN: 978-958-738-432-1 (digital)

Coordinación editorial:

Editorial Universidad del Rosario

Corrección de estilo: César Mckenzie

Diseño de cubierta: Lucelly Anaonas

Diagramación: Precolombi EU-David Reyes

Impresión: Panamericana Formas e Impresos S.A.

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo por escrito de la Editorial Universidad del Rosario.

Contenido

Prefacio	11
<i>Carlos Miguel Gómez</i>	
Las condiciones postseculares de la creencia religiosa	17
<i>Carlos Miguel Gómez</i>	
1. Introducción.....	17
1.1. Las condiciones de plausibilidad de la creencia religiosa	21
1.2. La estructura racional básica de la creencia religiosa	25
2. Transformaciones del universo y la creencia religiosos	27
2.1. Primer momento: la secularización como quiebre de la unidad cosmovisional	27
2.2. Segundo momento: resurgimiento de lo religioso en la modernidad tardía.....	33
2.2.1. La desecularización del mundo.....	33
2.2.2. Las nuevas formas de lo religioso	37
2.2.3. Condiciones de la formación y mantenimiento de creencias religiosas en la modernidad tardía.....	48
3. La postsecularización como problematización y transformación de las relaciones entre religión y racionalidad	50
3.1. Hacia una crítica religiosa de <i>la racionalidad</i> <i>de una creencia</i>	54
Bibliografía	61

El diálogo entre <i>saber</i> y <i>creer</i> en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión en la actualidad	65
<i>Paulo César Nodari</i>	
1. Introducción.....	65
2. <i>Saber (wissen) y creer (glauben)</i>	66
3. ¿Retorno de lo sagrado?	76
4. La posibilidad del diálogo entre saber y creer	95
Bibliografía	107
Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión	113
<i>Thomas M. Schmidt</i>	
1. Introducción.....	113
2. ¿Conduce el pluralismo inevitablemente al debilitamiento de la religión?.....	116
3. ¿Cómo puede fundamentarse filosóficamente un pluralismo razonable?.....	121
Bibliografía	130
El cristianismo como interlocutor político	133
<i>Luis Fernando Múnera C., S.J.</i>	
1. Introducción: una reflexión situada.....	134
2. La <i>anormalidad cristiana</i>	137
3. El proyecto democrático	143
4. El lugar del cristianismo en la sociedad democrática	147
4.1. Una religión en régimen democrático.....	147
4.2. La sociedad democrática y el problema de la religión	151
Bibliografía	157

Del <i>Sumak Kawsay</i> al <i>buen vivir</i> : la filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna.....	159
<i>Adrián E. Beling</i>	
<i>Francisca Gómez</i>	
<i>Julien Vanhulst</i>	
1. La modernidad ante la problemática ambiental: ¿persistencia del paradigma eurocéntrico o giro dialógico?	159
1.1. Autonomía y control racional como base de la cosmovisión moderna.....	162
1.2. La problemática ambiental como elemento perturbador de la modernidad eurocéntrica	165
2. El <i>Sumak Kawsay</i> como cosmovisión religiosa	170
2.1. Los significados del <i>Sumak Kawsay</i>	170
2.2. La noción de <i>religiosidad</i>	172
2.3. El carácter relacional del cosmos en la filosofía andina	173
2.4. Los principios básicos de la visión simbólico-religiosa del mundo andino	175
3. Problematización de la visión <i>purista</i> de las cosmovisiones tradicionales.....	182
4. Modernidad dialógica	189
5. Contribuciones del <i>buen vivir</i> al diálogo en torno a la construcción de una sociedad sustentable	198
5.1. El campo discursivo global del desarrollo sostenible	198
5.2. El <i>buen vivir</i> en el campo discursivo global del desarrollo sostenible.....	202
Bibliografía	207

Prefacio

Uno de los fenómenos socioculturales más sorprendentes de las últimas décadas es lo que ha dado por llamarse el “retorno de la religión”, en un mundo que se consideraba orgullosamente fundado sobre la tumba de Dios. Lo que este regreso significa y exige es el tema central de los estudios que componen este libro. ¿Qué caracteriza a la situación religiosa del presente? ¿Exige esta situación un cambio en el modo como hemos comprendido la relación entre religión y racionalidad? ¿Cómo se relacionan religión y sociedad en la modernidad tardía? ¿Cuál es el lugar y el papel de la religión en el mundo contemporáneo?

Cuestiones como estas están en la base de nuestra comprensión de las relaciones entre religión y modernidad, de la cual las teorías de la secularización han tratado de dar cuenta. Al respecto, es ya un lugar común en los actuales estudios de la religión reconocer que no existe una comprensión unificada del *proceso de la secularización*. De esta diversidad teórica depende el enfrentamiento entre quienes consideran que la teoría de la secularización ha sido *empíricamente refutada* por el papel predominante que la religión ha adquirido en las últimas décadas —en conflictos políticos de todo tipo y en todas las escalas, tanto como en la reconfiguración de la vida social y en las luchas por el reconocimiento de diversas comunidades— y quienes continúan afirmando que la secularización es uno de los ejes centrales de la modernidad. Dado que el proceso mismo de la secularización

puede comprenderse en varios sentidos, buena parte de las cuestiones que constituyen tales enfrentamientos simplemente se disuelven. La secularización es un fenómeno complejo, como las relaciones entre religión y modernidad.

Estas relaciones constituyen un tejido denso entre cuyas fibras encontramos simultáneamente procesos tan diversos como la célebre *diferenciación* de esferas sociales que funcionan con independencia de la tutela de una tradición religiosa particular, el *declive* y la pérdida de la creencia y la práctica religiosa, la *reclusión* de la religión en la esfera privada, la *subjetivación* en la formación de los sistemas de creencias y la *pluralización* de las opciones religiosas y de las ofertas de realización humana. Pero, junto con estos procesos descritos por las teorías clásicas de la secularización, las relaciones que entre modernidad y religión se entretajan hoy incluyen movimientos que desconciertan las predicciones secularistas de hace unas décadas. En lugar de la desaparición o la superación de la religión, presenciamos su transformación mediante procesos como el cambio de las condiciones de la creencia, el surgimiento de nuevos modos de pertenecer a una tradición, la reconfiguración de las relaciones entre personas y comunidades de referencia, la retoma del espacio público por parte de nuevos actores religiosos, el surgimiento en todo el mundo de movimientos religiosos que pretenden rescatar los *fundamentos* de su tradición amenazados por los males de la modernidad, el cuestionamiento de la neutralidad cosmovisional de las instituciones y el lenguaje *seculares*. A esto se suma el pronunciamiento frecuente de voces que insisten en la importancia de la religión como fuente de motivación moral y como instancia instauradora de sentido; la referencia constante a la religión en la constitución de nuevas identidades (personales, locales y aun nacionales); y la persistencia de ideas y actores religiosos como ejes de movimientos sociales y políticos, como mediadores (y ciertamente también promotores) en conflictos políticos, además de como encargados de ofrecer servicios básicos que los Estados han sido incapaces de proveer en buena parte del mundo no noratlántico.

Este libro busca analizar tal complejo entramado. Hemos escogido, con Habermas y Mardones, el adjetivo “postsecular” para denominar la situación de la religión en buena parte de las sociedades modernas actuales. El término acepta que la secularización, si bien implica diversas dimensiones y procesos contextualmente diversificados, y por tanto no representa la tesis de una filosofía de la historia teleológicamente homogeneizante, constituye un rasgo fundamental de la modernidad. Pero a la vez afirma no solo la persistencia fáctica de la religión en el mundo moderno, sino también la necesidad y la deseabilidad de su presencia. En consecuencia, la comprensión adecuada de la situación de la religión en el presente implica tanto una dimensión descriptiva, orientada a presentar las formas como la religión se reconfigura en su encuentro con la modernidad, como una dimensión normativa, enfocada hacia la pregunta por cuál *debe ser* el papel y el lugar de la religión en la sociedad moderna. Ambas dimensiones están presentes en todos los artículos que componen este volumen.

La primera parte del libro se ocupa de rastrear las transformaciones postseculares de la religión, investigando tanto las formas que la creencia religiosa adquiere en nuestros días, como los principios normativos que pueden y deben regir sus relaciones con otro tipo de creencias. El primer artículo, “Las condiciones postseculares de la creencia religiosa”, es un estudio de la transformación en las condiciones de formación y justificación de creencias religiosas en la modernidad. Enfocándose principalmente en los mecanismos de plausibilidad de las creencias religiosas en la modernidad tardía, este trabajo se ocupa del problema de la racionalidad de la creencia religiosa actual y de los criterios que pueden ser empleados para evaluarla.

En una línea semejante, el estudio del profesor Paulo Nodari pretende investigar las transformaciones en el lugar y el papel de lo religioso en nuestros días a partir de la distinción entre creer y saber. Luego de analizar el cambio de posición frente a lo religioso en la obra reciente de Jürgen Habermas y de situar el retorno de lo religioso en el contexto de las transformaciones socioculturales recientes, Nodari

sugiere una lectura antropológico-teológica de las condiciones de posibilidad del diálogo entre creer y saber. Ambos trabajos ofrecen interpretaciones enriquecedoras del llamado retorno de lo religioso, así como caracterizaciones de las tendencias religiosas actuales desde la pregunta por la relación entre fe y razón y los retos que genera la presencia de diversas tradiciones religiosas en el mundo actual.

Los dos artículos siguientes se ocupan directamente de la relación entre religión y política en las sociedades democráticas actuales, en las cuales no solo persiste la religión como una fuerza definitoria de sentido y de orientación moral, sino que muchas veces se articula en movimientos políticos y, en todo caso, reclama su derecho a participar en los procesos de deliberación democrática. El artículo del profesor Schmidt investiga las condiciones de un pluralismo razonable, esto es, los límites y los principios normativos del uso de argumentos religiosos en las discusiones políticas. Y el trabajo de Luis Fernando Múnera explora las nuevas maneras en las que se articula la religión en la esfera pública, concentrándose en el lugar y el papel del cristianismo como interlocutor político en las sociedades democráticas actuales.

Finalmente, el artículo de Beling, Gómez y Vanhulst es un estudio de las posibilidades de reinterpretación del pensamiento religioso, en particular de la cosmovisión religiosa andina, como fuente de alternativas de vida y sociedad en América Latina. En la perspectiva de la filosofía intercultural, este artículo explora las posibilidades de una modernidad dialógica, capaz de incorporar elementos tradicionales en la constitución de proyectos de desarrollo acertados para enfrentar los actuales problemas globales, en especial la crisis ambiental. Su tesis central es que la noción del ‘buen vivir’, reinterpretación intercultural de la noción quechua del *Sumak Kawsay*, puede servir de base para una nueva racionalidad ambiental, plenamente moderna, al tiempo que conscientemente enraizada en una cosmovisión religiosa.

Quisiera agradecer a todos los autores por su disposición para preparar sus trabajos para este proyecto. Muy especialmente, agra-

deusco a la profesora Elsa Mónica Bonito Basso, de la Universidad de Caxias do Sul, quien preparó la traducción castellana del artículo del profesor Nodari, y a Sebastián Pereira por su revisión de la traducción del texto del profesor Thomas Schmidt. Mi agradecimiento también para Catalina Hidalgo quien, como pasante del CETRE, colaboró con la edición y preparación del libro.

Carlos Miguel Gómez

CETRE

Bogotá, octubre de 2013

Las condiciones postseculares de la creencia religiosa

Carlos Miguel Gómez*

1. Introducción

La persistencia y presencia efectiva de la religión en la mayoría de las esferas de las sociedades contemporáneas es una de las grandes sorpresas que se han llevado las ciencias sociales y la filosofía actuales. En efecto, las relaciones entre modernidad y religión han resultado ser mucho más complejas de lo que esperaban ciertos teóricos de la secularización que pronosticaban el paulatino declive y la eventual desaparición de la religión en la sociedad moderna, motivada por la creciente racionalización de todos los niveles del mundo de la vida. La religión no solo no ha desaparecido con el avance de la modernidad, sino que lejos de haber quedado recluida a la vida privada de los individuos o de pequeñas comunidades, continúa siendo un factor central en la formación de visiones de mundo y proyectos de vida que se esfuerzan por influir en la política, la educación, la economía y aun en la ciencia actuales. Este *resurgimiento* de lo religioso en el mundo contemporáneo es sentido como el signo de que nos encontramos ante

* Ph.D. en Filosofía de la Religión (Universidad Goethe, Frankfurt), M.A. en Religious Studies (Universidad de Lancaster, Reino Unido), Licenciatura en Filosofía y Profesional en Estudios Literarios (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá). Profesor investigador del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones –CETRE–, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario (Bogotá).

algo así como un cambio de era, o al menos de que hemos entrado en una nueva fase de la modernidad, al punto que célebres teóricos de la secularización han comenzado a utilizar expresiones como “des-secularización del mundo” (Peter Berger)¹ o “sociedad postsecular” (Jürgen Habermas)² para describir la situación presente. No obstante, este retorno de lo religioso en la modernidad tardía no significa un regreso a una situación religiosa premoderna. La secularización ha seguido su curso y en él lo religioso se ha transformado. Las formas como retorna lo religioso no son las de la religión anterior al proceso de secularización. Si bien la secularización no ha conducido a la erradicación total de la creencia religiosa, ni a la pérdida de influencia de lo religioso en la esfera pública de las sociedades contemporáneas, sí ha transformado el modo como las personas pueden formar y mantener creencias religiosas, así como el lugar y la función que las visiones de mundo de orientación religiosa pueden ocupar en la construcción de sociedades plurales.

¿Cuáles son las condiciones de la formación y el mantenimiento de creencias religiosas en la situación presente? Es decir, ¿de qué modo *pueden* las personas hoy adquirir una creencia religiosa y justificarla en un contexto determinado por la pluralidad de creencias religiosas y de otro tipo? Esta pregunta implica una doble dimensión: de un lado, nos preguntamos por los modos comunes de la creencia hoy, es decir, por las maneras de creer propias de las personas de orientación religiosa en las sociedades postseculares; de otro, nos preguntamos por la manera como *deberíamos* creer, es decir, cuáles condiciones epistemológicas y criterios normativos deberían guiar la formación de creencias religiosas y su utilización en el espacio público en una sociedad plural. Mientras que responder a la dimensión descriptiva de la pregunta por las condiciones de la creencia hoy implica rastrear los

¹ Peter Berger, ed., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999).

² Jürgen Habermas, “Notes on a Postsecular Society”, *New perspectives quarterly* 25, no. 4 (2008): 17-29.

efectos que el proceso de secularización ha tenido sobre el modo como las personas creen, es decir, tratar de aclarar las transformaciones del universo de significación religiosa en la modernidad tardía; atender a la dimensión normativa de la pregunta implica investigar la cuestión de fondo que, desde el punto de vista de la filosofía de la religión, subyace a gran parte de las inquietudes que el retorno de lo religioso genera en la actualidad: la relación entre racionalidad y creencia religiosa. En efecto, del modo como se comprenda esta relación dependen en buena parte la solución a problemas como la posibilidad de establecer principios normativos para la ética y la política totalmente seculares, fundamentados sin ninguna referencia a visiones religiosas de mundo;³ la pregunta por el lugar que deben ocupar los argumentos religiosos en los debates políticos en las sociedades liberales,⁴ o los criterios normativos que pueden servir para regular las relaciones entre individuos de diferentes orientaciones religiosas, así como para mediar en los conflictos que surgen entre las pretensiones de comunidades cuyos proyectos de vida y sociedad, ligados a visiones de mundo diversas, resultan incompatibles.⁵

En este artículo intentaremos explorar las dos dimensiones de la pregunta por las condiciones de la creencia en la modernidad tardía. En la primera parte nos ocuparemos de examinar las transformaciones de la creencia religiosa en dos momentos: primero, en el paso del mundo cerrado propio de las sociedades premodernas (en donde una sola tradición religiosa desempeña el rol de dador universal del sentido y su influencia se extiende a todos los dominios de la vida) a la pluralización de visiones religiosas y no religiosas de la realidad propia

³ Un ejemplo ya célebre de esta discusión puede encontrarse en: Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Diálectica de la secularización. Sobre la Razón y la Religión* (Madrid: Encuentro, 2006).

⁴ Por ejemplo, Robert Audi y Nicolas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate* (Lahman, Maryland: Rowman& Littlefield, 1997).

⁵ Carlos Miguel Gómez, *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America* (Würzburg: Echter, 2012).

de las sociedades modernas. Trataremos de mostrar que el resultado principal que este primer momento de la secularización tiene sobre la formación de creencias religiosas puede ser bien descrito, en línea con las teorías clásicas de Berger y Luckmann, como una subjetivización de la creencia. El segundo momento de transformación de las condiciones de la creencia del que nos ocuparemos es más cercano históricamente y puede ubicarse en la modernidad tardía. Se trata, en buena parte, de un resultado del momento anterior y puede describirse como la pérdida no ya de la hegemonía cosmovisional que ocurre con el proceso inicial de secularización, sino más bien del dominio sobre el potencial simbólico y la experiencia religiosa por parte de las instituciones religiosas. Fenómenos como la desregularización y la desinstitucionalización religiosas son las marcas de esta transformación. Procuraremos mostrar que las dos tendencias predominantes de la religión hoy, los fundamentalismos, en un extremo, y las religiosidades difusas, en el otro, pueden comprenderse como reacciones a este nuevo momento de transformación de la creencia. En esta primera parte, nuestro foco será bastante limitado. No nos interesa examinar en su totalidad el complejo proceso de secularización, sino tan solo investigar uno de sus aspectos: el modo como se transforman las condiciones de formación y justificación de la creencia religiosa con él.⁶ En este sentido, nuestro interés se centra en lo que Peter Berger denominó la “dimensión subjetiva de la secularización”: la manera como la secularización afecta los mecanismos de plausibilidad de la creencia religiosa⁷ y los nuevos mecanismos que surgen para generar y justificar la creencia religiosa moderna. Consecuentemente, quedará por fuera de nuestra reflexión el aspecto institucional de la secularización.

⁶ Como veremos a continuación, esto implica también que no nos ocuparemos de estudiar la totalidad de los cambios en las condiciones de la creencia en la modernidad, a lo cual se dedica la monumental obra reciente de Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), sino del cambio en lo que podríamos llamar la estructura de plausibilidad de la creencia religiosa.

⁷ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairós, 2006), 183.

Esto nos permitirá dar el paso a la dimensión normativa de la pregunta por las condiciones de la creencia. Estudiar las transformaciones en los modos como las personas constituyen creencias religiosas, hace posible aclarar las formas como se relacionan razón y religión en cada uno de los momentos estudiados. Así, veremos que en la primera fase de la secularización, la relación se presenta como una oposición entre dos entidades aparentemente bien definidas y mutuamente excluyentes; en la segunda fase esta relación será alterada en tanto que los cambios en las condiciones de la creencia religiosa en la modernidad tardía implican también una problematización de las condiciones de racionalidad de cualquier creencia en general.

En la segunda parte del texto nos ocuparemos de explorar las modalidades de esta nueva situación en que se encuentran razón y religión en las sociedades postseculares. Exploraremos brevemente la crisis del evidencialismo como modelo apropiado para justificar la racionalidad de una creencia. Esto nos ayudará a disolver el falso punto de vista que opone razón y religión y nos conducirá a plantear que la cuestión de los criterios normativos para la formación y utilización de creencias religiosas (y de otro tipo) en las sociedades postseculares, no supone una suerte de negociación entre creencias racionales (propias del mundo secular) y creencias irracionales (propias de la religión), sino más bien un proceso dialógico entre distintos tipos de racionalidad (religiosas y seculares).

Antes de comenzar es necesario realizar una breve aclaración conceptual que servirá de base para toda nuestra investigación. Aclaremos, primero, la manera como utilizaremos aquí el concepto de ‘condiciones de la creencia’, y, segundo, la manera como comprenderemos lo que es una ‘creencia religiosa’.

1.1. Las condiciones de plausibilidad de la creencia religiosa

En su reciente obra *A Secular Age*, Charles Taylor distingue entre tres sentidos en los que se puede comprender el proceso de secularización. Taylor denomina “secularización 1” al proceso, estudiado por la teoría sociológica de la religión, de gradual separación entre

la religión y todos los niveles y esferas de la vida pública, cada una de las cuales comienza a funcionar con su lógica propia.⁸ Así, la religión, que en una situación premoderna ocupaba un lugar central en la sociedad y ejercía su influencia sobre cada aspecto de la vida, es desplazada hacia la vida privada y expulsada de cualquier actividad pública. La sociedad moderna se constituye mediante un proceso de diferenciación de esferas autónomas, cada una de las cuales desarrolla su racionalidad propia (política, economía, educación, ciencia, etc.) con total independencia de la tutela de una institución religiosa. El segundo sentido en el que puede ser comprendido el proceso de secularización, o “secularización 2”, es simplemente la pérdida gradual de la creencia y la práctica religiosas. En este sentido, la secularización debería conducir a la eventual *superación* de la religión que no sería necesaria en un mundo que cuenta con la comprensión científica de la realidad, una ética secular y procedimientos enteramente racionales de deliberación política. Finalmente, la “secularización 3”, que constituye la tesis central de Taylor, implica una transformación en lo que él denomina las condiciones de la creencia, es decir, “el contexto de comprensión en el cual nuestra experiencia y búsqueda moral, espiritual o religiosa tiene lugar”.⁹ En este sentido, lo que cambia con la secularización no es únicamente el *contenido* de las creencias (lo que

⁸ Como indica Oliver Tschannen, este proceso denominado ‘diferenciación’ ocupa un lugar central en lo que él denomina el ‘paradigma de la secularización’ que comparten, con matices y variaciones propias, la mayoría de las teorías sociológicas de la religión en la modernidad (Luckmann, Parsons, Berger, Bellah, Martin). Los cinco elementos que constituyen este proceso clave son: (1) el surgimiento de instituciones autónomas con respecto a la tutela religiosa (‘autonomización’); (2) La ‘privatización’ de la creencia y la práctica religiosas que ahora quedan en las manos de los individuos; (3) el desplazamiento y, por decirlo de algún modo, el camuflaje de lo religioso en lo secular en las formas de, por ejemplo, la ‘religión civil’, el ‘espíritu del capitalismo’ o valores e instituciones laicas que tienen su origen en concepciones religiosas (‘generalización’); (4) la emergencia de nuevas alternativas de religiosidad y una multiplicidad de visiones de mundo religiosas y seculares en competencia (‘pluralismo’); y, finalmente, (5) la ‘disminución de la práctica’ religiosa. Oliver Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991): 401.

⁹ Taylor, *A Secular Age*, 3 (traducción del autor).

las personas creen), sino principalmente *el modo* como las personas pueden tener creencias y experiencias religiosas y de otro tipo.

En particular, Taylor se pregunta por las transformaciones que hicieron posible que la creencia en Dios, que era prácticamente inevitable en la Europa medieval, se convirtiera en una opción más entre muchas, una opción particularmente combatida. Estas transformaciones se refieren principalmente, según Taylor, a un cambio en la comprensión de la plenitud humana que implicó de suyo el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto. Mientras que en la situación premoderna la concepción del fin último de la vida implicaba una referencia a Dios y su realización era independiente de la plenitud humana, lo propio de la secularización consiste en haber generado alternativas de realización humana desligadas de toda referencia a lo trascendente.¹⁰ Así, el surgimiento de un “humanismo exclusivista” como una opción ampliamente disponible para la mayoría de las personas en el mundo noratlántico sería la marca de la secularización. Esta opción no estaba disponible antes de la modernidad y tuvo que ser elaborada mediante una serie de transformaciones (ocurridas la mayoría de las veces dentro del cristianismo y por inspiración religiosa) de la comprensión del ser humano y su lugar en el mundo. Si bien no podemos ahondar aquí al respecto, indiquemos brevemente cuáles son las cinco principales transformaciones que según Taylor dan origen a la era secular. Esto nos puede ayudar a comprender la noción misma de “las condiciones de la creencia”, como es comprendida por Taylor, para luego explicar el modo como la comprenderemos nosotros en este artículo.

La primera transformación tiene que ver con el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) señalado por Max Weber como eje fundamental de la secularización.¹¹ Taylor reinterpreta este proceso de *desmagización* del mundo en el sentido de un cambio profundo en la subjetividad. Este puede ser descrito como el paso de un “sujeto poroso” que es afectado por fuerzas espirituales (ángeles, demonios,

¹⁰ Ibid., 18, 27.

¹¹ Ver pie de página 34.

poderes mágicos) que en sí mismos son fuentes de sentido exterior al ser humano, a un “sujeto cerrado y protegido” (*buffered self*) que puede adquirir una perspectiva desenganchada con respecto a lo que ocurre “fuera de su mente” y se convierte en la fuente única de sentido. La segunda transformación es un cambio en la comprensión de la sociedad como lugar de acción y manifestación de Dios, quien garantiza y legitima el entramado social, a una sociedad que debe buscar su fundamento solamente en los recursos al alcance de la naturaleza humana. El tercer cambio involucra la pérdida del equilibrio entre ciertas tensiones que mantenían el orden social y cosmovisional medieval, a partir o bien de una concepción jerárquica de las relaciones entre los elementos en tensión (trascendencia de sí mismo/plenitud humana, laicos/religiosos), o bien de ciertas prácticas que como el carnaval permiten *invertir* el orden usual no para subvertirlo sino para reafirmarlo. La cuarta transformación es la de la conciencia del tiempo que en la modernidad se convierte en una medida homogénea y vacía, a diferencia del tiempo kairótico premoderno que permite la irrupción de tiempos fuertes (el tiempo de los orígenes, la eternidad) en el flujo temporal ordinario. Finalmente, la quinta transformación es el paso de la concepción de la realidad comprendida como cosmos, es decir, como un orden significativo en cuyo centro se encuentra Dios, a la idea propiamente moderna de *universo*, es decir un conjunto de leyes naturales.¹²

Así pues, “las condiciones de la creencia religiosa” aluden, en el sentido de Taylor, al horizonte global de precomprensión de las personas, el cual determina sus posibles formas de experiencia y búsqueda de sentido moral y de realización humana. Estudiar las transformaciones de este horizonte implica un trabajo genealógico monumental, como el realizado por Taylor, para rastrear el modo como surgieron nuevas alternativas de realización humana y nuevas formas de auto-comprensión, a partir de nuevas interpretaciones al interior mismo del cristianismo. Nuestro propósito aquí es naturalmente mucho más

¹² Taylor, *A Secular Age*, 26-60.

modesto. Queremos concentrarnos en un solo aspecto del horizonte de precomprensión que hace posible la creencia religiosa. Se trata de lo que denominaremos las condiciones de plausibilidad de la creencia, es decir, el conjunto de principios epistemológicos, la mayoría de las veces implícitos y tomados como evidentes, que dirigen el proceso de formación de creencias religiosas y que permiten a las personas justificar sus creencias ante sí mismos y ante los otros. En este sentido, estamos asumiendo que la creencia religiosa tiene una estructura racional, en el sentido más básico de la racionalidad: la capacidad de dar razones para justificar lo que uno cree, así estas razones no puedan ser formuladas explícitamente en muchos casos.

1.2. La estructura racional básica de la creencia religiosa¹³

Una creencia religiosa no se diferencia mucho en su estructura racional básica de otro tipo de creencias. En primer lugar, implica lo que denominamos un *núcleo cognitivo* que consta de dos elementos. El primer elemento es una *afirmación* (a) acerca de la manera como algo es, la cual puede referirse a objetos tan diversos como la naturaleza de la realidad suprema, el destino y el sentido de la vida humana o la ley moral. Es característico de las afirmaciones religiosas de buena parte de las llamadas grandes tradiciones religiosas del mundo, incluir una pretensión de verdad plena o absoluta, en tanto que suelen implicar la suficiencia soteriológica de una sola religión, su carácter exclusivo, es decir, la intención de comunicar la totalidad de la verdad,¹⁴ y su universalidad, es decir, el hecho de que la visión de mundo y las técnicas de salvación que profesa son válidas para cualquier persona en cualquier lugar. El segundo elemento del núcleo cognitivo de una creencia

¹³ Me baso aquí en la exposición sobre la estructura de las creencias religiosas que desarrollé en mi libro *Interculturality, Rationality and Dialogue*, 208-212. Sin embargo, para evitar complejizar demasiado la cuestión que nos compete aquí, no incluiré lo que en ese libro denominé la “dimensión ilocucionaria” de la creencia religiosa, es decir, el hecho de que las creencias religiosas son actos de habla complejos que cumplen diferentes funciones performativas: afirmar, exigir y pretender. Ver: *Interculturality, Rationality and Dialogue*, 212-216.

¹⁴ Estos dos sentidos del carácter absoluto de una creencia religiosa son indicados por John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1985), 46.

religiosa es la *confianza epistémica* (b) que en ella deposita quien la cree. Una creencia religiosa no es solo una afirmación, sino una afirmación creída por alguien; quien realiza la afirmación pretende que ella dice algo de la realidad y, en últimas, que tiene valor cognitivo.¹⁵

En segundo lugar, la estructura racional básica de una creencia religiosa se compone de una serie de razones que apoyan la afirmación realizada en la creencia, las cuales sustentan la confianza epistémica puesta en ellas. Este elemento puede ser denominado la *justificación* de la creencia. En general, ninguna creencia existe independientemente de una serie de razones que la soportan. Estas razones pueden adquirir la forma de otras creencias (religiosas y no religiosas), algunas experiencias o incluso la pertenencia a cierto grupo o comunidad de interpretación que comparte creencias semejantes. Las reglas de justificación de una creencia religiosa, por lo menos desde el punto de vista de su aceptación intersubjetiva, no pueden someterse sin más a las reglas de otras formas de justificación (científica, política, económica) y tienden a generar formas de razonamiento propios.¹⁶ En tercer lugar, toda creencia religiosa es contextual y se articula a un sistema de creencias, de manera que su *sentido* (c) depende de su relación con otras creencias del sistema o visión de mundo a la que pertenece, y de su función y valor dentro del sistema. Finalmente, una creencia religiosa tiene un impacto sobre la formación de la identidad de las personas que la profesan y por lo tanto no tiene solo un valor cognitivo sino una *importancia* (d) que puede ser grupal, en tanto que profesar ciertas creencias es la condición para pertenecer a ciertas comunidades; práctica, en tanto que las creencias promueven ciertas formas de vida y cursos de acción; e interpersonal, en tanto que las creencias determinan el modo como nos relacionamos con otros.¹⁷

¹⁵ Cf. Paul Griffiths, *Problems of Religious Diversity* (Oxford: Blackwell, 2001), 66; Robert McKim, *Religious Ambiguity and Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 131.

¹⁶ Como veremos, justamente aquí surge uno de los problemas más serios en lo que respecta a la relación entre religión y racionalidad.

¹⁷ Este último tipo de importancia es señalado por McKim, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, 137.

En este artículo nuestro interés será mostrar la manera como los elementos (b) y (c) de la estructura racional básica de la creencia religiosa (confianza epistemológica y justificación) se han transformado con el proceso de secularización dando origen a nuevas formas de relación entre racionalidad y religión. ¿Qué ha cambiado en el modo como las personas creen hoy? Desde nuestra perspectiva en este trabajo esta pregunta significa: ¿cómo se garantiza la confianza epistemológica y qué formas de justificación de la creencia se han generado tras el proceso de secularización?

2. Transformaciones del universo y la creencia religiosos

2.1. Primer momento: la secularización como quiebre de la unidad cosmovisional

Una de las características más comentadas del proceso de secularización es lo que algunos autores denominan la pérdida del monopolio cosmovisional por parte del cristianismo, y particularmente en el caso de la primera fase de la secularización europea, del catolicismo romano.¹⁸ A diferencia de las sociedades preseculares, en las cuales todos los miembros de la sociedad comparten una única visión religiosa del mundo, de modo que, de un lado, no hay una separación tajante entre actividades propiamente religiosas y actividades desprovistas de

¹⁸ José María Mardones, *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo* (Madrid: PPC, 2005), 15-31. Es importante señalar que ni la secularización ni la modernidad constituyen procesos homogéneos y lineales. En efecto, no solo las relaciones entre modernidad y secularización varían en diferentes contextos geopolíticos, sino que de entrada los procesos mismos varían en cada contexto, de manera que no solo hay formas alternativas de la modernidad sino también variantes de la secularización. No obstante, y para evitar complicaciones innecesarias en este trabajo, asumiremos que modernidad y secularización, así no sean procesos homogéneos, implican ciertas tendencias más o menos comunes en diferentes contextos. En efecto, como afirma Peter Berger, si bien la secularización y la modernidad en su forma predominante actual tienen una raíz histórica y cultural clara en los desarrollos de la tradición judeocristiana y muy particularmente en ciertas ramas del protestantismo (como ya lo mostrara Weber), son hoy fenómenos mundiales que afectan a la mayoría de las tradiciones religiosas del mundo, al punto de que “las tradiciones religiosas en la situación actual se hayan predestinadas a vivir variantes de la experiencia protestante” (Berger, *El dosel sagrado*, 221).

referencia religiosa, y del otro, por esto mismo, la religión (bien sea a nivel institucional o meramente simbólico) ejerce su dominio sobre todos los aspectos de la vida, lo propio de las sociedades seculares es la ruptura de tal visión unificada de la realidad. La religión pierde el lugar central que tenía y deja no solo de tener control sobre las diferentes actividades humanas, sino que deja de servir como el “donador universal de sentido”,¹⁹ pues otras visiones de mundo y otras alternativas de realización humana comparten el espacio social y, en cierta forma, compiten por conseguir la aceptación de las personas. En este sentido, el *pluralismo* es un rasgo central de la secularización. Ninguna religión, cosmovisión o incluso ideología laica, puede pretender ya *legítimamente* ofrecer el punto de vista total y absoluto, contener la comprensión definitiva y más verdadera de la realidad, o el camino exclusivo de realización (salvación, liberación, plenitud) humana.

Esta primera transformación propia del proceso de secularización tiene como consecuencia que las instituciones religiosas que antes ostentaban el monopolio sobre la definición de la realidad no pueden ya seguir “transmitiendo como cosa obvia un modelo obligatorio de religión, sino que se ven obligadas a entrar en competición con muchas otras fuentes de significado *último* para llamar la atención de los individuos *autónomos* que sean consumidores potenciales de su producto”.²⁰ Dos consecuencias de esta nueva situación en la que se encuentra la religión en la modernidad son importantes para nosotros en este momento.

En primer lugar, la creencia religiosa, que antes era transmitida como cosa obvia mediante una suerte de proceso de socialización no problematizado en el cual los individuos simplemente recibían la visión de mundo de su tradición, resulta ahora no solo una opción entre muchas, sino que además se trata de una opción contrastada y, si se quiere, retada por otras visiones incompatibles de la realidad. En este sentido, las condiciones de plausibilidad de la creencia religiosa

¹⁹ Mardones, *La transformación de la religión*, 32.

²⁰ Thomas Luckmann, *La religión invisible* (Salamanca: Sígueme, 1973), 120.

premoderna son sacudidas radicalmente: de un lado, la creencia deja de tener el carácter de evidencia que podía conferirle su aceptación generalizada por parte de la sociedad entera; del otro, la creencia adquiere un carácter opcional que desplaza sobre el individuo la responsabilidad de justificarla ante sí mismo y ante los demás. Esta tarea de justificación resulta particularmente difícil en tanto que las antiguas estrategias de legitimación de la creencia, basadas generalmente en la referencia a una autoridad incuestionable (la Iglesia, la doctrina, la tradición, la Revelación, etc.) contrastan con los métodos de justificación de las nuevas visiones de la realidad que, de un lado, se basan en procedimientos esencialmente “comprobables por cualquiera” (experimentación, cálculo, deducción, etc.), y del otro, generan una visión de la realidad que en muchos aspectos contradice la imagen religiosa del mundo propuesta por la tradición. En semejante contienda comienza a surgir la idea de que existe una diferencia radical entre razón y religión, en tanto que mantener una visión del mundo religioso solo parece posible como un *acto de fe*, en el sentido de una respuesta existencial ante una realidad que demanda una entrega completa al tiempo que “ofende la razón”.²¹ Si ser creyente se convierte en algo irracional, hacer uso adecuado de la razón significa en buena parte dejar de ser creyente.

Un ejemplo emblemático de esta actitud ante la creencia es ofrecido por el célebre artículo “La ética de la creencia” del matemático inglés William Clifford. En este artículo, publicado originalmente en 1877, Clifford sostiene que existe una obligación moral de justificar toda creencia, es decir, que toda persona “tiene el deber de investigar las razones que dan fuerza a sus convicciones”.²² Los estándares que garantizan la satisfacción de tal obligación corresponden a lo que se ha llamado el modelo evidencialista de justificación: una creencia solo es racional si se basa en evidencias adecuadas, y una evidencia

²¹ Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión* (Buenos Aires: Paidós, 1994), 15.

²² William Clifford, “La ética de la creencia”, en William Clifford y William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia* (Madrid: Técno, 2003), 95.

adecuada, en principio, solo puede consistirse en algo susceptible de ser verificado por otros mediante procedimientos comunes que no desborden la capacidad racional humana actual.²³ De este modo, para Clifford resulta irracional, y por lo tanto moralmente incorrecto, formar convicciones (religiosas y de otro tipo) a partir de algunas de las principales fuentes de legitimación de la creencia premoderna: la autoridad, cuyo testimonio se considera verdadero por la excelencia moral de la persona en lugar de por su conocimiento científico sobre el tema en cuestión; la revelación, cuyo carácter divino no puede ser comprobado y sus contenidos se contradicen con los de otras presuntas revelaciones; y la tradición, cuyo papel en el conocimiento no consiste en establecer verdades inamovibles, sino en ofrecer métodos de investigación racionales que son susceptibles de evolución gradual hacia nuevos conceptos y métodos.²⁴ Como conclusión, resulta que la creencia religiosa, dado que aparentemente no descansa sobre evidencias adecuadas, no solo es irracional, sino inmoral. La racionalidad, de este modo, lejos de consistir en un asunto meramente lógico o epistemológico, se convierte en una virtud moral²⁵ que se opone al pecado capital de la civilidad ilustrada: la credulidad.

La segunda consecuencia que la ruptura de la unidad y el domino cosmovisionales, producida con la secularización, genera sobre las condiciones de la creencia moderna tiene que ver con el fenómeno denominado ‘privatización’ en la sociología de la religión. De un lado, al perder la relevancia pública que tenían antes, las religiones se repliegan sobre la vida privada de los individuos y tratan de sobrevivir en el dominio de comunidades de fe, cuya visión de mundo no puede ya pretender permear la totalidad de la sociedad. En estas comunidades de fe (la familia, las iglesias y no ya la Iglesia) la legitimación de la

²³ Ibid., 118.

²⁴ Ibid., 107-127.

²⁵ Cf. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981): “The choice of a conceptual scheme *necessarily* reflects value judgments, and the choice of a conceptual scheme is what *cognitive* rationality is about” (212).

creencia descansa en la *elección voluntaria*. Creer se convierte en una opción entre muchas cuya justificación última, ante la variedad de alternativas conflictivas, comienza a buscarse en un movimiento de la voluntad personal, en una suerte de *apuesta existencial*. Esta religión privatizada, en palabras de Berger “no puede ya llenar el cometido tradicional de la religión, el de construir un mundo común en el que toda la vida social reciba un sentido único obligatorio para todos”.²⁶ Como consecuencia, los valores y los principios de la religión privada resultan o bien irrelevantes para la esfera pública, que funciona por adhesión a principios pretendidamente independientes de cualquier cosmovisión religiosa particular, o bien contradictorios con este nuevo orden de valores y significados.

Del otro lado, la privatización de la religión significa que los individuos en la sociedad moderna, dado que tienen que moverse entre diferentes esferas autónomas, cada una de las cuales funciona con una racionalidad más o menos independiente y se relaciona con una visión de mundo muchas veces incompatible con las demás, deben asumir la tarea de construir su identidad personal y su sistema de sentido como una labor esencialmente personal y privada.²⁷ De este modo, el individuo no solo debe escoger entre una serie de ofertas alternativas de *sentido último*, sino que se encuentra en la posición de tomar de cada una los elementos que le resulten atractivos y útiles para construir *su propio sistema de sentido*. Este desplazamiento del poder de configurar el sentido último de la realidad desde una cosmovisión dominante hacia la subjetividad individual, implica de suyo una *subjetivización* de las condiciones de plausibilidad de la creencia religiosa. Berger identifica tres modificaciones profundas en la estructura de plausibilidad de la creencia que ocurren como resultado de este proceso de subjetivización. En primer lugar, si la creencia religiosa es asunto de elección existencial, las creencias particulares, es decir, los elementos propios de cada cosmovisión que antes eran tomados por

²⁶ Berger, *El dosel sagrado*, 192.

²⁷ Cf. Luckmann, *La religión invisible*.

dados, asumidos como descripciones directas del modo como son las cosas, pierden este carácter de verdades evidentes y se convierten en “opiniones personales”, “puntos de vista subjetivos”.²⁸ Como tal, la creencia religiosa aparece esencialmente incierta, fluida, permanentemente amenazada de falsación y sujeta a las modificaciones propias del gusto personal y del cambio continuo de las opiniones personales. En segundo lugar, la religión que ahora solo puede concebirse como “arraigada en la conciencia individual antes que en la facticidad del mundo exterior (...) no se refiere ya al cosmos o a la historia, sino a la individual *Existenz* o psicología”.²⁹ Por eso, la emocionalidad propia de la vida subjetiva comienza a ofrecer los recursos para la justificación (siempre incierta y relativa) de la creencia religiosa: la fe no es asunto de razones sino de sentimientos, hay que *sentir para creer*. Finalmente, este giro existencial de la creencia religiosa conlleva a un reposicionamiento de la religión en la sociedad moderna: su relevancia social depende de su capacidad de promover el bienestar interior de los individuos. La religión se psicologiza de modo que la prueba de la validez de la creencia se busca en los efectos que tiene para la vida interior de los creyentes: producir paz, armonizar la vida, transformar al individuo.³⁰

Podemos resumir este primer momento de transformación de las condiciones de la creencia generado por la secularización del siguiente modo: con la pérdida del domino cosmovisional por parte de una única tradición o institución religiosa, los criterios de justificación de la creencia religiosa se desplazan desde la objetividad de una autoridad externa tomada como evidente (Iglesia, Revelación, tradición, sentido común) hacia la subjetividad de los individuos. La convicción religiosa se forma como un acto de fe, una apuesta existencial basada en el sentimiento que elige, contra las nuevas evidencias de la razón, la opción incierta, que no obstante puede transformar la vida. Esta

²⁸ Berger, *El dosel sagrado*, 214.

²⁹ *Ibid.*, 216.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 210, 235-6.

subjetividad que funciona como el lugar último de justificación de la creencia, sin embargo, tuvo que ser creada en el proceso mismo de la secularización. Como lo ha mostrado Charles Taylor, no se encontraba disponible antes de la modernidad como un recurso listo para ser utilizado. En ese sentido, la secularización, antes que la pérdida de la creencia religiosa, significa el surgimiento de una nueva manera de creer propiamente moderna, cuyos rasgos principales, como hemos tratado de mostrar, son el carácter opcional, voluntario y subjetivo de la creencia. ¿Se ha transformado este modo de creer propiamente moderno con el *retorno de lo religioso* a escala mundial que durante las últimas décadas ha sacudido las predicciones secularistas?

2.2. Segundo momento: resurgimiento de lo religioso en la modernidad tardía

Para responder a esta pregunta debemos considerar, en primer lugar, cómo puede comprenderse el denominado *retorno de lo religioso* en nuestros días, tratando de captar no tanto la transformación del lugar sociopolítico de las religiones en el mundo contemporáneo, a lo que se dedica la sociología de la religión actual, sino ante todo la transformación de las estructuras de plausibilidad de la creencia religiosa. Para ello, en segundo lugar, es necesario considerar las formas predominantes de la religiosidad en nuestro tiempo y, en tercer lugar, tratar de descubrir en ellas, consideradas como tipos paradigmáticos, las nuevas estructuras de justificación de la creencia que aparecen. Dedicaremos un numeral de esta sección a cada una de estas cuestiones.

2.2.1. *La desecularización del mundo*

En términos sociopolíticos, el retorno de lo religioso puede comprenderse como una problematización de la “secularización 1 y 2” de Taylor, o como una falsación de la teoría clásica de la secularización de la década de los años sesenta y setenta del siglo veinte. En efecto, los representantes de aquella teoría clásica están hoy escribiendo en contra de sus antiguos presupuestos y categorías de análisis. En particular, la idea según la cual la modernidad implicaría necesariamente

el proceso de secularización comprendido como la gradual superación de la religión (la pérdida de lo religioso tanto en la sociedad como en la conciencia individual) ha sido hoy fuertemente cuestionada. Por el contrario, las relaciones entre modernidad y religión sorprenden por su complejidad y diversidad. De un lado, si bien el despliegue de la modernidad ciertamente implica tendencias secularizadoras, la tendencia opuesta de *contra-secularización* es igualmente constatable en los movimientos que, en diferentes tradiciones religiosas, se oponen a la modernidad. En general, estos movimientos contramodernos procuran, o bien llevar a cabo revoluciones religiosas que pretenden imponer una visión religiosa particular sobre toda una sociedad, o bien crear subculturas religiosas que funcionan como “lugares protegidos” contra los peligros del mundo secularizado.³¹ Del otro, el rápido crecimiento de nuevos grupos religiosos de tendencia conservadora, ortodoxa y tradicionalista en todas partes del mundo, los cuales no se resignan a ser formas de religión privada, sino que procuran impactar en la política, el arte, los medios de comunicación, la educación y otras esferas de la vida pública, problematiza el concepto de ‘diferenciación’ propio de la teoría de la secularización. En este sentido, resultan particularmente sorprendentes el rápido crecimiento del islam en diferentes lugares del mundo (y no solo en lugares *poco modernizados*), y el de los movimientos de orientación evangélica, principalmente neopentecostal, en América Latina, África y Asia.³² En ambas formas del resurgimiento religioso se constatan tendencias de unir lo religioso con lo político, si bien con diferencias importantes entre ambas; pero ante todo, en los dos casos la expansión y reconquista religiosas tienen que ver con el proyecto de una transformación

³¹ Peter Berger, “The Desecularization of the World: a Global Overview”, en *The Desecularization of the World*, ed. Peter Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), 1-18.

³² Se calcula que en la actualidad hay cerca de 50 millones de evangélicos en América Latina y un total de 200 millones en el mundo entero. Cf. David Martin, “The Evangelical Upsurge and its Political Implications”, en *The Desecularization of the World*, ed. Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), 1-18.

cultural, bien mediante la instauración de la ley islámica o bien mediante la conversión y sanación personales que deben conducir a una rígida observancia de la moral bíblica.

La situación religiosa de América Latina problematiza de manera paradigmática la teoría clásica de la secularización. En palabras de Jean Pierre Bastian, la modernidad religiosa latinoamericana se caracteriza por una tensión paradójica entre dos fuerzas constituyentes de la realidad sociopolítica del continente. De un lado, las tendencias, generalmente autoritarias, hacia la laicización institucional; del otro, la matriz religiosa profunda de la cultura popular, en primer lugar católica y luego desregularizada por la incursión de los movimientos pentecostales.³³ Secularización y contra-secularización van de la mano. Lo religioso y lo político se encuentran separados constitucionalmente en la mayoría de países de la región, pero los actores religiosos no han perdido ni peso ni influencia en la vida política, en los procesos de toma de decisiones morales, ni en las luchas por la transformación social. La sociedad, en efecto, se ha pluralizado, el monopolio cosmovisional y el dominio institucional católico se han debilitado, han emergido diferentes esferas sociales autónomas e independientes de la religión; pero, a la vez, han surgido nuevos movimientos políticos ligados a tradiciones religiosas particulares, la Iglesia católica es aún una fuerza estructurante de movimientos sociales, las prácticas religiosas no disminuyen y, sobre todo, el mundo no parece haberse *desencantado*. Por el contrario, la reciente tendencia hacia la pentecostalización de la experiencia religiosa latinoamericana (tanto en las iglesias evangélicas como en la reforma carismática católica), con su énfasis en la sanación milagrosa, el recibimiento espontáneo de los dones del Espíritu (don de lenguas, profecía, etc.), y la lucha contra los demonios que asechan en todos los niveles de la vida y la sociedad, ha contribuido a reforzar, reconfigurándola, la visión de mundo

³³ Jean Pierre Bastian, “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”, en *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, coord. Jean Pierre Bastian (México: FCE, 2005), 157-165.

mágico-religiosa tan arraigada en la cultura popular anteriormente aglutinada en torno a la matriz católica.³⁴

En una palabra, podemos decir con Peter Berger que “la modernidad no se caracteriza por la ausencia de Dios, sino por la presencia de muchos dioses”.³⁵ La pluralización de las visiones de mundo, como vimos en la sección anterior, es el rasgo principal de la modernidad y el correlato de la secularización. Esta última, comprendida como la pérdida de lo religioso (“secularización 2” de Taylor), es más bien una excepción en la relación entre religión y modernidad, que tiene lugar, según los actuales promotores de la tesis de la desecularización del mundo, solamente en dos escenarios: la cultura masivamente secular de la Europa occidental y la subcultura globalizada de la academia occidental.³⁶ Pero, como anotamos en la Introducción, el retorno de lo religioso no es sin más una vuelta a la situación premoderna de la religión. La religión que retorna es más bien lo religioso que se ha transformado mediante la secularización (1 y 3 de Taylor); o, más exactamente, lo que retorna es el interés por lo religioso en las dos islas donde la secularización 1 tuvo efecto (la academia y la cultura de Europa occidental), dado que lo religioso mismo acaso no se había ausentado nunca en otras sociedades (alternativamente) modernas. Pero en ellas, lo religioso, si bien nunca se ausentó, se encontraba en el proceso de reconfiguración del modo de creer que es acaso el sentido

³⁴ En efecto, el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) sugerido por Max Weber como uno de los procesos fundamentales de la secularización ha sido siempre problemático en América Latina, dada la matriz cultural predominantemente católica de la región. Para Weber, el proceso por medio del cual se desencanta el mundo (se vacía de magia) tiene lugar a partir de la reforma protestante, particularmente como un rechazo de todo medio sacramental para alcanzar la salvación y en últimas como un proceso gradual de desacramentalización de la totalidad de la realidad. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México D.F.: FCE, 2011), 149. Semejante proceso es por supuesto ajeno a la visión del mundo católico que, si bien ha enfrentado fases de *desmitologización* en su encuentro con la modernidad, conserva como esencial la idea de la mediación sacramental y, en cierto sentido, una visión cósmica de la realidad.

³⁵ Peter Berger, “Secularization Falsified”, *First Things*, no. 180 (2008): 24 (traducción del autor).

³⁶ *Ibid.*, 24, y Berger, *The Desecularization of the World*, 9.

más acertado que podemos darle a la secularización. ¿Qué tendencias se constatan en los nuevos modos de creer que llaman la atención de la academia occidental en la actualidad y en general que reaparecen como las formas postseculares de la religión?

2.2.2. *Las nuevas formas de lo religioso*

La mayoría de los observadores de la situación religiosa actual parecen coincidir en que la reconfiguración de lo religioso en nuestros días tiende hacia dos polos opuestos que pueden agruparse bajo las muy generales categorías de *fundamentalismo* y *religiosidad difusa*.³⁷ Ambas categorías pretenden agrupar (con el peligro de la generalización) una serie de movimientos, expresiones y modos de experiencia y creencia religiosa que a pesar de su gran diversidad cultural y geográfica presentan ciertos parecidos de familia. Aquí solo pretendemos presentar los rasgos comunes de cada una de estas dos tendencias de la religiosidad actual, limitándonos a las características que nos sirvan para investigar el cambio en las condiciones de plausibilidad de la creencia en nuestros días.

2.2.2.1. *Las religiosidades difusas*

Bajo este título se agrupan los movimientos de tendencia sincretista de tipo *New Age*, movimientos de inspiración orientalista y neoin-

³⁷ Cf. Mardones, *Transformaciones de la religión*, 73-103; José María Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión* (Navarra: Verbo Divino, 1994), 113-149; Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (Madrid: Trotta, 2004), 47-109; Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*. Es importante señalar que otra forma de transformación y pervivencia de lo religioso en la modernidad queda aquí por fuera. Se trata de la llamada *religión secular* o *religión profana* que es captada por ciertos estudiosos en los rituales propios de la sociedad moderna (deporte, democracia, turismo, culto al cuerpo, ideologías laicas), o que incluso, como una estructura vacía ya de contenido propiamente religioso, configura la sociedad moderna con formas como la *religión civil* o el *espíritu del capitalismo*. Esta forma de pervivencia de lo religioso secularizado en la modernidad fue indicada ya por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; así como por Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Labor, 1983) 169-179. Puede verse también Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión* (Navarra: Verbo Divino, 1994), 73-112. También queda por fuera de nuestra consideración en este artículo la espiritualidad propia de las tendencias agnósticas y ateas que de suyo cumplen también una función religiosa en nuestros días.

digenista (neochamanismos), propuestas terapéutico-espirituales, métodos de autoconocimiento y transformación personal, corrientes ecologistas de carácter espiritualista, formas de resurgimiento de la magia y el ocultismo, entre otras configuraciones semejantes. Desde el punto de vista de nuestra investigación, las religiosidades difusas presentan, al menos, las siguientes cinco características relevantes.

a. LA *DESINSTITUCIONALIZACIÓN* (DESREGULARIZACIÓN) DE LA CREENCIA RELIGIOSA

Si la primera transformación de lo religioso que estudiamos en la sección anterior tuvo que ver con la pérdida del monopolio cosmovisional por parte de una religión dominante, la transformación postsecular de lo religioso implica la pérdida del monopolio espiritual por parte de las instituciones e incluso de las tradiciones religiosas particulares. Se ha hecho posible “creer sin pertenecer” (*believing without belonging*), para utilizar la famosa expresión de la socióloga inglesa Grace Davie que se ha convertido en un *leitmotiv* en las descripciones de la situación religiosa actual.³⁸ Si bien con la primera transformación la función de otorgar sentido y establecer la interpretación del significado último de la realidad pasó de una institución dominante (la Iglesia, por ejemplo), a las múltiples comunidades de fe (las iglesias), estas comunidades de interpretación continuaron procurando fijar el sentido y la creencia *hacia adentro* de sí mismas, así sus estrategias de legitimación hicieran de la creencia algo incierto, opcional y subjetivo. Con la segunda transformación se acentúa la subjetividad de la creencia al punto de que las instituciones particulares pierden incluso el privilegio de administrar el capital simbólico religioso y los medios de salvación (liberación, transformación, iluminación). En palabras de Mardones, “los individuos son ahora los que toman la iniciativa y emprenden la tarea no ya de elegir su religión, sino de adaptarla o reformularla; se tornan constructores o reconstructores

³⁸ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994).

de la religión”.³⁹ De este modo, la desinstitucionalización de la creencia va más allá de una falta de pertenencia institucional. No se trata de que las personas no se identifiquen con una institución particular y dejen de frecuentar sus cultos y de seguir la forma de vida que ella promulga, sino más bien el asunto es que un número creciente de personas ni siquiera se identifica con una tradición específica. Se trata así de una *destradicionalización* de la creencia que puede implicar una múltiple pertenencia institucional. Es común, por ejemplo, ser cristiano y creer en la reencarnación, practicar la técnica de meditación budista *Vipassana* frente a una imagen de Jesús, asistir a misa y luego participar en un ritual chamánico.

Esto implica una profunda alteración de la estructura básica de formación y justificación de la creencia religiosa: la ruptura de la *coherencia interna* propia de todo sistema de creencias (por lo menos antes de la situación presente), la cual hace incompatible la afirmación simultánea de creencias mutuamente excluyentes. Desde el punto de vista de la fidelidad conceptual a las nociones y principios fundamentales de cada cosmovisión, la reencarnación al estilo hinduista no solo es contradictoria con la noción de resurrección, sino que implica una muy distinta interpretación de aquello que perdura después de la muerte (el *ātman* no puede equipararse con el *alma* en el cristianismo) y de su relación con la divinidad (la afirmación “*ātman* es *Brahman*”, eje de la visión upanishádica de la realidad, contradice el principio fundamental de las religiones abrahámicas: la diferencia entre el Creador y las criaturas). Este tipo de superposición incongruente entre visiones de mundo puede constatarse en la mayoría de las formaciones híbridas propias de las actuales creencias destradicionalizadas. ¿Implica de suyo este tipo de religiosidad la exclusión incluso de los principios de racionalidad más básicos y poco exigentes (coherencia interna, uso apropiado de las nociones propias, delicadeza interpretativa, capacidad de captar lo que los otros dicen, identificación de diferencias, desambiguación)? ¿Se ha roto por completo la estructura racional básica

³⁹ Mardones, *Transformaciones de la religión*, 35.

que en la Introducción de este ensayo presentábamos como propia de toda creencia religiosa? Consideremos las siguientes características de la religiosidad difusa para ver si en ellas encontramos alguna luz sobre las actuales condiciones de plausibilidad de la creencia.

b. EL PLURALISMO SUPERFICIAL Y OCULTADOR DE LA DIFERENCIA

Detrás de la incoherencia interna propia de los universos religiosos desinstitucionalizados se encuentra una cierta interpretación de la diversidad religiosa que, en cierta forma, sirve como justificación de este modo de creer. Se trata de la idea según la cual todas las religiones, visiones de mundo y tradiciones religiosas en últimas ‘se refieren a lo mismo y conducen a las mismas metas’, solo que tanto el referente como la meta son nombrados de manera diferente. Lo que distingue esta versión superficial del pluralismo de una teoría pluralista de las religiones,⁴⁰ es su carácter indiferenciado y nebuloso. La equivalencia epistemológica y soteriológica de las religiones es presupuesta como una especie de acto de buena voluntad, como un principio básico que no necesita demostración y que debería ser asumido casi como un valor cívico, antes que ser aclarado mediante una consideración atenta de aquello que cada tradición afirma. En efecto, esta interpretación se basa en un conocimiento superficial de las tradiciones religiosas de donde se toman los elementos prestados y, en últimas, se elabora a partir de deficientes procedimientos interpretativos que terminan por deformar el sentido de las nociones originales y ocultan su radical originalidad y heterogeneidad. De este modo, el resultado de la fusión personal de elementos diversos termina por ser un *collage* en el que no se reconocen ya las tradiciones originales. Así, antes que

⁴⁰ Por ejemplo la ya célebre y muy discutida teoría de John Hick, presentada en *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* (New Haven and London: Yale University Press, 2004); o la interpretación mística de Raimon Panikkar que, entre otros textos, puede encontrarse en los artículos publicados en *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1999). Para una discusión sobre las principales interpretaciones de la diversidad religiosa en la filosofía de la religión actual, puede verse mi libro *Diálogo interreligioso: el problema de su base común* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2008).

descubrir algo así como la unidad fundamental de las religiones, se crea una visión más al lado de las otras, una visión particularmente débil y caricaturesca.

c. LA LIBERTAD HERMENÉUTICA Y EL SUBJETIVISMO RADICALES

Lo que en últimas hace posible esta nueva manera de creer parece desarrollarse a partir de la transformación secular de la creencia. Se trata del movimiento hacia la subjetivización de la creencia, que ahora ha sido llevado al límite. La privatización de la religión, como mostramos antes, situó en el individuo no solo la responsabilidad de dar sentido sino el poder para construir su propio universo religioso. De este modo, el individuo se convierte también en la fuente última de autoridad religiosa. El sentido religioso destradicionalizado no puede ya ser evaluado por su adecuación con la doctrina cuidadosamente elaborada por una tradición, o por su obediencia a la autoridad de una institución particular o a sus líderes; por el contrario, el criterio de validez de la creencia parece reposar casi exclusivamente en su adecuación con la experiencia subjetiva, con los gustos, intereses y preferencias de cada cual. Este tipo de creencia religiosa “es asunto no de verdad, sino de veracidad, o la verdad de uno quedaría asegurada mediante el criterio de veracidad o *autenticidad* en el seguimiento de su propio saber y entender”.⁴¹

La subjetividad no reconoce autoridad mayor que *uno mismo*. Peter Berger denominó esta condición de la creencia moderna con el sugestivo título de “imperativo herético” para indicar que la afirmación religiosa en la modernidad tardía exige el tipo de desvío con respecto a la institucionalización doctrinal que en otros tiempos se consideró el corazón de la herejía: basar la creencia en la elección y la construcción personales.⁴²

⁴¹ Mardones, *Transformaciones de la religión*, 37.

⁴² Peter Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York: Anchor Press, 1979).

d. LA EMOCIONALIDAD Y LA PRIORIDAD DE LA EXPERIENCIA DIRECTA

Esta característica de la religiosidad difusa se desprende de la anterior. En tanto que lo único que puede soportar la veracidad de la creencia es su autenticidad, toda creencia válida, en último término, debe basarse en la experiencia directa de quien la mantiene. O, dicho de otro modo, el proceso de formación de creencias en las espiritualidades difusas comienza con y enfatiza la búsqueda de experiencias personales en las cuales lo sagrado pueda ser descubierto como algo que le ocurre al sujeto, algo con lo que se puede entrar en contacto y que *se siente*. Tener creencias religiosas no es comprometerse con afirmaciones dudosas e improbables, contenidas en la doctrina propia de una tradición, sino descubrir por uno mismo el sentido religioso de la realidad y luego formularlo con las propias palabras. A la creencia se llega por la experiencia propia y no por la confianza en lo experimentado, transmitido o explicado por otros. En efecto, es justamente la experiencia personal lo que constituye el corazón de la libertad hermenéutica, en tanto que lo experimentado establece el criterio de interpretación de los contenidos doctrinales dados en la tradición. Su sentido debe ser descubierto por cada uno. Pues, de hecho, el asunto de la religión no es ya la corrección de la doctrina ni la moral, sino el autodescubrimiento y la autosanación. Como mostramos anteriormente, la religión secular se ha psicologizado y su nuevo lugar social solo es garantizado por los efectos que pueda tener en la vida individual.

Este *giro terapéutico* de la religión, por lo demás, establece un criterio adicional para determinar la veracidad de la creencia: su poder transformador de la vida. Una creencia *verdadera* es aquella que se basa en la propia experiencia y es capaz de transformar la vida aquí y ahora. La *efectividad* es pues un criterio de la validez de la creencia.⁴³

⁴³ El *pragmatismo* propio de este modo de justificación de la creencia ha sido frecuentemente señalado y vinculado con el hecho, que no hemos mencionado aquí, de la inclusión de la creencia y la experiencia religiosa en la *lógica del mercado*. En un contexto de pluralidad de alternativas religiosas, de un lado, cada tradición tiene que ofrecer sus *productos religiosos* y competir con las demás por la adhesión de los fieles; del otro, estos productos deben probar ser efectivos para las necesidades e intereses de los *clientes potenciales*, y así su efectividad se

En este sentido, la búsqueda de lo religioso se asocia frecuentemente con la búsqueda del *poder de lo sagrado* (dones del espíritu, sanación, estados alterados de conciencia, liberación del potencial interior, autorealización, liberación, iluminación, etc.); y, a la inversa, la manifestación de tal poder se considera la prueba de la autenticidad y efectividad de la experiencia y la creencia religiosas.

e. LA ITINERANCIA COSMOVISIONAL

Dadas las anteriores características, no es de extrañar que toda pertenencia religiosa, anteriormente de carácter obligatorio o simplemente tomado por dado, no puede sino ser una pertenencia fluida y cambiante. Esto aplica no solo a la pertenencia institucional, sino, como hemos indicado, a la adhesión misma a cierta cosmovisión y, por ende, a la formación de identidades religiosas. Los universos religiosos creados por la subjetividad destradicionalizada no pueden sino estar abiertos a la modificación constante que les impone su base experiencial. No son solamente un producto híbrido, sino un producto en permanente reconfiguración, algo así como *collage* puesto en movimiento por un *work-in-progress* interminable, de manera que la figura central, el centro organizador de la obra, no se mantiene estable. La autenticidad, la emocionalidad experiencial y la efectividad de la creencia, que aparecen como los criterios de formación y justificación de creencias en las religiosidades difusas, hacen que los sistemas religiosos subjetivos carezcan de una estructura estable y que se desarrollen en el sentido de doctrinas basadas en la decantación reflexiva de la experiencia y la contrastación intersubjetiva de las ideas. La estructura racional básica de esta manera de creer (la estructura de plausibilidad que hace posible la justificación y confianza epistémica de los creyentes), si bien no ha desaparecido por completo, se ha *inmediatizado*, en el sentido de sustraer la cadena reflexiva que en otras formas de justificación une a la creencia con las razones que la sustentan. En este caso, la expe-

torna en el criterio de validez de la creencia. Esta situación fue ya indicada por Berger, *El dosel sagrado*, 198; ver también Mardones, *Transformaciones de la religión*, 82.

riencia directa y personal de lo sagrado es asumida como la condición necesaria y suficiente de la plausibilidad de la creencia.

2.2.2.2. *Los fundamentalismos*

Pasemos ahora a los fundamentalismos. Si bien la literatura actual sobre el tema alcanza dimensiones sorprendentes, en especial luego de la toma de conciencia sobre la actualidad de la religión en el mundo contemporáneo generada por lo que el mundo occidental ha sentido como la *amenaza musulmana*, debemos aquí centrarnos en las características centrales de los modos de creer que pueden denominarse *fundamentalistas* (evitando utilizar el término en el sentido peyorativo o ideológico que tiene en la actualidad).⁴⁴ Estas características pueden agruparse en cinco grandes disposiciones que, como veremos, resultan simétricas con respecto a las características de las condiciones de la creencia de las religiosidades difusas.

a. LA AFIRMACIÓN (EL RETORNO, LA REFUNDACIÓN, LA RELEGITIMACIÓN) DE UNA AUTORIDAD RELIGIOSA FUERTE

Ante los malestares de la modernidad y lo que se percibe como su mayor amenaza: el relativismo, los modos de creer fundamentalistas procuran recuperar un lugar de referencia inamovible, una base cierta e incontestable que no pueda ser sacudida por el pluralismo de visiones de mundo ni por la secularización. Este punto arquimédico suele buscarse en las fuentes tradicionales de la creencia religiosa: las escrituras sagradas, la autoridad de la tradición, la confianza en los líderes religiosos, la institución religiosa. Estas fuentes se consideran capaces de devolver la seguridad perdida en la modernidad y de restaurar la incuestionabilidad de la religión, porque se consideran

⁴⁴ En efecto, el término *fundamentalismo* nace dentro del cristianismo norteamericano de principios del siglo XX, y en su acepción original se refería a ciertos movimientos evangélicos que pretendían restablecer los fundamentos de la verdad cristiana (*the fundamentals*) amenazados por la modernidad y el liberalismo. Además de contra una exégesis bíblica historicista, estos movimientos se oponían a la secularización y la teoría de la evolución natural de Darwin. Ver: Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, 75.

lugares privilegiados de manifestación de lo divino. Para la mayoría de grupos que comparten esta aspiración a la certeza plena, Dios ha hablado claramente (o lo divino se ha manifestado rotundamente) y su palabra está contenida en los recursos que la tradición ha dispuesto para su conservación y difusión. La visión religiosa de la realidad, en consecuencia, no es una interpretación posible entre muchas, sino que representa la totalidad de la verdad y por eso entra en conflicto con las interpretaciones de otras tradiciones, así como con la visión científico-naturalista del universo. Del mismo modo, los valores morales y las formas de comportamiento promovidos por la tradición no son una forma de vida más al lado de las otras, todas igualmente válidas, sino que son la expresión de la ley divina, que permite evaluar toda alternativa como una desviación condenable. Consecuentemente, es propio de los grupos denominados fundamentalistas en todas las religiones del mundo oponerse a la modernidad y rechazar sus valores y producciones culturales.⁴⁵ La afirmación de una autoridad religiosa total significa que la visión religiosa de una tradición tiene prioridad sobre cualquier otra visión y, en últimas, que la religión puede legítimamente ocupar un lugar central como evaluadora de todas las expresiones de la cultura.

b. EL *EXCLUSIVISMO* CON RESPECTO A LAS PRETENSIONES DE VERDAD Y SALVACIÓN DE LA PROPIA TRADICIÓN

Esta característica está implícita en la anterior. Dado que lo sagrado fundamentalista puede ser objetivado y poseído por una tradición particular,⁴⁶ y otras tradiciones ofrecen visiones de mundo incompatibles, entonces esta diversidad, lejos de ser resultado del carácter histórico de toda interpretación religiosa o de la multiplicidad de manifestaciones de lo divino, es fruto del error. Solo hay una religión verdadera y capaz de conducir a la salvación (liberación, iluminación,

⁴⁵ Cf., *ibid.*, 94.

⁴⁶ Mardones, *Transformaciones de la religión*, 97.

redención): la propia. Toda relación posible con los miembros de otras religiones o visiones de mundo se reduce a un fin único: su conversión.

c. EL *LITERALISMO* EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS SAGRADOS

Ante la libertad hermenéutica de las religiosidades difusas y, en particular, en contra de los métodos histórico-críticos de interpretación de los textos sagrados, la creencia fundamentalista se basa en la negación de cualquier mediación hermenéutica, excepto tal vez la de la autoridad religiosa. Dado que Dios ha hablado claramente y su palabra se encuentra contenida en los libros sagrados, estos deben ser leídos literalmente, solo tienen una interpretación y su sentido es diáfano. Cualquier controversia sobre posibles interpretaciones se explica como un problema de los lectores, que acaso no son lo suficientemente religiosos, carecen del talante moral adecuado o están engañados por las fuerzas del mal.⁴⁷ El dogmatismo es por supuesto la consecuencia evidente de este modo de creer. Para la creencia fundamentalista no hay contextos de recepción, determinaciones en la relación con lo divino, matices en la interpretación, sino tan solo la presencia total y comunicable de la verdad eterna que no acepta relativizaciones. Esto implica el presupuesto según el cual el lenguaje religioso es realista en un doble sentido. De un lado, ante las interpretaciones de los textos sagrados que los comprenden como *símbolos* del misterio y como expresiones, no de la realidad última sino de la experiencia religiosa de una comunidad particular situada histórica y culturalmente, la mirada fundamentalista rechaza el carácter abierto del lenguaje religioso y ve en la polisemia, como mencionamos antes, una falla espiritual del intérprete.⁴⁸ De otro lado, se presupone que la realidad suprema puede ser expresada plena y totalmente en el lenguaje de las escrituras, la tradición o la autoridad, y que semejante expresión no implica ninguna alteración, contextualización o relativización de la verdad eterna.

⁴⁷ Ibid., 96.

⁴⁸ Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, 90; Berger, *El dosel sagrado*, 231.

d. UNA ACALORADA *PASIÓN RELIGIOSA*

La afirmación de la creencia religiosa fundamentalista implica una seguridad total. Este alto grado de confianza epistemológica en una creencia que se basa en la incontestabilidad de la autoridad, la infalibilidad de la escritura y la creencia en la posibilidad de captar la realidad última directamente, sin mediaciones hermenéuticas, genera un particular tinte anímico que blindo a la creencia fundamentalista de cualquier posibilidad de considerar posiciones alternativas. Este tinte anímico es el que comúnmente se describe como fanatismo. Pero la emoción fundamentalista, basada en la certeza plena de la propia verdad, no solo sirve para rechazar de entrada cualquier actitud crítica frente a la creencia religiosa, sino que de suyo contribuye a reforzar su estructura de plausibilidad. Dado que Dios ha hablado claramente, la verdad es evidente para quien tiene la disposición de escuchar y la emoción misma de la seguridad completa es la prueba de tal verdad. En otras palabras, la pasión religiosa no es mera consecuencia de la certeza de la verdad, sino su señal. Tener fe es estar seguro de la posesión de la verdad que aleja toda duda. La experiencia de la seguridad total es ya experiencia religiosa, acaso su forma primordial.

e. LA CONFIGURACIÓN DE “COMUNIDADES DE FE DE CARÁCTER SECTARIO”

La emoción fundamentalista, que suele involucrar la certeza de la salvación del propio grupo, suele crear divisiones y confrontaciones de diversa índole. Los que se sienten poseedores de la verdad conforman una minoría escogida que no solo se encuentra separada del resto del mundo, sino que se ve en necesidad de defenderse constantemente de los peligros de la impiedad, el error, la secularización, la modernidad. Por eso, de un lado, la creencia fundamentalista tiende a crear una relación con los otros cuyo vínculo con la violencia ha sido frecuentemente señalado. Del otro, la pertenencia a una comunidad protectora que agota la totalidad de las relaciones sociales de sus miembros, se convierte en condición necesaria para mantener

una creencia fundamentalista.⁴⁹ Todo cuestionamiento de la creencia ortodoxa, de la visión de mundo promulgada por el grupo, es ya de suyo un ataque del enemigo en cualquiera de sus formas.

2.2.3. *Condiciones de la formación y mantenimiento de creencias religiosas en la modernidad tardía*

¿Qué podemos concluir de la breve presentación anterior con respecto a las transformaciones de las condiciones de la creencia en la nueva situación religiosa? ¿Hay algo que subyazca a las dos tendencias comunes hacia las que parece tender la religión en la modernidad tardía?⁵⁰ En efecto, el hecho mismo de que hayamos podido agrupar las características de los fundamentalismos y las religiosidades difusas en categorías simétricas parece indicar que ambas formas de la religión responden a las mismas condiciones básicas. Estas condiciones no parecen ser otras que las que ya indicamos en el primer momento de transformación. Las nuevas formas de la religión, en este sentido, son o una intensificación de la situación secular de la religión (religiosidades difusas) o una respuesta contra-secularizadora (fundamentalismo). Ambas son maneras propiamente modernas de creer.

La primera característica (a) de ambas tendencias (la desregularización de la creencia y su correlato, la afirmación de una autoridad fuerte) responde tanto al carácter electivo que adquiere la creencia religiosa en la modernidad, como a la pluralidad de alternativas cosmovisionales que compiten sin poder subsumirse bajo una interpretación dominante. Una vez que creer se ha convertido en un acto de fe, en una apuesta existencial que ofende a la razón y que además es solo una entre muchas, la situación se puede direccionar tanto en el sentido de la total subjetivización de la creencia por medio de la cual los individuos se tornan autores de su propio universo religioso,

⁴⁹ Ibid., 95; Mardones, *Transformaciones de la religión*, 96.

⁵⁰ Por supuesto, el fundamentalismo y las religiosidades difusas representan los dos extremos de la situación presente. En el medio puede encontrarse una variedad de alternativas religiosas más moderadas.

como en el de la búsqueda del restablecimiento de los fundamentos claros e inamovibles de la fe. En este sentido, tanto el pluralismo superficial como el exclusivismo (característica b) son los dos extremos posibles en la interpretación de la diversidad cosmovisional propia de las sociedades modernas. Lo mismo ocurre con la tercera característica (c): la religión privatizada puede continuar en la dirección de la subjetivización radical hasta producir la libertad hermenéutica de las espiritualidades difusas, que no reconocen otro criterio que la autenticidad, o por el contrario, revelarse contra el relativismo y buscar refugio en el literalismo que rechaza toda mediación hermenéutica. Tanto en el fundamentalismo como en la religiosidad difusa, la experiencia y la emoción juegan un papel fundamental (característica d) ya que en ambos operan como criterios de legitimización de la creencia. En los dos casos el giro existencial de la religión y su psicologización hacen de la efectividad para transformar la vida, ordenar la sociedad, reestructurar las costumbres, etc., un criterio de validez de la creencia. Finalmente, el otro aspecto de la privatización de la religión, su expulsión del espacio público y su repliegue en comunidades de fe, genera o bien el extremo del “creer sin pertenecer” o el de la necesidad de pertenecer a una institución total como condición para creer (característica e).

Esto nos permite ahora abordar más directamente la dimensión normativa de nuestra investigación. Hasta el momento hemos tratado de mostrar que, así sea en un sentido muy poco restrictivo, la creencia religiosa, en las formas que adquiere en la modernidad, aún con su carácter opcional, existencial y subjetivo, tiene algo de racional. Esto en un doble sentido. En primer lugar, la creencia no es puramente arbitraria ni infundada sino que se basa en una serie de condiciones: la experiencia religiosa ocupa aquí un lugar primordial. Segundo, la creencia religiosa secular no renuncia a su pretensión cognitiva de decir algo sobre el modo como son las cosas, a describir la realidad. La cuestión es, entonces, desde la perspectiva normativa, si estas condiciones de la creencia y esta pretensión epistemológica pueden considerarse “adecuadas”, “aceptables”, “apropiadas” en la situación

actual. En otras palabras, ¿qué criterios podemos utilizar para evaluar la formación y el uso de creencias religiosas en el mundo postsecular?

3. La postsecularización como problematización y transformación de las relaciones entre religión y racionalidad

En sus trabajos recientes Habermas ha señalado que la situación religiosa actual, además de como un resurgimiento de lo religioso en la esfera pública del mundo moderno, cuyas características pueden ser descritas sociológicamente, debe entenderse en el sentido de una transformación en la manera de comprender las relaciones entre razón y religión. Tanto el resurgimiento de lo religioso como esta transformación son igualmente centrales en lo que él denomina la “postsecularidad”.⁵¹ El eje de esta transformación implica una nueva forma de relación y un *cambio de mentalidad* tanto de los ciudadanos de orientación religiosa como de aquellos de orientación secular en las sociedades liberales. Los primeros deben tratar de *acomodar* sus creencias respondiendo a los retos que les plantea el mundo moderno: la diversidad religiosa, los descubrimientos y métodos de la ciencia y el surgimiento de una ética y una política seculares. De este modo, el cambio de mentalidad implica que los ciudadanos de orientación religiosa deben desarrollar ciertas *actitudes epistémicas* que les permitan, mediante un proceso de aprendizaje colaborativo, traducir sus creencias a un lenguaje “accesible a todos”. Semejante proceso de traducción se basa en un trabajo de autorreflexión hermenéutica, por medio del cual:

- Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión. Y esto

⁵¹ Cf. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006), 144-5; y Habermas, “Notes on a Postsecular Society”.

se logra en la medida en que dichos ciudadanos pongan autorreflexivamente en relación sus concepciones religiosas con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva a la verdad.

- Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar, además, una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos. Y esto solo se logra en la medida de que dichos ciudadanos conciban por principio, desde su punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de fe con el saber secular acerca del mundo, de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para la doctrina de la salvación.
- Finalmente, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan también las razones seculares en la arena política. Y esto solo se logra en la medida en que dichos ciudadanos incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprensivas.⁵²

De este modo, la situación postsecular exige a las creyentes que (1) encuentren la manera de explicar la relación entre sus creencias y las de otras cosmovisiones incompatibles, sin perder con ello la confianza epistémica en sus propias afirmaciones; es decir, que elaboren una teoría de la diversidad religiosa coherente con su propia pretensión de verdad pero que les permita *vivir con los otros*. Exige además (2) que logren conciliar los nuevos descubrimientos científicos con su cosmovisión, de modo que su visión religiosa del mundo no entre en conflicto con la visión científica de la realidad. Y (3) que consigan in-

⁵² Ibid., 144-145.

corporar los fundamentos normativos del estado liberal a sus propias doctrinas, por ejemplo tratando de derivar los valores y principios seculares a partir de sus propias fuentes religiosas. Los principios (2) y (3) implican que debe dársele prioridad a la razón secular sobre las razones religiosas. Esto es así porque Habermas considera que las razones del primer tipo no se encuentran ligadas a ninguna cosmovisión religiosa particular y de este modo ofrecen un lenguaje común “neutral”, sobre el cual las diferencias pueden ser negociadas y a partir del cual se pueden generar los consensos normativos necesarios para la vida en común.⁵³

Ahora bien, dado que el cambio de mentalidad debe ser recíproco, los ciudadanos que no tienen una orientación religiosa deben también iniciar un proceso de autorreflexión por medio del cual reinterpreten la modernidad superando los prejuicios *secularistas*, es decir, las interpretaciones de la religión que basadas en un naturalismo endurecido la hacen ver como algo primitivo, irracional o infantil que carece de todo valor cognitivo. En consecuencia, los ciudadanos no religiosos deben también asumir la tarea de abrir su mente a los posibles contenidos de verdad presentes en las tradiciones religiosas y estar dispuestos a considerar las razones religiosas. Por una parte, esto implica superar toda reducción cientificista de la razón, que la limita a una sola de sus formas posibles, mostrando que en la constitución genealógica de la razón la religión ha desempeñado siempre un papel central.⁵⁴ Por el otro, la revisión crítica del secularismo supone incluir el potencial crítico de la razón religiosa para contrarrestar las tendencias autodestructivas propias de la modernidad.⁵⁵

⁵³ Para una crítica sobre la idea de que el lenguaje secular es *neutral* y puede ofrecer la base común para el diálogo intercultural. Cf. Gómez, *Interculturality, Rationality and Dialogue*, 229-250.

⁵⁴ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 148-51.

⁵⁵ Thomas Schmidt. “Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft”, en *Moderne Religion? Theologische und Religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Knut Wenzel y Thomas Schmidt, (Freiburg: Herder, 2009), 20.

En efecto, esta necesidad de una limitación mutua entre razón secular y razón religiosa parece ser uno de los puntos de coincidencia entre Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger en su ya célebre encuentro en la Academia Católica de Baviera en el año 2004. Luego de recordar la exigencia ilustrada de mantener a la religión dentro de los límites de la razón, dice Ratzinger:

Antes había surgido la cuestión de si hay que considerar la religión como una fuerza moral positiva; ahora deber surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a la otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino?⁵⁶

En este sentido, la postsecularidad implica un giro en las pretensiones de la razón ilustrada que debe ser también puesta dentro de los límites de la religión. ¿Pero cuáles pueden ser los criterios que hagan posible semejante limitación mutua y dialógica entre la razón secular y la razón religiosa? Las “actitudes epistemológicas” que prescribe Habermas tanto para ciudadanos creyentes como no creyentes apenas indican el tipo de ajustes necesarios para la transformación postilustrada de las relaciones entre religión y racionalidad, pero no ofrecen en sí mismas criterios normativos para evaluar la formación y uso de creencias (religiosas y seculares) en la situación postsecular. A nuestro modo de ver, semejantes criterios tienen que construir en el sentido de, por lo menos, una crítica religiosa de la racionalidad de una creencia (religiosa) y una crítica intercultural de las visiones de mundo y alternativas de vida y sociedad que pretenden tener prioridad sobre

⁵⁶ Joseph Ratzinger, “Lo que cohesion a al mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”, en *Dialéctica de la secularización*, Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, 58.

las demás. Del segundo punto me he ocupado ya en el libro *Interculturality, Rationality and Dialogue*, en donde elaboré un modelo de argumentación intercultural basado en los criterios de “razonabilidad intercultural” e “interpelación discursiva”⁵⁷. En lo que resta de este trabajo, quisiera realizar unas anotaciones breves sobre la dirección en la que una crítica religiosa de la racionalidad puede ser elaborada.

3.1. Hacia una crítica religiosa de *la racionalidad de una creencia*

Hemos tratado de mostrar que en principio las condiciones de formación y justificación de la creencia religiosa moderna, a pesar de su carácter opcional, existencial y subjetivo, no carecen por completo de racionalidad. La cuestión es ahora investigar si podemos contar con criterios menos laxos para la evaluación del carácter racional de una creencia religiosa. Esto puede hacerse de diversas maneras.⁵⁸ En efecto, la investigación del carácter racional de la creencia religiosa (esto es, la pregunta sobre en qué condiciones es razonable creer y no ya preguntas como si es posible demostrar racionalmente la existencia de Dios) es una de las cuestiones centrales de la filosofía de la religión contemporánea. Uno puede, por ejemplo, tomar un modelo de racionalidad dado (un modelo estándar que reciba aceptación general como el de la ciencia, por ejemplo) y luego aplicarlo a un cuerpo de enunciados religiosos (teológicos en este caso) para ver si satisfacen los criterios del modelo aceptado. En este caso, se trataría de mostrar que hay buenas razones, o más exactamente que es posible proveer *evidencias adecuadas* para justificar la creencia. Esta es la opción de quienes han tratado de revivir la teología natural en nuestros días, como el profesor de Oxford Richard Swinburne. Otra opción consiste en cuestionar la presuposición de que existe un modelo único de racionalidad, o de que el modelo de racionalidad evidencialista es

⁵⁷ Gómez, *Interculturality, Rationality and Dialogue*, 172-198, 263-300.

⁵⁸ Cf. Enrique Romerales, “Introducción: Teísmo y racionalidad”, en Enrique Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión* (Barcelona: Anthropos, 1992), 36-43.

adecuado. Esta última opción, a su vez, puede ser asumida en diferentes sentidos. Puede tender hacia el fideísmo (wittgensteiniano, por ejemplo) afirmando que hay un límite para la justificación racional determinado por el juego de lenguaje en el que ocurre la justificación, el cual en últimas *genera* los criterios de la justificación a partir de ciertas prácticas y modos de vida que difieren de las prácticas y modos de vida que dan origen a otros sistemas de reglas. O puede, como en el caso de la denominada epistemología reformada, intentar mostrar que la racionalidad de la creencia religiosa depende del *carácter básico* (esto es, no derivado de otras creencias) de la creencia en Dios.⁵⁹ Detengámonos brevemente en el último camino para ver si nos ofrece un criterio de racionalidad de la creencia religiosa que pueda utilizarse con provecho en la situación postsecular.

El argumento central de los epistemólogos reformados (Plantinga, en particular) puede ser presentado esquemáticamente de la siguiente manera. En la tradición de la filosofía occidental, y con especial fuerza en la modernidad, el *fundacionalismo* es la imagen de la racionalidad con mayor influencia y aceptación. Según esta imagen de la racionalidad, una creencia es racional solo si se basa en “buenas razones”. Una buena razón es, en general, una creencia adecuadamente justificada. En este sentido, una creencia racional es aquella que se deriva deductiva o inductivamente de otra creencia adecuadamente justificada. Pero, para evitar la regresión al infinito en el proceso de justificación, debe haber un tipo de creencias (las *creencias básicas*) que son aceptadas sin necesidad de referirlas a otras creencias. Por el contrario, toda creencia racional debe poder conectarse con una creencia básica, que es la que le confiere la aceptabilidad racional. ¿Qué clases de creencias pueden ser propiamente básicas? En principio, son: (a) las proposiciones autoevidentes (como el caso de las verdades analíticas), (b) las creencias basadas en la percepción sensorial, y (c) las creencias incorregibles (aquellas que cuando son sinceramente mantenidas no

⁵⁹ El libro fundacional del movimiento es Alvin Plantinga y Nicolas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983).

pueden ser erróneas, como “*me parece* que estoy leyendo este artículo” o “*me parece* que siento dolor en mi espalda”).⁶⁰ De acuerdo con el fundacionalismo, solo creencias de este tipo pueden conferir a otras, que se basen en ellas, el carácter de la aceptabilidad racional. La crítica evidencialista a la creencia religiosa propuesta por Clifford, a la que nos referimos en el primer momento de transformación de la creencia (la idea según la cual la creencia religiosa no es racional porque no es sustentada por evidencias adecuadas), se basa por supuesto en esta imagen de la racionalidad. Ahora bien, el giro fundamental en la epistemología reformada consiste en mostrar que la creencia en Dios es propiamente básica, es decir, que su racionalidad no depende de otras razones dadas para probarla. En este sentido, la creencia teísta no necesita basarse en ningún argumento para ser propiamente racional. Consecuentemente, “el creyente está enteramente dentro de sus derechos intelectuales al creer como lo hace, incluso si no sabe de ningún buen argumento teísta (deductivo o no deductivo), incluso si no cree que haya ningún argumento tal, e incluso si de hecho no existe tal argumento”.⁶¹

Pero esto no significa que la creencia propiamente básica en la realidad de lo divino, carece de fundamento o es gratuita. En efecto, una creencia es *propiamente* básica solo bajo ciertas condiciones, y estas condiciones son su fundamento.⁶² En el caso de las creencias basadas en la percepción sensorial, por ejemplo, que no están basadas en otras creencias sino en la experiencia sensorial misma, es esta experiencia la que justifica el aceptarlas como propiamente básicas y no nos obliga a una demostración ulterior. Es por supuesto posible dudar de la realidad de lo experimentado sensiblemente (puedo estar

⁶⁰ Cf. Alvin Plantinga, “Racionalidad y creencia religiosa”, en *Creencia y racionalidad*, ed. Enrique Romerales, 243-257; John Hick, *Philosophy of Religion*, fourth edition (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 70-74. Una creencia incorregible, indica Plantinga, es aquella que no es posible creer equivocadamente (como una proposición necesaria), pero además es una creencia de la que no es posible creer su negación adecuadamente (247).

⁶¹ Plantinga, “Racionalidad y creencia religiosa”, 258.

⁶² *Ibid.*, 259.

soñando, alucinando, bajo el influjo de un genio maligno o mi cerebro puede estar sometido a la ilusión producida por un programa de computador), pero justamente la duda filosófica sobre la experiencia sensible tiene su límite en el reconocimiento de que *ciertas condiciones* de la experiencia se cumplan, más allá de lo cual carecemos de todo criterio de realidad.⁶³ En otras palabras, lo que nos justifica a creer en nuestras creencias perceptivas es la experiencia perceptiva misma, toda vez que esta cumple ciertas condiciones básicas que hacen que dudar de ella sea más irracional que aceptarla. ¿Cuáles son las condiciones de las que depende la *basicidad propia* de la creencia religiosa? En primer lugar, la creencia en la realidad de lo divino se basa, de manera análoga a lo que ocurre con las creencias perceptivas, en la *experiencia religiosa*. En este sentido, de acuerdo con el epistemólogo reformado, alguien está racionalmente justificado en creer en Dios sin necesidad de ningún argumento que soporte esta creencia, tan solo sobre la base de haber tenido algún tipo de experiencia de Dios.

¿Pero entonces no estaría uno simplemente justificado en creer cualquier cosa? Más exactamente, ¿qué garantiza la basicidad de una creencia en general? El fundacionalismo contestaría que una creencia puede ser propiamente básica solo si es o bien autoevidente o bien incorregible para alguien. Pero, pregunta Plantinga, ¿cómo puede uno saber esto?, es decir, ¿cómo se puede probar que la basicidad depende o bien de la autoevidencia o de la incorregibilidad? En efecto, esta presuposición no es ella misma ni autoevidente ni incorregible y de este modo el fundacionalista “viola la condición de basicidad propia que él mismo sienta”.⁶⁴ Consecuentemente, no es necesario aceptar que la creencia en la realidad de lo divino para ser propiamente básica deba cumplir con semejantes condiciones. Aun más, concluye Plantinga, ni los criterios de autoevidencia ni de incorregibilidad, “ni ninguna otra condición necesaria y suficiente reveladora para la basicidad propia se sigue de premisas claramente autoevidentes me-

⁶³ Hick, *Philosophy of Religion*, 74.

⁶⁴ Plantinga, “Racionalidad y creencia religiosa”, 265.

diante argumentos claramente aceptables”.⁶⁵ No contamos en efecto con un criterio claro y común de la basicidad propia. Sin embargo, en palabras de Plantinga:

Cuando los reformados afirman que esta creencia [la creencia en Dios] es propiamente básica, no pretenden decir, por supuesto, que no hay circunstancias justificantes para ella, o que en ese sentido carece de fundamento o es gratuita. Todo lo contrario. Calvino sostiene que Dios “se revela y se descubre diariamente a sí mismo en toda la hechura del universo” (...). Dios nos ha creado de modo que tenemos una tendencia o disposición a ver su mano en el mundo en rededor nuestro. Más precisamente, hay en nosotros una disposición a creer proposiciones del tipo *esta flor fue creada por Dios* o *este vasto e intrincado universo fue creado por Dios* cuando contemplamos la flor o contemplamos el cielo estrellado, o pensamos acerca de las vastas extensiones del universo.⁶⁶

Así pues, las condiciones de la basicidad de una creencia que justificarían la creencia teísta (pero no por ejemplo la creencia en Santa Claus,) dependen de ciertas *condiciones* de formación de la creencia. El *sensus divinitatis* de Calvino permitiría establecer algunas de esas condiciones. Pero la cuestión es, por supuesto, averiguar si tales condiciones pueden ser determinadas sin apelar ya a las creencias centrales de una tradición religiosa particular (por ejemplo a la creencia en el *sensus divinitatis*). Aquí debemos proceder en la investigación en una dirección diferente a la de Plantinga. Diferentes tradiciones religiosas ofrecen criterios diversos para evaluar cuáles experiencias religiosas son auténticas y cuáles no y, en consecuencia, qué creencias son propiamente básicas y cuáles no. En efecto, tales creencias derivan de algo así como de la *experiencia fundamental* que inaugura una tradición. Los reportes y descripciones de estas experiencias fun-

⁶⁵ Ibid., 266.

⁶⁶ Ibid., 261.

damentales difieren entre tradiciones, al punto de ofrecer testimonios claramente incompatibles, como que la realidad última, la divinidad, es una Persona que tiene tales y tales características, o que es impersonal y se encuentra más allá de toda posible caracterización. Así, pues, si bien mediante el argumento de la Epistemología Reformada puede probarse que no es irracional creer en Dios basado en una experiencia religiosa, no es claro cómo sea posible derivar a partir de él criterios para evaluar la racionalidad de distintos tipos de creencias religiosas fundadas por experiencias heterogéneas.

La cuestión es, tal vez, que la *racionalidad de la creencia*, llegados a este punto, deja de ser el criterio adecuado para evaluar la manera como formamos nuestras creencias religiosas. O, más bien, que la prueba de la racionalidad encuentra su límite en la creencia básica, de la cual no tenemos un criterio único. ¿Cómo elegir entre creencias básicas en apariencia rivales? La cuestión nos confronta con la *ambigüedad fundamental* que está en la base de todas las cuestiones últimas. Como indica John Hick:

Para quienes experimentan la vida de modo religioso, puede ser completamente racional formar creencias que reflejen ese modo de experiencia. Al mismo tiempo, es igualmente racional para aquellos que no participan en el terreno de la experiencia religiosa no formar tales ideas y asumir que tales experiencias religiosas son simplemente proyecciones de los deseos e ideales humanos.⁶⁷

A esto debe sumarse que del argumento reformado se sigue, como hemos indicado, que es enteramente racional formar diversos tipos de creencias religiosas. El carácter de *elección existencial* que antes había aparecido como uno de los atributos de la creencia religiosa en la modernidad, y que aparentemente la diferenciaría del conocimiento racional, aparece ahora como una propiedad de cualquier creencia básica. Aquello sobre lo que se basan nuestras creencias (religiosas o

⁶⁷ Hick, *Philosophy of Religion*, 80 (traducción del autor).

de otro tipo) y lo que les confiere su racionalidad supone una suerte de acto de fe fundamental, un compromiso ontológico de suyo no fundamentable racionalmente. ¿Puede no obstante evaluarse *de otro modo* tal acto de fe fundamental?

Pienso que sí, y en tal otro modo de evaluación residen los criterios que estamos buscando para la situación postsecular. Las consecuencias ético-políticas de una creencia fundamental, el modo como determinan la acción humana en ciertas direcciones, el tipo de actitudes y comportamientos que alimentan, pueden aquí ofrecer modos posibles de evaluación. Un punto de vista pragmatista semejante puede operar con provecho a la base del proceso de limitación mutua entre razón religiosa y razón secular, cuya necesidad es subrayada por Ratzinger y por Habermas, para contrarrestar las tendencias autodestructivas de ambas formas de racionalidad. Pero además de los *efectos* comprobables de la creencia básica, o del modo como las otras creencias se articulan con respecto a ella, la creencia básica misma puede ser objeto de evaluación si se la sitúa en el contexto de pluralidad de creencias básicas rivales propio de la modernidad: una creencia básica es “mejor” (más adecuada con respecto al contexto postsecular), si la experiencia en que se basa incluye de algún modo el sentido de la *ambigüedad fundamental* que está a la base de toda creencia básica y de este modo hace posible considerar a las creencias rivales en sus propios términos, sin reducirlas ni deformarlas, así como asumir la propia creencia a la vez con confianza y con humildad epistémicas. Esta forma de *certeza humilde*, tan característica no solo de los auténticos místicos sino también de los verdaderos hombres de ciencia, encierra la clave sobre el modo más apropiado de formar y utilizar creencias en la situación presente.

Bibliografía

- Audi, Robert y Wolterstorff, Nicolas. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lahman, Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.
- Bastian, Jean Pierre. “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”. En *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean Pierre Bastian, 157-165. México: FCE, 2005.
- Berger, Peter. “Secularization Falsified”. *First Things*, no. 180 (2008): 23-27.
- _____. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 2006.
- _____. “The Desecularization of the World: a Global Overview”. En *The Desecularization of the world*, editado por Peter Berger, 1-18. Michigan: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- _____. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Press, 1979.
- Clifford, William. “La ética de la creencia”. En *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. William Clifford y William James, Madrid: Tecnos, 2003.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1983.
- Gellner, Ernest. *Posmodernismo, razón y religión*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- Gómez, Carlos Miguel. *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Würzburg: Echter, 2012.
- _____. *Diálogo interreligioso: el problema de su base común*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2008.
- Griffiths, Paul. *Problems of Religious Diversity*. Oxford: Blackwell, 2001.
- Habermas, Jürgen. “Notes on a Postsecular Society”. *New perspectives quarterly* 25, no. 4 (2008): 17-29.

- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- _____. *Philosophy of Religion*, fourth edition. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- _____. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan, 1985.
- Luckmann, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Mardones, José María. *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC, 2005.
- _____. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994.
- Martin, David. "The Evangelical Upsurge and its Political Implications". En *The Desecularization of the world*, editado por Peter Berger, 38. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- McKim, Robert. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Panikkar, Raimon. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1999.
- Plantinga, Alvin. "Racionalidad y creencia religiosa". En *Creencia y racionalidad*, editado por Enrique Romerales, 243-257. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Plantinga, Alvin y Wolterstorff, Nicolas, eds. *Faith and Rationality*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ratzinger, Joseph y Habermas, Jürgen. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Romerales, Enrique. "Introducción: Teísmo y racionalidad". En *Creencia y racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*, editado por Enrique Romerales, 36-43. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Schmidt, Thomas. "Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft". En *Moderne Religion? Theologische und Religionsphilosophische*

- Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Knut Wenzel y Thomas Schmidt. Freiburg: Herder, 2009.
- Tamayo, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta, 2004.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Tschannen, Oliver. "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991): 395-415.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2011.

El diálogo entre *saber* y *creer* en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión en la actualidad*

Paulo César Nodari**

1. Introducción

Este trabajo tiene por objetivo analizar las transformaciones que el lugar, el papel y la función de la religión han sufrido en la modernidad tardía. Partiendo del cambio de conciencia respecto de lo religioso, señalado por Jürgen Habermas en sus últimos textos, así como de la filosofía de la religión de Kant, nuestra reflexión se desarrollará en tres momentos conectados entre sí. En la primera parte nos ocuparemos de la distinción entre *saber* (*wissen*) y *creer* (*glauben*). En esta sección exploraremos primero, a la luz de la herencia kantiana, la tesis según la cual la razón teórica no puede conocer a Dios, sino solamente pensarlo; recayendo esta tarea principalmente en la razón práctica. Luego, procuraremos mostrar que en las sociedades democráticas, secularizadas y posmetafísicas, la religión no puede ser considerada

* Este artículo fue escrito originalmente en portugués con el título: “Religião em Habermas e a possibilidade de diálogo entre saber e acreditar”. Traducción al español de Elsa Mónica Bonito Basso, profesora de la Universidade de Caxias do Sul, a quien el autor expresa su agradecimiento. Revisión de la traducción por Carlos Miguel Gómez.

** Doctor en filosofía y profesor del programa de posgrado en Filosofía de la Universidade de Caxias do Sul (UCS), Brasil.

más como una instancia de la razón humana ligada a una pretensión de verdad absoluta tal que la vuelve incapaz de dialogar.

En la segunda parte nos ocuparemos del así denominado retorno de lo sagrado. A partir de la lectura de Habermas al respecto de la pérdida del lugar central de la religión en las sociedades democráticas secularizadas, intentaremos investigar las razones subyacentes a la fuerte tendencia de retorno de lo sagrado en el período secular posmetafísico. Procuraremos mostrar que la tesis, tan querida por el positivismo, según la cual la religión desaparecería paulatina y progresivamente con el avance de la razón ilustrada y el progreso científico, es insostenible. Finalmente, en la última parte nos ocuparemos de la posibilidad del diálogo entre creer y saber en la actualidad. Si bien la religión no puede menospreciar los avances de la razón científica y del progreso tecnológico, es necesario demostrar que saber y creer no se excluyen mutuamente, sino que, a pesar de pertenecer a áreas distintas y autónomas de la razón humana, constituyen formas complementarias que gozan de una eminente potencialidad para el diálogo.

2. *Saber (wissen) y creer (glauben)*

Habermas titula su conferencia pronunciada en el año 2001, con ocasión del recibimiento del Premio de la Paz de la Asociación Alemana de Libreros, con el título hegeliano “Glauben und Wissen” (“Creer y saber”). En esta conferencia muestra la tensión existente entre sociedad secular y religión, agravada, o mejor, puesta en el centro de las discusiones, especialmente con el acontecimiento del 11 de septiembre de 2001.¹ Aquí Habermas insiste en que la religión debe respetar

¹ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), 9. Harrington distingue tres momentos en el pensamiento de Habermas con respecto a su posición acerca de la religión y la teología: el primero, durante los años sesenta y setenta, se enmarca en la crítica marxista a las ideologías; el segundo, en los años ochenta y noventa, se caracteriza por el abordaje durkheimiano de lo sagrado y de los fundamentos de cohesión social en las sociedades tradicionales y modernas. El tercero, a partir del cambio de milenio, se caracteriza por un autodistanciamiento dramático de su perspectiva secularista anterior. Austin Harrington, “Habermas and the ‘Postsecular Society’”, *European Journal of Social Theory*, no. 10 (2007): 543-560.

los avances de las sociedades democráticas en cuestiones de vida civil y que sus posiciones deben ser justificadas con razones que no sean aceptables única y exclusivamente por los miembros de una comunidad religiosa determinada. Pero, a su vez, la sociedad secular debe respetar las tradiciones religiosas, y no puede negar el importante papel ejercido por la religión en tanto que fuente creadora y articuladora de sentido. Lo que se espera, por tanto, es que ambas partes asuman cada una recíprocamente la perspectiva de la otra.

En el capítulo octavo del texto de 2005, “Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze”,² Habermas se ocupa ampliamente de cuestiones vinculadas a la relación entre la religión y la sociedad secularizada. Su punto de partida es Kant, quien, para Habermas, establece de manera definitiva las fronteras entre fe y saber, de donde emerge la filosofía de la religión moderna. Según Habermas:

La helenización del cristianismo no fue un proceso unilateral. Se realizó también por la vía de una apropiación y aprovechamiento teológico de la filosofía griega. A lo largo de la Edad Media europea, la filosofía fue la sierva de la teología. La razón natural tenía su justificación como contrapartida de la revelación. El discurso acerca de la relación entre fe y saber sólo salió del recinto sacerdotal con ese giro antropológico que introdujo el humanismo en los albores de la Edad Moderna. Después de que el saber acerca del mundo se autonomizase y ya no necesitase justificarse como saber laico, la carga de la prueba se invirtió: se citó a la religión a comparecer ante los límites de la razón. En ese momento nació la filosofía de la religión. La autocrítica kantiana de la razón se orienta en ambas direcciones: apunta a situar la razón teórica

² Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005). Traducción al español: *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006). El título del capítulo octavo es “Die Grenze Zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie” (“El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant”).

frente a la tradición metafísica, y por otro lado a situar la razón práctica en relación con la doctrina cristiana. El pensamiento filosófico surge de la autorreflexión trascendental como pensamiento postmetafísico y como pensamiento postcristiano –lo que no significa anticristiano.³

Kant pertenece, por un lado, a la tradición en la medida en que el problema de Dios no le es indiferente y no es desterrado de su pensamiento. Pero, por otro lado, realiza una revolución en la manera de pensar a Dios. Situado en el contexto moderno, Kant contribuye a dar el paso hacia un mundo que progresivamente se torna independiente de Dios y se coloca al servicio del hombre que busca asegurar su autonomía con respecto a lo religioso.⁴ Se pasa del Dios principio y fundamento de todo a una mera idea de la razón teórica que carece de base empírica y que, por tanto, no puede ser demostrado.⁵ La religión deja de ser la fuente articuladora del sentido. De este modo, con Kant se da el paso de la representación del Dios tradicional trascendente al Dios como ideal trascendental, y de la razón teórica a la razón práctica como el lugar legítimo para pensar la cuestión de Dios.⁶ Comentando esta revolución adelantada por Kant, escribe Habermas:

³ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 217.

⁴ Juan Antonio Estrada, *Deus nas tradições filosóficas. Aporia e problemas da teologia natural* (São Paulo: Paulus, 2003), 101.

⁵ Cf. *Ibid.*, 109.

⁶ Esto puede tal vez ser expresado del modo siguiente: “Hay muchas maneras de abordar la religión kantiana, si por ello entendemos lo que Kant dice filosóficamente de Dios y de la relación que el hombre tiene con él. Es posible que en un primer momento estemos interesados por el aspecto triplemente teleológico del problema, estudiando la negativa de Kant frente a toda prueba teórica de la existencia de Dios, para después centrarnos en la función que le atribuye a la idea de Dios en su filosofía del conocimiento. Podemos, así mismo, insistir en la función moral de la referencia a Dios, y en la complementariedad entre la moralidad y la religión. Podemos, finalmente, enfatizar en el concepto de religión de la razón, detallando las consecuencias críticas que dicho concepto implica para las religiones reveladas y las instituciones eclesiásticas”. Olivier Dekens, *Comprender Kant* (São Paulo: Loyola, 2008), 119.

Una filosofía desilusionada postmetafísicamente no puede compensar esta carencia, que ya Kant percibió. Esta filosofía no dispone ya del tipo de razones que podrían situar en un lugar destacado la fuerza de motivación procedente de *una única* imagen del mundo frente a las otras; una imagen del mundo que cumpliera expectativas existenciales, orientase de manera vinculante una vida en su totalidad, o incluso dispensase consuelo.⁷

De este modo, Kant se constituye en un divisor de aguas, no solo en la historia del pensamiento filosófico moderno, sino de todo pensamiento filosófico de la cultura occidental. La transformación iniciada por él ha sido célebremente denominada como una revolución copernicana, pues del mismo modo como Copérnico invirtió la relación entre los astros y sus espectadores humanos,⁸ Kant invirtió la relación entre los objetos y los sujetos del conocimiento, afectando particularmente a la metafísica.⁹ En la *Crítica de la razón pura* busca trazar los límites del conocimiento humano, de modo que la razón especulativa no sobrepase el borde del conocimiento posible.¹⁰ El conocimiento especulativo de la razón se restringe exclusivamente a los meros objetos de la experiencia.¹¹ Sin embargo, en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant reconoce la tendencia de la razón a ir más allá de los límites de la experiencia, pues aunque la razón no puede conocer las cosas en sí mismas, puede pensarlas sin caer en contradicción consigo misma.

Ahora bien, gracias a la demarcación exacta de los límites del uso especulativo de la razón se inaugura la reflexión sobre el uso de la razón pura con vistas al ámbito práctico. Esto solo es posible des-

⁷ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 245, ZNR, 248.

⁸ Kant, *KrV*, BXVI-BVIII. Versión en castellano: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducida por Pedro Rivas (España: Taurus, 2005).

⁹ *Ibid.*, BXVI.

¹⁰ *Ibid.*, B22.

¹¹ *Ibid.*, BXXVI.

pués de haber mostrado, a partir de las distinciones entre conocer y pensar, fenómeno y cosa en sí, mundo sensible y mundo inteligible, que entre causalidad de la libertad y causalidad de la naturaleza no hay ninguna contradicción; así como después de haber expulsado de la razón especulativa la pretensión de formar visiones trascendentes de los conceptos de la razón, a saber, Dios, libertad e inmortalidad del alma.¹² En este empeño, dice Kant: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”.¹³ Para Vaz, esto indica la necesidad de suprimir toda forma de dogmatismo y asegurar un fundamento racional sólido para la fe. Esta es comprendida como la necesidad inherente a la razón, en tanto que razón práctica, de admitir la realidad de la libertad, del alma inmortal y de Dios.¹⁴ Así, dado que el fin último de la razón pura —lo alcance o no—, con respecto al cual todas las otras cuestiones solo poseen valor de medios,¹⁵ confluye en estos tres objetos (la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios),¹⁶ cuya importancia es central para el ámbito de lo práctico,¹⁷ es necesario que la crítica de la razón especulativa termine por buscar obligatoriamente otro camino para asegurar racionalmente el uso de la razón práctica, distinto al de la ética tradicional fundaba en la metafísica dogmática.

Esto permite percibir la importancia del significado y del lugar de la fe racional en el proyecto filosófico crítico de Kant. En la *Crítica de la razón práctica* los postulados son pensados no como objetos del conocimiento teórico, sino como objetos de la fe racional práctica pura. De lo suprasensible, de acuerdo con Kant, no se tiene ningún conocimiento teórico. Sin embargo, la razón práctica exige no solo creer en Dios y en la inmortalidad del alma, sino también admitir lo

¹² Ibid., BXIX-XXX.

¹³ Ibid., BXXX. Citamos de acuerdo con la traducción de Pedro Ribas, 27.

¹⁴ Cf. Henrique Cláudio de Lima, Vaz. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I* (São Paulo: Loyola, 1999), 330.

¹⁵ Kant, *KrV*, A797-798/B825-826; A473/B501-502.

¹⁶ Ibid., A798/B825.

¹⁷ Ibid., A800-801/B828-829.

suprasensible no como objeto de la experiencia, a semejanza de los objetos del conocimiento, sino como complementación del saber y de la representación de la relación entre moralidad y felicidad. Por eso, entre saber y creer no hay conflicto,¹⁸ pues mientras que el saber se constituye en el mundo de la experiencia, o sea, del fenómeno, el creer se relaciona con algo más allá de la experiencia y de las formas de la misma. En efecto, esta fe racional es una necesidad de la razón.¹⁹

Recordemos el fragmento del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* al que nos referimos arriba: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad”.²⁰ Aunque la razón teórica no pueda ofrecernos el conocimiento de Dios ni aportar las pruebas de su existencia, consideraciones prácticas pueden justificar la creencia.²¹ Si bien en la *Crítica de la razón pura* queda claro que la vía especulativa para la demostración de la existencia de Dios no es posible, esto no obstruye el camino a través de la vía práctica. La dimensión moral abre, por consiguiente, otra vía en la cual reaparece Dios. Para Kant, en la dimensión especulativa, la idea de Dios es necesaria y naturalmente postulada por la razón. A pesar de ser incognoscible e indemostrable, la idea de Dios puede ser pensada sin contradicción. Los postulados de la razón práctica corresponden a las ideas de la razón teórica, a saber, Dios, inmortalidad y libertad o, respectivamente, Dios, alma y mundo. Según la *Crítica de la razón*

¹⁸ Para Beck no hay una contradicción entre razón y fe porque: a) hay apenas una razón con dos intereses, no dos razones con intereses opuestos; b) la razón práctica no necesita ir en contra de todo aquello que la razón teórica ha establecido o puede establecer. Cf. Lewis White Beck, *A commentary on Kant's Critique of practical reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 249.

¹⁹ Cf. Rudolph Eisler, *Kant-Lexikon*. 4. Aufl. (Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1994), 205.

²⁰ Kant, *KrV*, BXXX. Citamos de acuerdo con la traducción de Pedro Ribas, 27.

²¹ Cf. Allen Wood, *Kant*. (Porto Alegre: Artmed, 2008), 214.

pura, aunque tales ideas no sean cognoscibles, precisan ser pensadas. No tienen una función constitutiva, sino regulativa. En este sentido, esas ideas adquieren un nuevo *status* en la *Crítica de la razón práctica* pues, bajo el aspecto práctico, lo que era transcendente para la razón especulativa es inmanente en la práctica. En palabras de Kant:

[Estas ideas] aquí se tornan *inmanentes* y *constitutivas*, al ser fundamentos de posibilidad para *realizar el objeto necesario* de la razón práctica pura (el sumo bien), mientras que sin esto suponen principios *transcendentes* y simplemente *regulativos* de la razón especulativa, que no le proponen a ésta admitir un nuevo objeto por encima de la experiencia, sino tan sólo aproximarse a la totalidad de su uso en la experiencia.²²

Para Kant saber significa adquirir un conocimiento científico que es siempre empírico en tanto que la ciencia se limita a la experiencia. En este sentido, la metafísica no es posible como ciencia y por tanto las ideas de Dios, inmortalidad y libertad no pueden ser conocidas, sino solamente pensadas. Pero la diferencia entre conocer y pensar indica que el ser humano no es simplemente un ser teóricamente conocedor, sino también un agente moral.²³ Así, en la *Crítica de la razón pura*, después de haber demostrado la imposibilidad de la razón teórica de conocer a Dios, la inmortalidad y la libertad —las tres ideas de la razón especulativa, denominadas transcendentales—, se muestra que, no obstante, estas pueden ser pensadas sin que la razón caiga en contradicción consigo misma. Por eso, en el canon de la razón pura, a pesar de que la razón teórica fracase al querer mostrar la posibilidad de su conocimiento, según Kant, quedan motivos de ánimo y de alegría que deben ser satisfechos en lo que respecta a la prueba

²² Kant, *KpV*, A244. Edición castellana: *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto Aramayo (Madrid: Alianza, 2007), 256.

²³ Cf. Emerich Coreth und Harald Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhundert*. 3. Aufl. (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000), 211.

de la existencia de Dios y de la vida futura. No se trata, sin embargo, de una certeza lógica, sino solamente de una certeza moral.²⁴ Esta fe moral no significa más que la posibilidad de obedecer la ley moral. La fe racional se identifica con el actuar moral racional.²⁵ No se trata de una fe religiosa, sino de la fe de la razón práctica pura.²⁶ La fe racional, que consiste en una necesidad de la razón en su intención práctica, podría, entonces, ser llamada un postulado de la razón. Se trata, en otras palabras, de mostrar cómo la necesidad de la razón conduce a la fe racional en el sentido de que el interés de la razón no consiste en trascender cognoscitivamente los fenómenos, sino en asegurar su propia autonomía y con ella la de la ciencia y la moral.

Es importante resaltar este nuevo sentido dado a la fe por Kant. En la introducción a la *Lógica*, Kant dice que los asuntos de la fe no son ni objetos de conocimiento empírico ni tampoco de conocimiento de la razón teórica. Estos asuntos no pueden, entonces, pasar jamás al conocimiento teórico, en tanto que representan apenas una presuposición pura de la razón con propósito subjetivo, es decir, con propósito práctico.²⁷ De este modo, dado que los tres artículos de la profesión de la razón práctica pura no pueden ser conocidos, pueden ser considerados artículos de fe racional en el sentido práctico-moral. Más exactamente, según la *Crítica de la razón práctica*, la fe racional es una necesidad de la razón, y su única fuente es la razón pura, tanto en su uso teórico como práctico.²⁸

Hay que notar aquí uno de los efectos de la concepción moral de Kant. La moral conduce a la religión y no al contrario. Kant no

²⁴ Kant, *KrV*, A828/B856.

²⁵ “Der praktische Glaube ist aber nicht beliebige Willkür, sondern als Vernunftglaube vernünftiger Glaube, wie sittliches Handeln, auf dem er beruht, vernünftig ist”. Coreth und Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhundert*, 212.

²⁶ Cf. Kant, *KpV*, A263.

²⁷ Kant, *Lógica* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992), A101-A107.

²⁸ Kant, *KpV*, A227. Según Delbos, la idea del Sumo Bien conduce a la religión. En este sentido, es interesante leer la obra sobre religión en Kant y percibir cómo la moral alcanza la religión, mas no debe jamás fundarse sobre ella. Cf. Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris: PUF, 1969), 392.

acepta la tesis de que la moral precisa de la religión para fundamentar sus leyes incondicionales, dado que la moral se basta a sí misma en virtud de la razón práctica pura: “La Moral, en tanto que fundada en el concepto del hombre como un ser libre que, justamente por eso, se vincula a sí mismo por la razón a leyes incondicionadas, no precisa ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer su deber, ni de otro móvil diferente a la propia ley para observarlo”.²⁹ La ley moral conduce a la religión mediante la idea del Sumo Bien, que es el objeto último de la razón práctica pura.³⁰ “La religión y la teología son necesarias por causa de la moral: pero es también a causa de la moral que es preciso reducirlas a su núcleo racional, a fin de asegurar un máximo de eficacia a la ley moral”.³¹ En efecto, si por un lado, “(...) la Moral no necesita, en pro de sí misma, de ninguna representación de fin que tuviese que preceder a la determinación de la voluntad (...)”,³² y por otro, no puede ser indiferente a la razón para responder a la cuestión del actuar recto (*Rechtes handeln*),³³ entonces el Sumo Bien, que es posibilitado y derivado mediante la idea de un Creador Santo —Dios, una voluntad moralmente perfecta, esto es, santa, buena y omnipotente— es el objeto supremo de toda la conducta del ser humano.³⁴ De este modo, la ley moral debe fomentar y proponer a los seres racionales el Sumo Bien como objeto de todo su esfuerzo, al cual se ha de llegar mediante la conformidad de su voluntad con la de un autor del mundo, santo y bueno.³⁵ El Sumo Bien debe hacer posible en cada ser humano la disposición progresiva a la santidad y a la felicidad, posibles y necesarias ya en esta vida, pero alcanzables

²⁹ Cf. Kant, *Rel*, B XIII. Versión castellana: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traductor Felipe Martínez Marzoa (Madrid: Alianza, 2007).

³⁰ Kant, *KpV*, A233.

³¹ Dekens, *Comprender Kant* (São Paulo: Loupla, 2008), 130.

³² Cf. Kant, *Rel*, BAV-VI.

³³ Kant, *Rel*, BAVII.

³⁴ Kant, *KpV*, VA233.

³⁵ *Ibid.*, A233.

plenamente solo en la eternidad, lo cual las transforma en objetos de esperanza filosóficamente fundamentados.³⁶

Con esto, Kant parece demostrar que el acceso racional a Dios no se da más por la vía de la razón teórica, pero sí por la de la razón práctica. Se trata, en una palabra, de la prueba moral de la existencia de Dios (como idea necesaria). Y esta concepción, según Sala, es típica del Siglo de las Luces: la idea de que Dios no es más que un mero gobernante moral del mundo. “Si Dios sólo se manifiesta por la vía de la constitución moral del hombre, entonces, el concepto de Dios es originaria y esencialmente un concepto moral: el auténtico concepto de Dios no se gana, a partir de la *physis*, a través de la razón especulativa, sino a partir de la determinación moral del hombre”.³⁷ Y tal concepción de Dios, en la interpretación de Kant, implicaría, por un lado, un consciente distanciamiento de las enseñanzas y dogmas de las Iglesias; y, por otro, el reconocimiento de que Dios uniría a todos los hombres más allá de las fronteras de las diversas religiones y confesiones en la verdadera religión de la buena conducta de acuerdo con la ley moral. Para Kant, la religión debe ser muy diferente de la religión tradicional. En este sentido, se reduciría a una moralidad entre los hombres y sería, en último análisis, puramente inmanente:

La verdadera religión consiste en ver todos los deberes humanos (que nos fueron dados por nuestra propia razón autónoma) como siendo también legislados por la voluntad racional de un ser supremamente real o Dios. La fe moral consiste en concordar con la idea de que Dios regula el mundo de forma sabia y benéfica bajo las mismas leyes morales.³⁸

³⁶ Ibid., A232.

³⁷ Giovanni Sala B., “A questão de Deus nos escritos de Kant”, en *O Deus dos filósofos modernos*, coords. Manfredo Araújo de Oliveira y Custódio Almeida (Petrópolis: Vozes, 2002), 175.

³⁸ Wood, *Kant*, 219.

Kant pretendió, pues, aclarar la relación entre razón teórica y razón práctica, buscando limitar las pretensiones de la razón teórica con respecto al conocimiento metafísico y a las certezas de la fe religiosa. Tales límites, con algunos matices, pueden servir aún en nuestros días para el diálogo y la interrelación entre fe y saber.³⁹ Con la diferenciación entre fe y saber que rompe la pretensión totalizadora del conocimiento metafísico, Kant afirma el derrocamiento de la religión como fuente articuladora de sentido, la primacía de la razón práctica con relación a la teórica y la imposibilidad del conocimiento de Dios y de las certezas de la fe religiosa.⁴⁰ Para Habermas, la ruptura llevada a cabo con éxito por Kant entre saber y creer hace que la diferenciación entre ciencia y religión no pueda ser pasada por alto. Pero antes que una oposición radical, esta distinción hace posible una interrelación fructífera entre fe y razón. Si bien la filosofía no puede ya adoptar algo distinto a una especie de ateísmo (o al menos agnosticismo) metodológico, tiene que ser capaz de escuchar a la religión y estar lista a aprender de ella. En palabras de Habermas:

En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de la fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas. Los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe.⁴¹

3. ¿Retorno de lo sagrado?

Para Habermas solo es posible pensar la religión bajo las condiciones de la secularización del saber, la neutralización del poder del Estado

³⁹ Habermas, *ZNR*, 252.

⁴⁰ *Ibid.*, 253.

⁴¹ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 151, *ZNR*, 149.

y la libertad religiosa.⁴² En las sociedades democráticas liberales la religión no puede pretender ser más la fuente única y privilegiada del sentido. No obstante, existe una especie de secularización de la secularización en la sociedad postsecular (*Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft*).⁴³ Esto significa que en una sociedad postsecular⁴⁴ no es posible ni *hacer de cuenta* que la religión no existe, ni ignorar los cuestionamientos y problemas que la modernidad presenta a las tradiciones religiosas. Sobre el adjetivo “postsecular” afirma Habermas en *Entre naturalismo y religión*:

Con esta expresión no se alude sólo al hecho de que la religión se afirma en un contexto crecientemente secular y que la sociedad cuenta de una manera indefinida con la pervivencia de las comunidades religiosas. La expresión ‘postsecular’ tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables. En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una perspectiva normativa

⁴² Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller (Freiburg im Breisgau: Herder, 2005), 34.

⁴³ Habermas, *GW*, 12. En una entrevista de Eduardo Mendieta del 2010, Habermas afirma que la expresión “postsecular” es un predicado sociológico y no genealógico. Con esta expresión pretende describir la sociedad moderna marcada eminentemente por la diversidad religiosa. Cf. Habermas, “Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?”, *Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft*. *DZ Phil*, Akademie Verlag, 58 (2010-1): 6.

⁴⁴ “Con el término ‘sociedad postsecular’ Habermas designa nuestra sociedad occidental, caracterizada por una relación ambivalente con la religión. De un lado, nuestras instituciones fueron sometidas en los dos últimos siglos a un proceso lento y profundo de racionalización y secularización: la esfera pública fue laicizada, Dios y la religión ya no sirven como referentes válidos para justificar las decisiones políticas y jurídicas, ni para fundamentar los discursos científicos; de otro lado, la fe religiosa no ha dejado por eso de impregnar fuertemente la vida social. En consecuencia, Habermas constata que el proceso de secularización no se encuentra simplemente inacabado, sino que más bien es de suyo interminable. Comprender esta ambivalencia lleva a considerar el lugar de la religión en la esfera social y a reflexionar sobre los medios de contrarrestar las tendencias de desencanto de nuestra sociedad laica y materialista, la cual lleva en sí los gérmenes del fundamentalismo”. Alexandre Dupeyrix, *Comprender Habermas* (São Paulo: Loyola, 2012), 220.

que tiene consecuencia para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes con los ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que la ‘modernización de la conciencia pública’ abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos.⁴⁵

En ese mismo texto Habermas destaca el impacto del proceso gradual y ascensional de la globalización. Si en el así llamado período prepolítico, la religión ejercía una fuerte influencia de movilización y motivación para la cohesión social y la solidaridad entre los ciudadanos, ahora, en las actuales sociedades democráticas liberales, se sienten indicios de desmoronamiento de la solidaridad ciudadana así como cierta tendencia hacia la cierta despolitización de los ciudadanos,⁴⁶ provocada en parte por la esperanza en la fuerza de configuración política de la sociedad internacional.⁴⁷ Sin embargo, no es posible pensar nostálgicamente que el camino sea el regreso a la situación anterior, que la religión deba volver a llenar el vacío motivacional que generó el proceso de secularización por el cual pasó la sociedad moderna. Por eso, ante el retorno de lo religioso que se percibe en los tiempos actuales, el cual no se deja aquietar ni acallar, es preciso preguntaren qué sentido se da y cómo es posible comprender este retorno. ¿Por qué vuelve ahora la religión a la discusión y a la esfera pública, luego de todos los cuestionamientos y críticas que ha recibido desde la Ilustración?

Extrapolando el pensamiento de Habermas, es decir, reflexionando con Habermas más allá de él, quisiéramos ahora aportar algunas

⁴⁵ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 117, ZNR, 116.

⁴⁶ Cf. Alessandro Pinzani, *Habermas* (Porto Alegre: Artmed, 2009), 121.

⁴⁷ Cf. Habermas, ZNR, 112.

consideraciones que pueden ayudarnos a construir una respuesta a estas preguntas. Lo primero que quisiéramos señalar es la necesidad de tomar conciencia de que el mundo se encuentra en un proceso de cambio radical que involucra procesos de transformación social, económica y política, acompañados y en buena medida sustentados por una gran transformación ético-cultural. Este cambio implica una ruptura con el mundo de la así denominada Era Industrial. Entre los síntomas que manifiestan más claramente esta ruptura radical, encontramos: el desarrollo de un nuevo modo de producción y la aparición de un nuevo modo de consumo; el advenimiento de una crisis ambiental jamás imaginada; el establecimiento de un nuevo modo de relación entre las personas; el crecimiento abismal de la asimetría entre pobres y ricos; la profundización de la crisis de las instituciones clásicas (Estado, Iglesia, sindicatos, escuela, familia, etc.); y el tan ambiguo y ampliamente discutido proceso de globalización que, como ha solido indicarse, con los avances de la ciencia y de la tecnología está transformando al mundo en una aldea global y afecta a la población total del planeta de modo ineludible.⁴⁸

Una de las transformaciones más radicales que la economía global trae consigo tiene que ver con la naturaleza del trabajo. En la Era Industrial el trabajo humano masificado coexistía con las máquinas para producir bienes y servicios básicos. En la Era del Acceso, gracias al desarrollo de programas de computadora, de la robótica, de la nanotecnología y de la biotecnología, máquinas inteligentes sustituyen rápidamente la mano de obra humana en la agricultura, en las manufacturas y en los sectores de servicios.⁴⁹ Además, la ideología de la economía del mercado es extremadamente excluyente y busca eliminar a quienes no logran seguir sus parámetros. Es necesario separar y eliminar el desecho producido por el consumo. Quien no consume

⁴⁸ Cf. Zygmunt Bauman, *Globalização: as conseqüências humanas* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999).

⁴⁹ Jeremy Rifkin, *O fim dos empregos. O contínuo crescimento do desemprego em todo o mundo* (São Paulo: M. Books, 2004), xxv.

no cuenta. Se construyen mecanismos sofisticados para garantizar y proteger el modo de vida de algunos privilegiados que se refugian en fortalezas y comunidades diseñadas para preservar sus privilegios y su estándar de vida y de consumo.⁵⁰ De este modo, surge el mundo de los excluidos: personas, naciones, hemisferios que no cuentan. El mundo de los pobres no es conformado solamente por empobrecidos, sino por aquellos que son prescindibles. Al lado del crecimiento de la producción y de la riqueza, crece la diferencia entre países pobres, entre los hemisferios norte y sur, entre las clases sociales. Y entre los que no cuentan se encuentra la naturaleza, primera víctima de la economía de rapiña.⁵¹

No se puede ignorar que tal situación exige de todos nosotros una radical revisión de nuestros esquemas intelectuales y de nuestra moral. A ese respecto, afirma Hannah Arendt: “Lo que nos ocurre en primer lugar, naturalmente, es el tremendo aumento del poder humano de destrucción, el hecho de que somos capaces de destruir toda la vida orgánica de la Tierra y de que, algún día, probablemente seremos capaces de destruir la propia Tierra”.⁵² En efecto, con la crisis ecológica, el problema actual más grande de la humanidad, alcanzamos por primera vez en la historia la posibilidad inminente de autodestrucción de la vida humana. Mientras el progreso civilizatorio generó un desarrollo técnico-científico jamás imaginado, su contraparte ha sido una amenaza constante de muerte.⁵³ El surgimiento de este tipo de problemas planetarios lleva, inevitablemente, a una reestructuración del campo del saber. En la economía, en la demografía, en la

⁵⁰ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998), 24.

⁵¹ Cf. Agenor Brighenti, *A Igreja perplexa: as novas perguntas, novas respostas* (São Paulo: Paulinas, 2004), 72.

⁵² Hannah Arendt, *A condição humana* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004), 281.

⁵³ Cf. Karl-Otto Apel, “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia” en *Estudios éticos*, Karl-Otto Apel (Barcelona: Alfa, 1986), 105-173.

ecología, en las geociencias, estamos teniendo que aprender a pensar globalmente. Esto significa, de un lado, pensar más allá de los niveles nacionales y regionales; y, del otro, desarrollar una sensibilidad ante la complejidad de la realidad que se impone a nuestro entendimiento. El axioma básico de la complejidad del mundo en el que vivimos enuncia que las diversas partes del mundo están ligadas por una interdependencia fundamental. Consecuentemente, la principal característica de la crisis que se hace cada día más evidente consiste en que se trata de una crisis a nivel planetario. Por eso, el cambio radical para el que es preciso prepararse no se restringirá a la historia local, sino que, por el contrario, abarcará a la humanidad en su conjunto.

Siendo así, para pensar el mundo, en su globalidad y complejidad, para hacer inteligible la problemática mundial, es urgente abatir las barreras académicas restrictivas y cerradas, y tomar una posición firme en la encrucijada de las disciplinas, de las ciencias, de las instituciones y de las naciones. Una grandiosa aventura del espíritu interdisciplinario está no solo comenzando, sino ya desarrollándose. Todos somos convocados a asumir una responsabilidad de amplitud sin precedentes. Necesitamos comportarnos, de ahora en adelante, como ciudadanos del mundo.⁵⁴ En consecuencia, aunque la globalización haya hasta ahora asumido un sesgo preponderantemente económico,⁵⁵ implica una dimensión ética inevitable. La emergencia de una conciencia planetaria y la experiencia misma de vivir en un mundo que paulatina y progresivamente se va interconectando hacen patente un desafío común: el compromiso con la vida humana y con la vida de todos los

⁵⁴ Cf. Adela Cortina, *Cidadãos do mundo. Para uma teoria da cidadania* (São Paulo: Loyola, 2005).

⁵⁵ “El capitalismo global no alivia la pobreza ni la exclusión social, sino todo lo contrario, los agrava. El acuerdo de Washington no tuvo en cuenta esos efectos ya que los empresarios economistas siempre excluirán de sus modelos el análisis de los costos sociales de la actividad económica. Del mismo modo, la mayor parte de los economistas más convencionales ignoran el costo ambiental de la nueva economía –o el aumento acelerado de la destrucción del medio ambiente en todo el mundo, que es tan grave como, sino más grave, que los efectos sociales”. Fritjof Carpa, *As conexões ocultas. Ciência para uma vida sustentável* (São Paulo: Cultrix, 2005), 156.

seres vivos. “El hombre precisa tomar conciencia de que el ejercicio del dominio sobre la naturaleza no es incondicional, sino que tiene límites. La explotación irresponsable de los recursos de la naturaleza podrá transformar la propia casa en un ambiente amenazador. La manipulación tecnológica tiene límites”.⁵⁶

¿Cómo se relaciona este panorama actual con el retorno de lo sagrado? En primer lugar, hay que señalar que tal retorno no se da en los tiempos actuales de forma cartesianamente bien organizada y sistemáticamente bien articulada. Por el contrario, ocurre de manera sintomática y heterogénea, en la medida en que viene en una especie de isonomía axiomática: no hay criterios reconocidos y aceptados por todos para valorar lo que vendría a ser más o menos importante en la constitución de lo sagrado. No obstante, este retorno presenta simultáneamente cierta homogeneidad con respecto a aquello que se identifica como lo fundamental en la experiencia de lo sagrado. Se trata de los *efectos* de la actuación de lo sagrado para la búsqueda de una vida mejor, más exitosa en tanto divinización de lo inmanente. Aun después de que los avances de la ciencia y de la tecnología transformaron al mundo en una aldea global, permanece la idea (todavía con influencia y resquicios del cientificismo) según la cual la ciencia y la tecnología podrían llevar a la humanidad a una especie de reino terrestre de gran prosperidad y ociosidad. En este sentido, se continúa insistiendo en la tentativa de encontrar sentido en lo inmanente, eliminando la relación del ser humano con el Dios trascendente, pues las manifestaciones fenoménicas son valoradas como si se bastasen a sí mismas, sin referencia a un fundamento último.

A partir de las críticas a la religión realizadas no solo por los maestros de la sospecha —Marx, Freud y Nietzsche—, sino también por otras corrientes de pensamiento como el nihilismo y el positivismo, se podría pensar que la religión en la sociedad secularizada perdería absolutamente su lugar y su importancia. No obstante, el actual movimiento de retorno de lo sagrado parece desmentir tales

⁵⁶ Urbano Zilles, *Desafios atuais para a teologia* (São Paulo: Cultrix, 2011), 37.

presuposiciones. Aun después de todas las críticas a la religión, la dimensión religiosa vuelve con mucha fuerza. Esta vuelta de lo sagrado, no obstante, no se da en los moldes tradicionales. Por el contrario, este movimiento viene revestido de muchos aspectos nuevos, aunque típicos de la sociedad secularizada. En este sentido, no significa la vuelta a la antigua tradición, ni un retorno a la religión como única fuente articuladora de sentido, ni tampoco un movimiento exento de dificultades y complejidades. Antes bien, debe comprenderse como parte de lo que se puede denominar el “fin de las identidades religiosas heredadas”.⁵⁷ Lo religioso que retorna es algo así como una religión sin-religión, una religión sin institución determinada por nuevas formas de simbolización y de racionalidad fijadas por lo digital.⁵⁸ La característica central de la simbolización digital es la formación de “bricolajes de creencias” y la fluidez en el tránsito religioso. Cada uno va constituyendo su sistema de creencias de acuerdo con su propio gusto, dando por terminada la forma tradicional de vivir la religión como algo heredado. En palabras de Hervieu-Léger, “diferentemente de lo que nos dicen, no es la diferencia con relación a la creencia lo que caracteriza a nuestras sociedades. Es el hecho de que la creencia escapa totalmente al control de las grandes iglesias e instituciones religiosas”.⁵⁹

La condición de posibilidad de este tipo de religiosidad, en la que se mezclan elementos tradicionales y novedosos, tiene sin duda que ver con la transformación del mundo, gracias a las nuevas y avanzadas tecnologías, en una aldea digital y una red de interconexiones. Es posible recibir y tener acceso a información en tiempo real de cualquier lugar, por distante que sea. De este modo, la tecnología adquiere una especie de aura luminosa, relacionada íntimamente con la autonomía

⁵⁷ Cf. Danièle Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento* (Petrópolis: Vozes, 2008), 57-80.

⁵⁸ Cf. Carlos Mendonza-Álvarez, *O Deus escondido da pós-modernidade. Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-modern* (São Paulo: Realizações Editora, 2011), 180, 61.

⁵⁹ Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido*, 41.

y la libertad del ser humano. Representa una forma de la victoria del espíritu sobre la materia,⁶⁰ que inaugura el ciberespacio como la nueva dimensión de comunicación abierta por la interconexión mundial de las computadoras y de las memorias informáticas.⁶¹ En este nuevo espacio de comunicación aparece el gran supermercado de lo religioso en el que se ofertan una gran variedad de productos, destinados eminentemente al apaciguamiento y la homogeneización.⁶² De ese modo, mientras que anteriormente lo religioso atraía al ser humano presentándosele como una brújula que apuntaba hacia una única dirección, hacia el Ser como la fuente de sentido total, ahora funciona como una especie de radar, cuya apertura es indiscriminada. En palabras de Spadaro, “el hombre hoy, más que buscar señales, está habituado a intentar estar cada vez más disponible para recibirlas sin buscarlas”.⁶³

Esta nueva realidad conectiva transforma radicalmente la búsqueda del sentido. En primer lugar, internet permite el vínculo directo con distintos centros de información, sobrepasando toda forma de mediación visible. Esto genera una nueva mentalidad de la relación entre el centro y cualquier punto de periferia y mediación. En segundo lugar, surge la cuestión del reconocimiento de la autoridad jerárquica. La red, por su naturaleza, se vincula a relaciones horizontales, ocasionando no necesariamente la desaparición, sino el ocultamiento de las formas verticales de autoridad. Utilizando una metáfora de Spadaro, si la vivencia religiosa de épocas anteriores puede compararse con la construcción de una catedral, en la que cada cual ocupa un lugar definido jerárquicamente, la construcción de lo religioso hoy se asemeja al desarrollo de un *software* basado en un sistema abierto, descentralizado y sin una subdivisión rígida de tareas.⁶⁴ En tercer lugar, se refuerza

⁶⁰ Cf. Antonio Spadaro, *Ciberteología. Pensar o cristianismo nos tempos da rede* (São Paulo: Paulinas, 2012), 25.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, 29.

⁶² Cf. *Ibid.*, 48.

⁶³ *Ibid.*, 49.

⁶⁴ *Ibid.*, 103.

el hábito de prescindir de lo trascendente: se ha debilitado la capacidad de referirse a una realidad y a una alteridad que nos supera, en favor de la nivelación del contacto directo y de la autorreferencialidad.⁶⁵

Otra pista importante sobre el significado del retorno de lo sagrado puede encontrarse en la llamada *Revolución del amor*. Este es el título de un libro reciente de Luc Ferry que explora la espiritualidad laica usando conceptos y términos de la teología católica.⁶⁶ Según este autor, la espiritualidad laica se basa en el amor, un concepto eminentemente relacionado con lo sagrado. Sin embargo, lo sagrado no tiene aquí un sentido religioso, sino ideológico y filosófico. Según él, es aquello por lo cual vale la pena sacrificarse, es decir, arriesgar la vida.⁶⁷ Hay tres principios fundamentales que componen la espiritualidad laica: a) *vivir con lucidez*, esto es, la búsqueda de una existencia humana que, reconciliada con el mundo y con la propia finitud, renuncie a los espejismos de la inmortalidad. Se trata de vivir de acuerdo con lo que se es realmente, de acuerdo con la condición humana, prefiriendo la vida humana finita a la vida infinita; b) *Vivir la serenidad de la vida presente*, superando los dos focos principales de la angustia humana, el pasado y el futuro, que nos atormentan sin cesar; c) *Vivir la vida buena*, basado en la comprensión de que el objetivo de la vida humana no es la sobrevivencia eterna, lo cual usualmente ha implicado negarse en esta vida en beneficio de la vida eterna futura. A partir de esta forma de vida inspirada en la espiritualidad del amor se quiere *salvar* a los seres humanos sin recurrir a Dios o a la fe. El lema de la revolución del amor puede ser expresado de la siguiente manera: “Sabio es aquel que consigue lamentarse un poco menos, esperar un poco menos, y amar un poco más”.⁶⁸

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 83-86.

⁶⁶ Cf. Luc Ferry, *A revolução do amor. Por uma espiritualidade laica* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2012).

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 16.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 243. (Traducción del portugués de los traductores).

En suma, en nuestros días se constata, por un lado, el debilitamiento de las religiones, especialmente de las religiones históricas y cargadas de toda una larga tradición; y, por otro, la permanencia de lo religioso transformado. Se trata de un movimiento dialéctico entre la humanización de lo divino y la divinización de lo humano.⁶⁹ En consecuencia, parecería que la única alternativa que le queda a lo religioso en la situación presente consiste en la valorización del humanismo del hombre-Dios. Para Ferry y Gauchet, la religión no es una “disposición natural” de lo humano en general, en el sentido que Kant le daba a esa expresión: no es una disposición metafísica del hombre. La religión no está inscrita desde siempre y para siempre en la configuración esencial del ser humano. La religión, al contrario, tiene un inicio y un fin. Pertenece a un período particular de la historia y a la organización social de los seres humanos.⁷⁰

Desde otra perspectiva, según Vattimo, en el Seminario de Capri, el retorno de lo religioso está vinculado, por una parte, a la preeminencia de riesgos globales que nos parecen inéditos y carecen de precedentes en la historia de la humanidad;⁷¹ y por otra, por lo menos en las sociedades más avanzadas, a la pérdida del sentido de la existencia. Este estaría ligado al tedio que parece acompañar inevitablemente al mundo fundado sobre el afán del consumismo.⁷² Según él, no se trata de un retorno al fundamento en el sentido metafísico de la palabra,

⁶⁹ Cf. Luc Ferry; Marcel Gauchet, *Depois da religião. O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* (Rio de Janeiro: Difel, 2008), 17. Siguiendo a estos autores, para Luc Ferry, la época contemporánea se caracteriza por el cruce de dos procesos: por un lado, aquel que él llama la “humanización de lo divino”, es decir, el hecho de que toda la historia moderna consiste en la traducción de los contenidos teóricos y prácticos de la religión en el lenguaje del humanismo o, dicho de otra manera, en un lenguaje que es compatible con el individuo, que se convierte en el valor cardinal. Por otro lado, la “divinización de lo humano”, es decir, el hecho de que en el centro del individualismo autónomo —condición del hombre moderno— resurja la trascendencia: una trascendencia ya no vertical (entre el hombre y el más allá), sino horizontal (entre los propios hombres). Ferry; Gauchet, *Depois da religião*, 8.

⁷⁰ Cf. Ferry; Gauchet, *Depois da religião*, 22.

⁷¹ Cf. Gianni Vattimo, “O vestígio do vestígio” en *A religião: o seminário de Capri*, eds. Gianni Vattimo y Jaques Derrida (São Paulo: Estação Liberdade, 2000), 92.

⁷² Cf. *Ibid.*, 93.

sino más bien, según la expresión evangélica, de una llamada a leer las señales de los tiempos.⁷³ No se trata, pues, de un salto para atrás, como queriendo recuperar el lenguaje auténtico.⁷⁴ En todo caso, este retorno, antes que una mera brisa suave resuena como un viento impetuoso. Es preciso, por tanto, lanzarse al desafío y pensar de nuevo la religión.⁷⁵ En palabras de Eugenio Trías:

Lo cierto es que la religión surge en el horizonte y nos provoca para que la pensemos de verdad. Ya no basta preocuparse con la salud, a la manera de Voltaire, tachando a la religión de superstición. No basta apenas hablar del ‘opio del pueblo’, del ‘platonismo para el pueblo’ o del ‘porvenir de una ilusión’. Avanzamos muy poco por medio de la repetición *usque ad nauseam* de alguno de esos estribillos *ilustrados*, hijos de la filosofía de la sospecha.⁷⁶

En este sentido, el reciente libro de Charles Taylor, *Una era secular*, resulta esclarecedor. Aquí Taylor distingue entre tres sentidos de la secularización. En el primer sentido, la secularización se comprende como la separación entre Estado e Iglesia en las sociedades modernas, de modo que, libre de esta conexión, la religión se transforma en una cuestión privada. En el segundo sentido, la secularización consiste en el abandono de convicciones y prácticas religiosas, en el hecho de que las personas se alejen de Dios y no participen más de la Iglesia. Y en el tercer sentido, que es justamente la propuesta de Taylor, la secularización significa el paso de una sociedad en que la fe en Dios es incuestionable, y de hecho, no problemática, a una en la cual la fe es entendida como una opción entre otras y, en general, no la más

⁷³ Cf. *Ibid.*, 103.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 104.

⁷⁵ Cf. Eugenio Trías, “Pensar a religião” en *A religião: o seminário de Capri*, eds. Vatimo y Derrida (São Paulo: Estação Liberdade, 2000), 117.

⁷⁶ *Ibid.*, 117.

fácil de ser abrazada.⁷⁷ La fe en Dios no es más axiomática porque existen otras innumerables alternativas, dado que la religión no es más la responsable exclusiva de la articulación del sentido de la vida. El abismo moderno entre los creyentes y los no creyentes consiste en que mientras para los primeros la vida se orienta hacia algo más allá de sí misma, los no creyentes sienten que no necesitan tal referencia a lo trascendente. Pero, además, en la modernidad existen diferentes alternativas para realizar esta referencia. De hecho, la autorreferencialidad en la búsqueda del sentido y la plenitud humana es acaso la alternativa más extendida. La plenitud se busca dentro de cada uno. Esto desemboca en la fragmentación posmoderna que rechaza toda fuente externa de poder. Los posmodernos, según Taylor, “pretenden enfatizar la naturaleza irremediable de la división, la falta de centro, la ausencia perpetua de la plenitud, lo que es, en la mejor de las hipótesis, un sueño necesario, algo que podemos tener que suponer a fin de conferir un mínimo de sentido a nuestro mundo, pero que está siempre en otro lugar y no puede, por principio, ser encontrado”.⁷⁸

El humanismo autosuficiente se vuelve una opción ampliamente disponible. Este no acepta ningún objetivo final, ni lealtad a ninguna tarea que no sea la del propio florecimiento humano.⁷⁹ Así, “una Era Secular es aquella en la cual el eclipse de todas las metas que van más allá del florecimiento humano se vuelve concebible, o mejor, se encuadra en la variedad de una vida imaginable para multitudes de personas”.⁸⁰ La secularización consiste justamente en el advenimiento de tal humanismo autosuficiente. No hay ya lugar para un reconocimiento ingenuo de lo trascendente o de las alegaciones que van más allá del florecimiento humano.⁸¹ Esta situación genera lo que Taylor denomina los malestares de la inmanencia, fruto de la modernidad,

⁷⁷ Cf. Charles Taylor, *Uma era secular* (São Leopoldo: Unisinos, 2010), 13-15.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 23.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 33.

⁸⁰ *Ibid.*, 34.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 35.

tales como la sensación de la fragilidad del sentido, el estancamiento de nuestras tentativas de solemnizar los momentos cruciales de nuestras vidas o el completo vacío de la cotidianidad.⁸²

He llamado a esto ‘malestares de la inmanencia’, pues todos reconocen que surgen en nuestro horizonte, delante de nuestra agenda, con el eclipse de la transcendencia. Pero eso no significa que la única cura para ellos sea un retorno a la transcendencia. La insatisfacción a la que dan origen puede hacer que las personas vuelvan a buscar alguna relación con lo trascendente, pero ella es sentida también por aquellos que, por un motivo o por otro, no pueden aprobar un retorno de ese tipo, o solamente en formas muy distantes de la religión establecida tradicional. Ellas también buscan soluciones o maneras de sustituir la falta, pero en la inmanencia; y, de ese modo, se multiplica la gama de nuevas posiciones. No sólo existen la fe tradicional y el cambio moderno antropocéntrico hacia un orden inmanente. La insatisfacción sentida en relación a ese orden inmanente motiva no solamente nuevas formas de religión, sino también diferentes lecturas de la inmanencia.⁸³

Luego de esta breve incursión en la complejidad en torno a la cual se inscribe el retorno de lo sagrado, nos atrevemos a afirmar que tal movimiento puede constatarse en el propio pensamiento habermasiano, en particular en su reflexión sobre la sociedad postsecular. Se trata en concreto de una nueva forma de valorar a la religión y su papel en las sociedades democráticas que pretende superar la indiferencia, el rechazo y la falta de reconocimiento que caracterizaba a la reflexión de épocas anteriores. Este cambio de perspectiva se observa también en estudios de las más diversas áreas de la ciencia, que reconocen la relevancia y el carácter imprescindible de la religión, en sus más

⁸² Cf. *Ibid.*, 369.

⁸³ *Ibid.*

diversas formas de expresión y manifestación, para la comprensión del ser humano en la sociedad postsecular. Si bien en el pensamiento de Habermas el nuevo interés por la religión implica que esta no puede comprenderse más como la instancia por excelencia capaz de conferir sentido, sino tan solo como un esfuerzo por controlar las contingencias más inquietantes⁸⁴ (se pasa de la religión del sentido a la religión del consuelo), la religión no puede ser despreciada como algo sin importancia. Según Mardones, Habermas se ve impelido a prestar atención a la religión en sus últimos escritos al tratar sobre la racionalidad, la sociedad y la modernidad,⁸⁵ así no le hubiera dado mucha importancia en un primer momento.⁸⁶ En sus primeros trabajos textos interpretaba la función de la religión como un momento en el proceso evolutivo de racionalización, el cual es en parte superado en la sociedad moderna cuando no se puede recurrir más a la religión para fundamentar el sentido último. Ya no se necesita más el pensamiento metafísico para fundamentar lo incondicional, pues el proceso dialógico y argumentativo puede, de ahora en adelante, realizar el papel de fundamentación que pertenecía a la religión.⁸⁷ Esto implica, para Mardones, una especie de promulgación de la transcendencia en el mundo.⁸⁸ Como un buen hijo de su tiempo, marcado por el espíritu del *post* (*posguerra, posmetafísica, posthumanismo, posmodernidad*), Habermas no se ocupa en sus primeros escritos de la teoría de la reli-

⁸⁴ Cf. José M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana, 1998), 34.

⁸⁵ “La modernidad es la época en la que asistimos a un descentramiento de las imágenes religiosas del mundo, es decir, a su sustitución por visiones profanas”. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, 86.

⁸⁶ “De esta manera, nuestro autor se encuentra frente a la religión en una situación hasta cierto punto paradójica: por una parte, la religión parece tener escaso interés para él, pero cuando hay que responder a los planteamientos centrales de la racionalidad, la sociedad y la modernidad en la forma de una teoría de la acción comunicativa, tiene que afrontar la cuestión de la religión. No puede transitar hacia la acción comunicativa sin una concepción de la religión, por la sencilla razón de que el fondo de la teoría de la acción comunicativa supone una teoría de la religión”. *Ibid.*, 40.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 75.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 75.

gión como tema central. Bajo la influencia de la modernidad, el tema pasó por la vía marginal. Pero esto no significa que no haya sido un tema importante y que no se lo pueda encontrar en el recorrido y en la extensión de la obra habermasiana. En general, en su obra se encuentra una tendencia a pensar nuestra época como un movimiento emancipador o de autonomía, tanto teórica como práctica, frente a la esfera religiosa.⁸⁹ La motivación histórica de tal movimiento emancipador se encuentra, según Araújo, en “la institución de un pluralismo religioso, sustentado por un pluralismo instaurado en todos los sectores de la vida social, [que] desintegró gradualmente las evidencias hasta entonces tenidas como definitivas en virtud de haber sido dictadas por instancias depuradas del control de la razón humana”.⁹⁰ Habermas en verdad no niega la función consoladora de la religión, ni su potencial de conferir sentido, pero subraya la imposibilidad de universalizar

⁸⁹ Cf. Luiz Bernardo Leite Araújo, *Religião e modernidade em Habermas* (São Paulo: Loyola, 1996), 190.

⁹⁰ Araújo, *Religião e modernidade em Habermas*, 190. (Traducción del portugués de los traductores). Con respecto a esto afirma Araújo: “No hay contradicción alguna, como bien dice Habermas con vehemencia, en afirmar al mismo tiempo la búsqueda de una verdad incondicional a partir de las premisas del pensamiento posmetafísico, más modestas que aquellas basadas en principios teleológicos fuertes, y la convicción de que los discursos religiosos conservan un potencial de significado imprescindible, todavía no plenamente explorado por la filosofía ni plenamente traducido al lenguaje de la razón pública. No se trata de tendencias divergentes en la obra de Habermas, sino más bien una postura dialéctica de cara al antiguo, pero siempre renovado problema de la relación entre religión y razón, o entre creer y saber. No hay reconciliación definitiva entre lo sagrado y lo profano, ni expropiación de una esfera por parte de la otra en la obra habermasiana de ayer o de hoy. Lo que ha ocurrido, a mi juicio, es un cambio en el tono y en el énfasis de la posición de Habermas acerca del significado y el papel de la religión en la esfera pública, al menos en su posición de la última década, basada en una mayor apertura a la inclusión de razones religiosas en el debate político, por un lado; y por el otro, en la expectativa de que es posible decodificar el potencial semántico de las doctrinas religiosas en sociedades democráticas pluralistas adaptadas a la persistencia de las comunidades religiosas en un ambiente secularizado. Habermas prefiere guardar silencio sobre los resultados que pueden esperarse de este trabajo de traducción filosófica de la herencia religiosa, reconociendo que la filosofía no puede asimilar totalmente el significado religioso, lo cual no obstante no significa que las experiencias articuladas en el lenguaje religioso sean completamente inaccesibles”. Luiz Bernardo Leite Araújo, “Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação”, en *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*, coords. Alessandro Lima, Clóvis M. de Lima y Delamar V. Dutra (Florianópolis: Nefipo, 2009), 234.

los trazos particulares de los credos religiosos,⁹¹ y afirma que la religión también se debe someter a una comprobación intersubjetiva en el ámbito del discurso argumentativo. Es en este sentido que, en la modernidad, la religión pierde su significado estructurante de la sociedad, es decir, su lugar como centro aglutinador de sentido.⁹² En palabras de Araújo:

La secularización del mundo moderno representa, por tanto, la afirmación de la autonomía creadora del hombre, el predominio de la razón antropocéntrica, provocando el doble proceso de pluralización y privatización de las creencias religiosas. En verdad, el llamado ‘desencantamiento’ del mundo es un proceso urdido en la propia esfera sagrada —y en esto se manifiesta [...] una tensión permanente en la relación entre lo religioso y las diversas esferas de la realidad profana. Sin embargo, a nuestro juicio, la tendencia actual a la oposición radical entre lo *sagrado-mítico* y lo *profano-racional* provoca un encuentro inesperado (en el mismo suelo movedizo) de los prosélitos de la *disolución de lo sagrado* en una cultura radicalmente secularizada y de los apologistas de la *revancha de lo sagrado* en un mundo totalmente agotado por el desencanto.⁹³

Otro aspecto de la revaloración de la religión en las últimas obras de Habermas tiene que ver con el reconocimiento del origen religioso de ciertas ideas y valores centrales de la sociedad secular. En este sentido, Habermas reconoce, por ejemplo, que no es posible comprender conceptos como moralidad, persona, libertad o emancipación sin apropiarnos del pensamiento judaico-cristiano. Esto no significa, sin embargo, que en su pensamiento haya una teología, a no ser algo así como una especie de teología social posreligiosa. Residuos de se-

⁹¹ Cf. *Ibid.*, 195.

⁹² Cf. *Ibid.*, 200.

⁹³ *Ibid.*, 199.

mejante teología pueden encontrarse, según Reese-Schäfer, no solo a lo largo de la obra central de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa (Theorie des kommunikativen Handelns)* —especialmente en el capítulo titulado “Verbalización de lo sagrado”—, sino también, con especial fuerza, en sus obras posteriores,⁹⁴ particularmente en la reflexión sobre la “sociedad postsecular”, cuando se revalora el significado de la presencia de la religión en la esfera pública. Por un lado, se trata de resaltar la importancia de la religión en el debate contemporáneo entre religión y política, así como de elucidar el papel de las creencias religiosas en la política democrática. Por el otro, la cuestión tiene que ver con aclarar la relación entre filosofía posmetafísica y religión, porque el pensamiento posmetafísico asume una posición agnóstica al tiempo que está dispuesto a aprender de la religión, manteniendo la distinción entre certezas de fe y pretensiones de validez contestables en el debate público.⁹⁵ Según Araújo:

Desde el punto de vista teórico, yo destacaría la defensa promovida por Habermas del ideal democrático de igualdad cívica del liberalismo político de Rawls y también los intensos debates en la actualidad acerca de la tesis weberiana del desencantamiento del mundo como resultado de un proceso universal de racionalización. Desde el punto de vista práctico, las tendencias hacia una posible instrumentalización de la naturaleza humana resultantes de los recientes avances de la biotecnología, particularmente en el campo de la ingeniería genética, y hacia un recrudescimiento de la influencia política de ortodoxias religiosas en choque con estándares occidentales de modernización social y cultural, de lo cual el atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001 por militantes islámicos fundamentalistas es un evento emblemático. Las controversias en torno al alcance de las reflexiones habermasianas

⁹⁴ Cf. Walter Reese-Schäfer, *Compreender Habermas* (Petrópolis: Vozes, 2009), 144.

⁹⁵ Cf. Araujo, *Pluralismo e justiça. Estudos sobre Habermas* (São Paulo: Loyola, 2010). 184.

para las significativas discusiones contemporáneas sobre religión y esfera pública en el panorama de la filosofía política, así como del impacto para el pensamiento posmetafísico de la interpretación de la secularización como un proceso de aprendizaje envolviendo simultáneamente las imágenes religiosas y seculares del mundo, están en marcha y tienden a intensificarse.⁹⁶

Para terminar esta sección podemos anotar algunas conclusiones. En primer lugar, principalmente a partir de 2001, Habermas escribe artículos consagrados a la cuestión religiosa y a las relaciones entre fe y razón. Su foco, sin embargo, no es tanto la religión como valor, o más precisamente como valoración articuladora y aglutinadora de sentido. No es que su pensamiento haya sufrido una conversión y un cambio de ruta, sino que, manteniéndose fiel al ideal de razón natural de los modernos y a la separación entre fe y razón, sobre la cual se funda el orden social y político, se interroga acerca de las causas del fundamentalismo y del terrorismo que parecen estar extendiéndose por todo el mundo occidental.⁹⁷ Al respecto, la cuestión es que tal vez en las sociedades modernas se ha expulsado injustificadamente a la religión de la esfera social y política. En otras palabras, “tal vez se haya subestimado el poder de persistencia de la fe religiosa, no se haya reconocido su origen y su función y se haya rehusado ver que una comprensión secular demasiado limitada podía suscitar un avivamiento de la creencia y un refortalecimiento de las sensibilidades”.⁹⁸ Esto, sin embargo, no equivale a la afirmación del retorno histórico de la religión. La vuelta de lo religioso no significa, como hemos dicho, una negación de los progresos tanto en la técnica y en la ciencia, como en la moral y en el derecho.⁹⁹ En segundo lugar, esto indica la

⁹⁶ Ibid., 183.

⁹⁷ Cf. Dupeyrix, *Comprender Habermas*, 189.

⁹⁸ Ibid., 190.

⁹⁹ Cf. Habermas, *IPR*, 4.

urgencia de reinterpretar el proceso de secularización.¹⁰⁰ Esto implica repensar el proceso que culminó con el desencantamiento social y político de los ciudadanos en las sociedades democráticas liberales, al tiempo que buscar maneras de superar el fundamentalismo, incapaz de respetar las conquistas de la razón secular. Una nueva figura de la relación entre religión y racionalidad debe surgir en la situación postsecular. Esta relación sin duda debe basarse en la valorización de la fe reflexiva, abierta al diálogo con el conocimiento científico y preparada para respetar los derechos humanos.¹⁰¹

4. La posibilidad del diálogo entre saber y creer

Luego de las consideraciones anteriores sobre la posición de Habermas en torno al problema religioso, así como sobre el movimiento de retorno de lo religioso en la sociedad postsecular, quisiéramos terminar este artículo con algunas indicaciones que pueden contribuir a pensar las posibilidades del diálogo entre creer y saber. Quisiéramos abordar la cuestión desde el punto de vista de una cierta antropología filosófica. Indagar es una actitud filosófica esencial del ser humano. Él se interroga. Está preocupado por comprender la vida, el mundo, el sentido de sus acciones, la particularidad de sus gustos, el significado de su relación consigo mismo, con el ambiente que lo rodea, con los otros y con Dios. En esa perspectiva, el ser humano tiene que ser entendido como un ser que ha de alcanzar su realización por

¹⁰⁰ Cf. Dupeyrix, *Comprender Habermas*, 194. Pinzani, al tratar el proceso de secularización, afirma: “La razón secularizada debe dejar a la religión ser religión, pero esta última no puede poner en cuestión los resultados de la ciencia, aunque falibles, y la idea de la igualdad de todos los seres humanos que excluye la discriminación contra las mujeres, miembros de otras religiones, ateos o simplemente personas que no comparten los valores y las creencias de la religión en cuestión, quienes organizan su vida con base a otros valores y otras visiones del mundo y de la vida. En suma, se trata de exigir respeto recíproco entre creyentes y personas ‘secularizadas’, por así decirlo. Esto excluye de antemano la posibilidad de que representantes de una religión apelen a la verdad absoluta de su visión del mundo para justificar cualquier tipo de discriminación contra individuos o grupos”. Pinzani, “Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos entendidos relativos a Habermas e à religião” en *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*, coords. Pinzani, de Lima y Dutra, 216.

¹⁰¹ Cf. Habermas, *IPR*, 5.

medio de la propia actividad. Esa característica tiene un significado fundamental para comprender al ser humano como un ser abierto e inacabado. En su unicidad y singularidad el ser humano no nace ya hecho. Se presenta como posibilidad de realizarse. Necesita construir y conquistar su ser. Su gran desafío es ese proceso de construcción de su ser. El ser humano es un ser ontológicamente abierto. Lo que es no está establecido de antemano, pues su primera tarea es su propia autogénesis.¹⁰² Su comportamiento no está previamente determinado a partir de los instintos. La apertura que caracteriza su vida significa que debe dar una orientación fundamental a sus impulsos. Su ser es, en primer lugar, una búsqueda de sí, frente a su curiosidad. “La humanidad como un todo alimenta una curiosidad ilimitada”.¹⁰³

Por eso, cada uno constituye esencialmente un desafío para sí mismo. La realización humana no está de antemano garantizada, sino que se encuentra sometida a situaciones determinadas en las que es puesta siempre en juego. El ser humano es, entonces, el ser de la amenaza permanente, amenaza en relación a su propio ser, que puede perderse. Está siempre determinado por la necesidad de crear las condiciones necesarias para realizarse.¹⁰⁴ Por consiguiente, el ser humano se presenta como proyecto abierto. Toda su acción constituye una prueba de esa apertura. De hecho, en todo lo que piensa, desea, quiere y realiza, siempre sobrepasa sus límites —ya alcanzados por el pensamiento, por el deseo, por la voluntad, por la acción, por el trabajo. El ser humano nunca está plenamente satisfecho consigo mismo. Como ser inquieto, se lanza siempre hacia adelante, a fin de conseguir metas cada vez más elevadas y, como tal, es visto como un ser de posibilidad. A pesar de que debe comprenderse como un ser situado en una cultura específica, en un determinado momento histórico mutable, temporal, es un ser abierto al infinito, que no es sino

¹⁰² Cf. Manfredo Araújo de Oliveira, *Ética e práxis histórica* (São Paulo: Ática, 1995), 93.

¹⁰³ Zilles, *Antropología teológica* (São Paulo: Paulus, 2011), 99.

¹⁰⁴ Cf. Oliveira, *Ética e práxis histórica*, 93.

la capacidad intrínseca al ser humano de trascender los límites de su historicidad. En palabras de Oliveira:

El hombre no es simplemente, se prueba a sí mismo como tarea. Solo es cuando creativamente descubre la forma de su ser. Surge ahí la tensión ontológica que caracteriza el ser del hombre: por un lado, como ser de la mediación, de la capacidad de distanciamiento de la inmediatez, de la posibilidad de transcendencia sobre cualquier facticidad, es la pura posibilidad, la pura negatividad, la fuerza de disolución de cualquier facticidad y la apertura al futuro, a lo diferente, a la alternativa. Por otro lado, solo es en la medida en que se hace efectiva por medio de las obras de su actividad. Libertad es tanto distancia absoluta como compromiso que hace surgir lo nuevo. La distancia se llena, se da actualidad mediante las obras, que expresan la opción fundamental del hombre: la libertad es efectiva por el mundo construido por el hombre, por el cual se expresa. La libertad existe solamente como ser propio de nuestras vidas. La vida humana nunca es sólo vida, sino vida ‘así o asa’, esto es, vida en una determinada configuración, en un modo específico de realizarse como hombre.¹⁰⁵

El ser humano plantea la cuestión del sentido. Busca dar sentido a las cosas que le están dispuestas del modo como le están dispuestas. Busca dar sentido al todo de su existencia, sintiendo admiración por las cosas como se le presentan, e interrogándose, continua e incansablemente, sobre las razones por las cuales las cosas son como son y no de otro modo. Como ser dotado de reflexión, el hombre se vive a sí mismo como un ser problemático. Al tomar consciencia de los diversos problemas que pueblan su universo, el ser humano se plantea la célebre cuestión al respecto de quién es. Esta reflexión sobre sí mismo permanece, desde la aurora de la cultura occidental, en el centro de las más variadas expresiones culturales: literatura, ciencia,

¹⁰⁵ Oliveira, *Diálogos entre razão e fé* (São Paulo, Paulinas, 2000), 120.

filosofía, ética y política. De esa singularidad propia del ser humano, la de ser el interrogador de sí mismo, se desencadena el movimiento de interiorización reflexiva del querer comprenderse como presencia a sí mismo. Esto lleva a que descubra que, como espíritu finito, no se identifica con la plenitud de la verdad y del bien; al tiempo que se descubre capaz de sobrepasar el ámbito de la realidad finita en una apertura ilimitada a la totalidad del ser. Esto nos sitúa en una perspectiva que se opone a la tesis que radicaliza la inmanencia del horizonte existencial, la tesis según la cual el sentido último se encuentra y agota en el espíritu humano. Por el contrario, desde nuestra perspectiva, solamente la apertura a la *infinitud* da al ser humano un valor absoluto que aprehende la totalidad del ser y contrasta con la contingencia del horizonte material de su ser en el mundo. Desde este punto de vista, la existencia de un Dios trascendente es la respuesta a la exigencia de sentido pleno del espíritu humano. “De hecho, al tomar consciencia de tales límites, el espíritu necesariamente los supera, ya que experimentar el límite como límite significa poder al menos pensar en algo más allá del límite, o sea, aceptar la posibilidad de algo más que lo ya alcanzado en cualquier punto de la trayectoria del espíritu”.¹⁰⁶

Así, la más pertinente de todas las cuestiones es la cuestión de Dios. Esta implica, como cuestión última, todas las demás cuestiones. La cuestión de Dios es percibida, sobre todo, a medida que nos aproximamos cada vez más a la totalidad, a la complejidad del cosmos, al problema de su inteligibilidad, de su profundidad abisal y de su belleza que difícilmente se consigue expresar.¹⁰⁷ Por tanto, si, por un lado, esta cuestión se presenta como la cuestión de las cuestiones, toda vez que se refiere a las cuestiones más pertinentes y últimas de toda vida

¹⁰⁶ João A. Mac Dowell, “Compreensão filosófica da experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano” en *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, comps. Vicente Durán Casas, Juan Carlos Szannone, Eduardo Silva (Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003), 304.

¹⁰⁷ Cf. Thomas de Koninck, *Filosofía da educação. Ensaio sobre o devir humano* (São Paulo: Paulus: 2007), 240.

humana; por otro, la cuestión de las cuestiones puede constreñir al ser humano en el deseo de conocer a Dios, debido al hecho de que Dios permanece escondido y se vuelve irreconocible. Para De Koninck:

La *cuestión* de Dios se muestra, de esta manera, más claramente que nunca, presente en todas las otras cuestiones. Se trata, por tanto, de una cuestión que engloba a las demás y que se impone en la realidad más fuertemente ahora que en todas las épocas anteriores. Dios jamás estuvo menos ‘muerto’ en el sentido que quiere una *doxa* perezosa. En latín, estas dos sílabas, *Dios*, designan todo lo que esperamos, a lo que aspiramos.¹⁰⁸

Todos pueden cuestionar. Todo puede ser puesto en cuestión. Colocar en cuestión significa procurar, amar lo que se busca. Todos procuran el sentido de la existencia. Y bajo la luz del sentido o carencia de sentido de la existencia humana se coloca la cuestión de Dios. Los deseos y las expectativas si bien jamás se satisfacen y parecen buscar algo que los satisfaga y que sea como ellos: infinito. Cada deseo remite a otro deseo, que también será relativo no pudiendo ser plenamente satisfecho. Y, en este sentido, la infinidad del deseo humano solo puede ser llenada por el absoluto.¹⁰⁹ El abismo infinito solamente puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, o sea por el propio Dios. El amor verdadero desea la eternidad. Toda alegría quiere la eternidad, quiere la profundidad, la profunda eternidad. En este sentido, el deseo de eternidad está en la profundidad de nuestro corazón. Es el deseo de lo provisorio por la eternidad. Lo provisorio está en constante devenir rumbo a lo definitivo. Como afirma De Koninck:

Se trata de una búsqueda que no cesa porque siempre alcanza solamente lo finito, lo inacabado, lo imperfecto, que, a su vez, llama, requiere otro, su otro, y así sucesivamente hasta el último

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Cf. Ibid., 266.

otro posible integrado en lo absoluto que no puede tener opuesto y que es Dios. Esta es la búsqueda de sentido que se confunde, bien entendida, con la búsqueda de la felicidad.¹¹⁰

La filosofía occidental surge como una forma de pensamiento cuyo interés fundamental ha consistido en cuestionar los fundamentos de la vida cotidiana, de la forma de vida que el hombre constituyó para sí mismo en el mundo. En este sentido, la filosofía surge como una exigencia de explicitar la razón de ser de la praxis a través de la cual el hombre se construye. La razón emerge, así, como la instancia para juzgar todas las manifestaciones de la vida humana. Su tarea es tematizar la unidad en la cual cada singular encuentra su sentido. De este modo, la unidad de la multiplicidad, la presencia del uno en la pluralidad aparece como el presupuesto de todo, como la instancia a partir de donde se articula el sentido del todo. El ser humano emerge como exigencia de construirse, es decir, de producir una configuración de su propio ser. Su ser es, como hemos dicho, apertura, indeterminación o, para utilizar un término propio de nuestra tradición, libertad. Pero también es en el mundo. Es un ser inmerso en la totalidad de los seres. Esa totalidad nos es siempre dada, al tiempo que es una tarea por realizar. Así, la verdadera realidad no es algo ya acabado, sino algo esencialmente abierto. Esta facticidad esencial da razón a una de nuestras características fundamentales: la búsqueda de la transcendencia. En tanto que ser contingente, el ser humano nunca está terminado, está, en principio, abierto a nuevas configuraciones de su ser. Y la libertad, a su vez, es la oportunidad permanente de nuevas configuraciones de la vida humana que se constituye históricamente.

Cuando se dice que el ser humano es un “ser en el mundo”, para utilizar la célebre categoría heideggeriana, se afirma que es un ser en diálogo universal con todos los otros seres, por el hecho de ser aquel que se cuestiona todo y articula todo. El ser humano es esencialmente un ser con los otros. Es ser de diálogo. Así, su libertad es esencialmente

¹¹⁰ Ibid., 269.

dialógica. Su mundo se constituye sobre todo de relaciones intersubjetivas. La libertad, por tanto, es la exigencia siempre nueva y diferente (historicidad) de la construcción de una forma específica de las relaciones que constituyen su ser (comunitariedad). Como libertad, el ser humano se experimenta en la necesidad de deber-ser. Precisa descubrir y producir creativamente una configuración de su propio ser. En la necesidad de tener que ser está, por un lado, la pobreza y, por otro, la propia riqueza y belleza. La libertad es la traducción de lo absoluto en el lenguaje de la contingencia de su situación, en el aquí y ahora de una epocalidad, en esta persona o en esta comunidad de personas, en esta historia. La historia se revela como espacio de lucha por la realización de lo incondicional en la contingencia. La libertad solo es libertad efectiva en la historia como una siempre nueva encarnación de lo absoluto en la condicionalidad.¹¹¹ En este sentido, la búsqueda de lo incondicional, es decir, la búsqueda del sentido último de la vida, hace que el ser humano trascienda permanentemente toda realización histórica de sí mismo.¹¹²

La reflexión sobre la acción nos revela al ser humano como un proceso indefinido de conquista de sí, como lucha por la construcción histórica del reconocimiento universal. La constitución histórica es la necesidad originaria del ser humano. Sin embargo, cada momento histórico limita y condiciona la realización de la libertad humana. A su vez, la transcendencia humana es transcendencia siempre limitante y situada. Por esa razón, la historia solo permanece humana en tanto que movimiento de permanente adelanto. El ser humano descubre continuamente sus límites, de ahí la transcendencia permanente. Eso posibilita la apertura a la libertad ilimitada en tanto que se manifiesta como condición última de posibilidad de sí mismo como proceso permanente de adelanto. En este sentido, si mi libertad solo se reali-

¹¹¹ Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Escritos de filosofía III. Filosofía e cultura* (São Paulo: Loyola, 1997), 115.

¹¹² Francisco Javier Herrero, *Estudos de ética e filosofia da religião* (São Paulo: Loyola, 2006), 155.

za en el encuentro con otras libertades liberadoras, con mucha más razón es libertad liberadora la libertad absoluta, condición última de posibilidad del propio proceso liberador que constituye, en último análisis, la praxis humana como tal. El ser humano encuentra en la libertad absoluta su condición de posibilidad. La religión es un esfuerzo de explicación histórico-comunitaria de esa experiencia, aun más, es la radicalización de la propia experiencia originante del ser humano: experiencia de la exigencia de la libertad solidaria. La experiencia de lo absoluto se revela entonces como la condición última de posibilidad del proceso histórico mismo, pues es esa experiencia la que hace posible el adelanto permanente, que caracteriza a la vida humana. En esa perspectiva, la realización de la libertad exige un movimiento contradictorio. Por un lado, tenemos la construcción de mundos históricos, limitados y, por otro, se exige la transcendencia permanente del hombre sobre esos mundos históricos, la cual solo es posible a partir de la consciencia de su limitación.

El ser humano tiene la experiencia de su finitud. Comprendiéndose como ser de relación, el ser humano tiene la experiencia fundamental de su límite. Se descubre como ser imperfecto, necesitado de algo más que no está en sí mismo. Y cuando es comprendida en el sentido más genuino del término, esa experiencia repercute como algo fundamental y determinante. Despierta en él la posibilidad de apertura a algo más, una vez que no consigue agotar la comprensión de todas las posibilidades que le están abiertas, aunque sea como posibilidad. Solo la apertura a la infinitud genera en el ser humano consciencia de un valor absoluto que aprehende la totalidad del ser y contrasta y contrabalancea su contingencia. Así, el ser humano no solo está en el mundo como las cosas en un ambiente físico. No solo vive en el mundo como las plantas y los animales viven en su ambiente biológico. Se experimenta a sí mismo como tarea.¹¹³ Tiene consciencia de poder reflexionar y juzgar tal condición. El mundo del ser humano, en efecto, no se encierra en un ambiente acabado y limitado totalmente. No

¹¹³ Cf. Oliveira, *Diálogos entre razão e fé*, 120.

se encuentra restringido a un hábitat vital determinado. Se extiende indefinidamente. Supera todo regionalismo, expandiéndose, por así decirlo, por toda la tierra, transformándose en el ciudadano de un mundo¹¹⁴ inacabado y siempre abierto. Por eso, existe una tensión permanente que acompaña y caracteriza al ser humano. Afirma Oliveira:

Por un lado, como ser de la mediación y de la capacidad de distanciamiento de la inmediatez, de la posibilidad de transcendencia sobre cualquier facticidad, es pura posibilidad, la pura negatividad, la fuerza de disolución de cualquier facticidad y la apertura al futuro, a lo diferente, a la alternativa. Por otro lado, él solamente es en la medida en que se efectiva por medio de las obras de su actividad. Libertad es tanto distancia absoluta como compromiso que hace surgir lo nuevo.¹¹⁵

Así como el ser humano, en el plano horizontal de su ser material, es finito y contingente y se encuentra a la vez incluido en el mundo y transcendido por él en el espacio y en el tiempo; en el plano vertical, se eleva sobre el mundo entero y, en su consciencia y en su espíritu, lo trasciende y lo sobrepasa por mucho, pudiendo espiritualmente trascender las condiciones límite del mundo. Y, en la medida en que el ser humano sale constantemente de sí mismo y sobrepasa los límites de la propia realidad, es capaz de *ir-más-allá-de*. Cuando esa capacidad de autotranscendencia se mueve en la dirección de lo infinito y lo eterno, el ser humano alcanza su plena realización. Dios, desde esta perspectiva, es la meta última de la autotranscendencia. La apertura infinita es una apertura que solo Dios puede cerrar y llenar, una vez que ninguna realización histórica de la libertad puede plantear la pretensión de agotar la exigencia de lo absoluto que nos interpela. El ser humano va más allá de *sí mismo*. Se dirige hacia lo absoluto para poder encontrarse a sí mismo. “El hombre no sale de los confines del

¹¹⁴ Cf. Cortina, *Cidadãos do mundo. Para uma teoria da cidadania*.

¹¹⁵ Oliveira, *Diálogos entre razão e fé*, 120.

propio ser para sumergirse en la nada, sino que sale de sí para lanzarse hacia Dios, que es el único ser capaz de llevar al hombre a la perfecta realización de sí mismo”.¹¹⁶ El verdadero sentido del ser humano es lo absoluto. Por eso, la cuestión acerca de Dios va siempre implícita en la cuestión acerca del sentido del ser humano.¹¹⁷ Para Maritain, “una persona sólo posee dignidad absoluta, porque está en relación directa con el reino del ser, de la verdad, de la bondad, de la belleza. Y con Dios. Sólo así puede llegar a la plenitud completa”.¹¹⁸ Solo lo absoluto puede marcar los confines del proyecto humano y, al mismo tiempo, otorgar al hombre las fuerzas para llevarlo a cabo.¹¹⁹ Según Panikar:

La experiencia de Dios, como experiencia última, es una experiencia no solamente posible, sino también necesaria para que todo ser humano llegue a la consciencia de su propia religión. En ese sentido, se reduciría a una moralidad entre los hombres y sería, en último análisis, puramente inmanente, identidad. El ser humano llega a ser plenamente humano cuando hace la experiencia de su último ‘fundamento’, de lo que realmente es.¹²⁰

La apertura a la transcendencia hace surgir en el ser humano la consciencia de su provisoriedad. Es precisamente la consciencia de lo absoluto lo que hace surgir la provisoriedad estructural de la vida humana. Todo mundo histórico se revela incapaz de consumir plenamente lo absoluto y de realizar enteramente la libertad solidaria. Por eso, la consciencia religiosa es una consciencia provocadora. La consciencia religiosa como consciencia de lo absoluto establece el tri-

¹¹⁶ Batista Mondin, *O homem, quem é ele? Elementos de antropología filosófica* (São Paulo: Paulus, 2008), 261.

¹¹⁷ Cf. Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1989), 25.

¹¹⁸ Jacques Maritain, *Rumos da educação* (Rio de Janeiro: Agir, 1963), 24.

¹¹⁹ Cf. Batista Mondin, *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica* (São Paulo: Paulus, 1997), 404.

¹²⁰ Raimon Panikar, *Ícones do mistério. A experiência de Deus* (São Paulo: Paulinas, 2007), 76.

bunal de la historia. Fue precisamente en ese sentido que lo absoluto surgió aquí como condición última de posibilidad del proceso de autogénesis del ser humano en tanto que proceso histórico. La religión es el esfuerzo hacia la liberación del aprisionamiento definitivo del hombre en cualquier finitud; por tanto, hace posible el movimiento hacia la trascendencia que caracteriza a la historia. La historia solo es posible como referencia a lo absoluto. De ahí la paradoja de nuestra historia humana:

La libertad finita es portadora de una exigencia infinita, absoluta, incondicional; así la praxis emancipadora, en tanto que creadora del espacio para el reconocimiento solidario, emerge como portadora de una exigencia absoluta, pues lo que está en juego en ella, en última instancia, es la aceptación, por parte de las libertades finitas, del llamado de la propia libertad infinita.¹²¹

Lo absoluto emerge como la dimensión última que posibilita el proceso de antropogénesis como libertad liberadora de las libertades humanas. Solo la consciencia de lo absoluto es capaz de legitimar, de modo incondicionado, la exigencia ética de la praxis liberadora.¹²² La libertad se constituye, pues, en la posibilidad de la trascendencia de toda facticidad y en la apertura a la totalidad del ser, en cuanto conquista de sí misma y creación del espacio para su realización. Así, según Oliveira, “el ser humano es tanto más libre en relación a lo finito cuanto más se radica en lo infinito. La presencia de lo infinito en él es la condición última de posibilidad de su libertad. Lo Absoluto es la raíz de la libertad”.¹²³

Concluyendo, como mencionamos antes, con los avances de la ciencia y de la tecnología el mundo se transformó en una red de rela-

¹²¹ Oliveira. *Ética da racionalidade moderna* (São Paulo: Loyola, 1993), 186.

¹²² Cf. Oliveira. *Ética da racionalidade moderna* (São Paulo: Loyola, 1993), 189.

¹²³ Oliveira, *Antropologia filosófica contemporânea. Subjetividade e inversão teórica* (São Paulo: Paulus, 2012), 268.

ciones interconectadas. En este “nuevo mundo admirable” perdura la idea de que la ciencia y la tecnología podrán llevarnos a un reino terrestre de gran prosperidad con espacio para la ociosidad. Esta idea se relaciona con la de un paraíso terrestre. Todos los esfuerzos se invierten, por eso, en la tentativa de encontrar todo sentido en lo inmanente. En la modernidad se ha tratado de sustituir una concepción vertical del sentido por una concepción horizontal, pasando y superando el pensamiento de las esencias mediante el pensamiento de la contingencia.¹²⁴ Se ha buscado, pues, disipar la relación del ser humano con el Dios trascendente, procurando legitimar las manifestaciones fenoménicas como si se bastasen a sí mismas sin referencia a ningún fundamento último. A partir de las críticas a la religión hechas por Marx, Freud y Nietzsche, por el positivismo cientificista y también por el denominado pensamiento *posmoderno*, se podría pensar que la religión está destinada a desaparecer en la así llamada sociedad secularizada. No obstante, en nuestros días se constata un movimiento de retorno de lo sagrado. Este movimiento no significa, sin embargo, un regreso a los moldes tradicionales de lo sagrado. Por el contrario, este movimiento procesual de retorno implica una redimensionalización de lo sagrado que transforma lo que se solía identificar anteriormente con las prácticas religiosas. La experiencia religiosa no puede ser considerada ilusoria o superflua de modo taxativo. El espíritu humano fundado única y exclusivamente en la inmanencia no encuentra en sí mismo la fuente última del sentido y termina por exigir algo más. Por consiguiente, es necesario tomar con seriedad e investigar con profundidad la tendencia actual hacia lo que se puede denominar un *bricolaje de creencias*, o aun un *tránsito religioso* en el que cada cual, de acuerdo con su gusto y libertad, construye su sistema de creencias. La religión no es concebida más como un sistema estático, sino como

¹²⁴ “El pensamiento de las esencias da lugar al pensamiento de la contingencia: la razón no es más que una estrategia inteligente de lidiar con una contingencia, de adaptarse a sí misma con el fin de construir una red relativamente coherente, siendo capaz no sólo de generar sistemas interpretativos, sino de trascender las fronteras de los sistemas cerrados”. Ibid., 78.

un continuo movimiento¹²⁵ en el cual la experiencia y la identidad no son definidas por la pertenencia fija a una institución determinada. Es bien probable que estemos presenciando el fin de aquella bien definida tradición religiosa heredada de los siglos pasados. Nuestra tarea es comprender e interpretar los signos de los tiempos.

Bibliografía

- Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. 2ª edición. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Allison, H.E. *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.
- Apel, Karl-Otto. "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia". En: *Estudios éticos*, Karl-Otto Apel, 105-173. Barcelona: Alfa, 1986.
- Arendt, Hannah. *A condição humana*. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- Bauman, Z. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Beck, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Brighenti, Agenor. *A igreja perplexa: as novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹²⁵ "Lo que caracteriza el tiempo actual no es la simple indiferencia con respecto a la creencia, sino más bien la pérdida de su reglamentación por parte de las instituciones tradicionalmente encargadas de conferir sentido. Lo que ocurre es un bricolaje de creencias, una individualización de la libertad en la dinámica de construcción de los sistemas de fe". Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, 9.

- Brunch, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.
- Capra, Fritjof. *As conexões ocultas. Ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- Coreth, Emerich und Harald Schöndorf. *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* 3. Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000.
- Cortina, Adela. *Cidadãos do mundo. Para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.
- De Koninck, Thomas. *Filosofia da educação. Ensaio sobre o devir humano*. São Paulo: Paulus: 2007.
- Dekens, Olivier. *Compreender Kant*. São Paulo: Loyola, 2008.
- Delbos, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. 3eme. ed. Paris: PUF, 1969.
- Dupeyrix, Alexandre. *Compreender Habermas*. São Paulo: Loyola, 2012.
- Eisler, Rudolph. *Kant-Lexikon*. 4. Aufl. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1994.
- Estrada, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas. Aporia e problemas da teologia natural*. Volume 1. São Paulo: Paulus, 2003.
- Ferraz, Carlos Adriano. *Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.
- Ferry, Luc. *A revolução do amor. Por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- Ferry, Luc y Marcel Gauchet. *Depois da religião. O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- Galantino, Nunzio. *Dizer homem hoje: novos caminhos da antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2003.
- Habermas, Jürgen. “Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularen Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft”, *DZPhil*, AkademieVerlag, no. 58 (2010-1): 3-16. (IPR).
- _____. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

- Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005 (ZNR).
- _____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (GW).
- Habermas, Jürgen und Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005: 34. (DS).
- Harrington, Austin. "Habermas and the 'Postsecular Society'", *European Journal of Social Theory*, 10 (2007): 543-560.
- Herrero, Francisco Javier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- Hervieu-Léger, Danièle. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. 5. Aufl. München: Beck, 2000.
- _____. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Albeuve: Castella, 1985.
- Imaguire, Guido et al., *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2007 (kpV).
- _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2007. (Rel).
- _____. *Kant Werke*. Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998.
- _____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (Log).

- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1989 (krv).
- Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Krassuski, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant. Um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.
- Leite Araújo, Luiz Bernardo. *Pluralismo e justiça. Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- Lima Vaz, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- Mac Dowell, João A. “Compreensão filosófica da experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano”. En: *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, compilado por Vicente Durán Casas, Juan Carlos Szannone, Eduardo Silva. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003.
- Mardones, José M. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- Maritain, Jacques. *Rumos da educação*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Agir, 1963.
- Mondin, Batista. *O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. 13ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- Oliveira, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea. Subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- _____. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. *Ética da racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

- Oliveira, Manfredo Araújo de. *Filosofia Transcendental e Religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984.
- Panikar, Raimon. *Ícones do mistério. A experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- Paton, Herbert James. *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Pinheiro, Celso de Moraes. *Kant e a educação em Kant. Reflexões filosóficas*. Caxias do Sul: Educus, 2007.
- Pinzani, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- Pinzani, Alessandro; Clóvis M. de Lima y Delamar V. Dutra (coords.). *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: Nefipo, 2009.
- Reder, Michael; Schmidt, Josef (eds.). *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Reese-Schäfer, Walter. *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Ricken, Friedo. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003.
- Rifkin, Jeremy. *O fim dos empregos. O contínuo crescimento do desemprego em todo o mundo*. São Paulo: M. Books, 2004.
- Robinet, Jean-François. *O tempo do pensamento*. São Paulo: Paulus, 2004.
- Sala, Giovanni B. "A questão de Deus nos escritos de Kant". En: *O Deus dos filósofos modernos*, editado por Manfredo Araújo de Oliveira y Custodio Almeida, 147-175. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Taylor, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- Trías, Eugenio. "Pensar a religião". En: *A religião: o seminário de Capri*, editado por Gianni Vattimo y Jacques Derrida. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- Vattimo, Gianni; Derrida, Jacques (eds.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- Wood, Allen W. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

- Wood, Allen W. *Kant's rational theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Zilles, Urbano. *Antropologia teológica*. São Paulo: Paulus, 2011.
- _____. *Desafios atuais para a teologia*. São Paulo: Paulus, 2011.
- Zingano, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión*

Thomas M. Schmidt**

1. Introducción

El pluralismo es una de las características fundamentales de las sociedades modernas. Este término designa más que la simple descripción de la pluralidad fáctica. Más bien, en tanto que indica el derecho a la diferencia, el pluralismo es una norma y es un bien, pues la diversidad legítima asegura la paz social y la diferencia hace que una sociedad se mantenga viva y sea capaz de aprender. En este sentido, el pluralismo parece razonable. Pero la creencia en la razonabilidad del pluralismo no se nutre únicamente de la idea según la cual este sería el mejor modo de poner en jaque la irracionalidad de la religión y de otras visiones de mundo. Más bien, el pluralismo es razonable porque neutraliza las fuerzas disociadoras y el poder irracional. El rasgo distintivo de las sociedades modernas occidentales es que la religión no se considera más como una expresión de la unidad política sino como la fuerza de la diferencia y de la diferenciación social. Como lo indicó Marx, la religión no funciona ya más como una fuerza unificadora, sino que se

* Este artículo se titula originalmente “Vernünftiger Pluralismus –irrationaler Glaube? Säkularisierung und die Zukunft der Religion”. La traducción es de Carlos Miguel Gómez, y su revisión estuvo a cargo de Sebastián Pereira.

** Profesor de Filosofía de la Religión de la Facultad de Teología Católica de la Johann Wolfgang Goethe Universität – Frankfurt am Main, Alemania.

ha convertido en un poder de la diferencia. De este modo, la religión se traslada de la esfera del Estado a la de la sociedad civil. Allí debe probar su eficacia como fuerza diferenciadora en medio de la competencia de los intereses económicos y de la diversidad de opciones de vida individuales. Por su parte, el Estado solamente puede llevar a cabo su función integradora en la medida en que tome distancia de las diferentes visiones de mundo y religiones, para establecer una forma justa de mediación entre intereses y sistemas de valores diversos.

Un Estado pluralista debe pues ser neutral. La pregunta por el modo como esta neutralidad puede y debe establecerse con relación a escenarios determinados de diversidad religiosa es una de las cuestiones centrales del presente. Al respecto se han ofrecido una multiplicidad de respuestas tanto desde el punto de vista normativo como desde el fáctico. Consideradas como tipos ideales, tenemos la laicidad al estilo francés, la separación institucional entre Iglesia y Estado que en el modelo norteamericano implica simultáneamente una fuerte presencia de la religión en la política y el espacio público, y la neutralidad generalizada (*übergreifende Neutralität*)¹ propia de Alemania. Sin duda, la respuesta a la pregunta por la relación correcta entre la neutralidad del Estado y el pluralismo social no es de suyo neutral, sino en sí misma pluralista. Debido a la variedad de respuestas posibles a esta cuestión, la idea misma de un Estado de derecho neutral y totalmente independiente de las religiones ha sido constantemente criticada, sobre todo desde el lado religioso. Por una parte, encontramos la objeción a veces militante según la cual la neutralidad del pluralismo razonable limita a la religión de manera ilegítima. Por otra, una objeción más moderada, y en cierto sentido basada en valores religiosos conservadores, afirma que la neutralidad, en tanto que expresión del igual respeto que merece cada persona, necesita

¹ En la discusión actual, esta *neutralidad generalizada* propia del modelo alemán se diferencia de la *neutralidad distanciada* (*distanzierenden Neutralität*) propia del laicismo, en tanto que no se opone directamente a la religión sino que antes bien promueve el desarrollo equilibrado y simétrico de las diferentes tradiciones religiosas sin privilegiar ni prohibir ninguna en particular (nota del traductor).

un fundamento religioso, ligado a la idea de la dignidad humana. La preocupación común de estas objeciones de orientación religiosa es que el pluralismo razonable, comprendido como neutralidad, conduce a la exclusión cuando no a la erosión de lo religioso. Así, el fundamento del pluralismo razonable se resquebraja, o bien mediante la exclusión injustificada de ciudadanos religiosos y el resentimiento que esto produce, o bien mediante un desplazamiento de los fundamentos conceptuales del derecho desde el respeto incondicional por la dignidad humana hacia el cálculo utilitarista del beneficio. Al excluir y expulsar lo religioso el pluralismo razonable corta la rama sobre la que se sienta. Sin religión el pluralismo no es razonable.

La discusión sobre si el pluralismo razonable debería integrar o excluir a la religión para garantizar su razonabilidad y estabilidad tomó fuerza en Alemania por la experiencia de la reunificación y el proceso de migración. Como resultado de la reunificación viven en Alemania millones de personas a quienes la práctica religioso-política de la antigua República Federal, esto es, la “neutralidad generalizada” (*übergreifende Neutralität*) o la “separación coja” (*hinkende Trennung*) entre la Iglesia y el Estado, les resulta completamente ajena y en la teoría y en la práctica les parece más bien extraña. Esta práctica política ha sido y es vivida no como algo evidente en la cotidianidad (en los colegios y en los medios de comunicación, por ejemplo) sino como algo contraintuitivo que necesita ser fundamentado. Adicionalmente, los movimientos migratorios reflejan los procesos de la globalización al interior de las sociedades ligadas al proyecto de un Estado nacional. La simultaneidad de lo no simultáneo, la confusa diversidad y el carácter contradictorio de diversas experiencias no pueden ser ya reconciliados mediante la exteriorización. La religión se convierte aquí en la prueba del manejo de la pluralidad. ¿Debe la religión ser contenida y neutralizada o más bien debería ser recibida e integrada? ¿Debería prohibirse el uso del velo o más bien debería introducirse en los colegios la clase de islam? ¿O tal vez ninguna de las dos, o las dos al mismo tiempo?

La pregunta por el lugar de la religión en una sociedad plural es pues claramente un problema político y social urgente que implica una dimensión filosófica. Porque la pregunta empírica de si el pluralismo conduce al debilitamiento o al fortalecimiento de la religión está ligada a la pregunta normativa sobre si el pluralismo debería llevar al debilitamiento o al fortalecimiento de la religión. ¿Cómo puede ser fundamentado racionalmente el pluralismo? ¿Necesita el pluralismo, en último término, un fundamento religioso, pues solo de ese modo puede justificarse el respeto hacia cada ser humano en medio de todas las diferencias? O, por el contrario, ¿solo puede justificarse racionalmente el pluralismo si la religión se excluye como lo otro de la razón y la creencia se identifica con lo irracional? Con estas preguntas viene ligada la cuestión de si la religión tiene aún algún futuro en la sociedad secular.

2. ¿Conduce el pluralismo inevitablemente al debilitamiento de la religión?

El pluralismo es uno de los síntomas de la modernización, junto con la diferenciación, la individualización y el mejoramiento general de la calidad de vida. ¿De qué modo repercuten estos síntomas en el futuro de la religión? ¿La modernización lleva automáticamente al declive o a la desaparición de la religión, o esta resiste con éxito estas tendencias secularizadoras? ¿Tal vez algunos aspectos del mundo moderno, como por ejemplo el pluralismo, favorecen la vitalidad de las religiones y de este modo resultan convenientes para su futuro? En un trabajo reciente, Detlef Pollack ha examinado los mencionados factores de la modernización identificando las posibles consecuencias que pueden tener para la religión, y ha examinado mediante un completo estudio empírico cuáles de los desarrollos posibles pueden ser los más probables. En primer lugar, Pollack analiza el mejoramiento de la calidad de vida. Las sociedades modernas son moldeadas mediante “un aumento excepcional del nivel de bienestar general”. Sobre la “base de

un crecimiento económico dramático”² se llevan a cabo importantes avances tecnológicos, el aseguramiento de un sistema de seguridad social y el mejoramiento constante de los cuidados médicos. ¿Qué consecuencias trae para la religión esta primera característica de la modernización según Pollack?

Una primera hipótesis, de carácter negativo, consiste en afirmar que el “aumento del control social y natural disminuye la necesidad de la seguridad religiosa y de las prácticas orientadas a controlar la contingencia”.³ Esta consideración recuerda el programa desmitologizador de la religión de Rudolf Bultmann, según el cual la penicilina y los pararrayos protegen de la enfermedad y el infortunio mejor que la oración.⁴ Contra esto, de acuerdo con una segunda hipótesis, puede pronosticarse que, dada una mayor seguridad material, los intereses individuales se desplazan de valores materialistas a posmaterialistas.

De acuerdo con esta versión, la religión es liberada de su funcionalización mágica mediante el desarrollo científico y tecnológico y contribuye a la construcción de una subjetividad madura y autoconsciente que no se limita solo a la factibilidad técnica y utilitaria. La religión se convierte así en el instrumento de una antropotécnica autocontrolada.

Con respecto a la segunda característica de la modernización, la diferenciación funcional, la posición de Pollack sobre el futuro de la religión resulta también ambivalente: “La diferenciación funcional significa que cada esfera social individual, como la economía, la política, el derecho, la ciencia, la medicina, la educación o la religión se

² Detlef Pollack, “Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses”, en *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, ed. Peter Walter (Freiburg: Herder, 2007), 19-52, 30.

³ *Ibid.*, 31.

⁴ “Uno no puede utilizar la luz eléctrica y el radio, o recurrir en caso de enfermedad a los medios curativos de la medicina moderna y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento”. Rudolf Bultmann, “Neues Testament und Mythologie. Das problem der Entmythologisierung der neutestamentliche Verkündigung” [1941], en *Kerygma und Mythos*, ed. H.-W. Bartsch, vol. 1, 4 [1948], (Hamburg: Aufl. Reich: 1960), 18.

van independizando cada vez más y siguen sus propios códigos”.⁵ Una hipótesis negativa diría que debido a la diferenciación funcional de las sociedades modernas las convicciones y las posiciones de los individuos y de las instituciones no pueden ser ya determinadas por un sistema único, ni de manera exclusiva, ni de modo prioritario. Consecuentemente, la religión pierde su significado exclusivo para la interpretación y la conducción de la vida. Una hipótesis positiva, por el contrario, afirmaría que la diferenciación creciente “le proporciona a la religión un aumento de autonomía en su dominio específico”.⁶ En efecto, la esperanza de algunos círculos oficiales de la Iglesia es que una institución desligada del mundo (*entweltliche*) pueda ganar independencia y un mayor campo de acción.

Con respecto a la tercera característica de la modernización, la individualización, nuevamente el pronóstico de la sociología de la religión implica posiciones encontradas. La individualización creciente significa que la identidad personal y la biografía cada vez son menos determinadas y fijadas por la procedencia y el ambiente. De un lado, esta individualización es vivida como una emancipación y como la ganancia de una mayor libertad. Del otro, las exigencias del mercado laboral son causa, no sin cierta violencia, de la individualización. Las consecuencias negativas “del proceso de individualización en el campo religioso pueden verse en que el individuo recibe menos apoyo en sus orientaciones y acciones religiosas que en las sociedades premodernas”.⁷ En oposición, la hipótesis positiva sugiere que “el proceso de individualización condicionado por las estructuras sociales genera la posibilidad de desarrollar virtudes religiosas altamente individualizadas y libera a la religiosidad de la dependencia a instituciones religiosas”.⁸

⁵ Pollack, “Religion und Moderne. Versuche einer Bestimmung ihres Verhältnisses”, 32.

⁶ Ibid., 33.

⁷ Ibid., 34.

⁸ Ibid., 35.

Para concluir, Pollack se refiere al pluralismo de las orientaciones culturales y de las identidades como la cuarta característica de las sociedades modernas. Esta pluralización puede tener también un doble efecto sobre la religión. De un lado, presumiblemente la pluralización cultural y religiosa conduce a la relativización de la pretensión de validez propia de cada tradición, pues “en las condiciones de pluralidad religiosa ninguna comunidad religiosa puede ya pretender que la validez de sus principios doctrinales y prácticas sea aceptada como evidente o incuestionada”.⁹ Del otro lado, la hipótesis contraria afirmaría que la consecuencia de la pluralización del campo religioso conduce a su revitalización. La concurrencia de diferentes tradiciones en el mercado religioso estimula el negocio y libera energías más fuertes que aquellas que son administradas por un monopolio.

Como resultado de su estudio empírico Pollack sostiene que el proceso de modernización debería ejercer una influencia más bien negativa sobre el campo religioso. Sin embargo, esta cuestión no puede establecerse claramente de un modo empírico. En efecto, el hecho de que un determinado desarrollo pueda ser comprendido como un debilitamiento o un fortalecimiento de la religión depende de lo que uno considere como el rol y la función de la religión. Lo decisivo no es en último término el modo como uno comprenda la religión o la religiosidad, sino más bien la posición teórica que asuma dentro de las ciencias sociales, así como el modo como interprete el proceso de secularización. La situación se ha vuelto confusa. El debate actual en las ciencias sociales acerca de la modernización se encuentra dominado por la tendencia a diferenciar tres dimensiones del proceso de secularización: la diferenciación, la privatización y la pérdida de sentido de lo religioso.

La expresión más evidente de la diferenciación es la separación entre el Estado y la Iglesia: el derecho, la ciencia, el arte se independizan de la religión. La privatización significa que la vinculación religiosa es cada vez más el resultado de la elección personal. Y la

⁹ Ibid., 35.

pérdida del sentido de la religión se relaciona con el hecho de que la religión deja de tener una influencia decisiva en los debates públicos de una sociedad. Estas tres dimensiones de la secularización pueden darse simultáneamente y reforzarse mutuamente, aunque también puede darse el caso en el que no sea así. De este modo, por ejemplo, una separación radical entre el Estado y la Iglesia puede conducir a la pérdida de sentido de la religión en la esfera pública y la vida política, aunque semejante consecuencia no es inevitable, como lo demuestra el caso norteamericano. Este caso muestra también que un grado elevado de individualización y privatización, que generan una forma de organización de la religión basada en asociaciones, no conduce inevitablemente a la pérdida de la relevancia pública de la religión. Sin duda, una de las contribuciones más significativas del trabajo de José Casanova ha sido mostrar que es necesario realizar esta diferenciación entre las tres dimensiones de la secularización.¹⁰

El debate actual sobre la secularización parece mostrar algo claramente: no hay tendencias, predicciones de futuro o conexiones causales claras. No puede afirmarse ni que la secularización, comprendida como una mundanización creciente (*Verweltlichung*), conduzca automáticamente a la aniquilación de la religión, ni que la substracción de la religión del mundo (*Entweltlichung*), es decir su propagada retirada de la realidad social, garantice su futuro. La manera como diferentes desarrollos sociales lleguen a repercutir sobre el futuro de la religión depende en gran medida de las experiencias históricas y de las características particulares de cada sociedad y cultura nacional.

De cara a esta situación poco clara desde el punto de vista de la investigación empírica, es a todas luces necesario generar criterios normativos racionalmente justificados que puedan ser aceptados y seguidos tanto por ciudadanos religiosos como seculares. De aquí surge la dimensión filosófica de la pregunta por la relación entre la

¹⁰ Cf. José Casanova, "Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich", en *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, ed. Otto Kallscheuer (Frankfurt: Fischer, 1996), 181-210.

religión y una cultura plural. Se trata en este caso de una pregunta normativa que debe ser respondida por disciplinas normativas como la filosofía moral o la filosofía política, en lugar de por la sociología empírica o por un pronóstico basado en los principios de una filosofía de la historia que presuponga una lógica de la modernización unívoca. De manera semejante, la cuestión acerca de bajo cuáles reglas y normas podemos y queremos convivir razonablemente en condiciones pluralistas no tiene que ver con una especulación sobre el final o el refortalecimiento de la religión, ni puede darnos respuestas al respecto.

3. ¿Cómo puede fundamentarse filosóficamente un pluralismo razonable?

La disputa teórica sobre los fundamentos que confieren legitimidad a una acción en la esfera pública tiene una profunda dimensión filosófica. En el centro de esta disputa yacen diferentes interpretaciones sobre las fuentes de la autoridad moral, legal y estatal. ¿La autoridad política se basa en la razón o en la religión? ¿La creencia en la legitimidad política se fundamenta en acciones culturales públicas o en la comprensión de principios racionales? ¿Las competencias y la actuación específicamente políticas se muestran en el ritual y en la comunicación simbólica no cotidiana, o en el debate abierto y en la argumentación racional, es decir, en los procesos lingüísticamente mediados de elaboración de juicios y construcción de consensos?

La pregunta por la naturaleza, el fundamento y la justificación de la autoridad política es el “problema teológico-político” (Leo Strauss) que ha excitado los ánimos desde la antigüedad. En la situación intelectual del presente la cuestión no ha perdido su actualidad. Por el contrario, la radicalización y la globalización del fundamentalismo religioso la han convertido en un asunto urgente y relevante. Al mismo tiempo, esta disputa teórica ha experimentado un replanteamiento conceptual. En la filosofía política actual el problema de la autoridad de la religión y la política es planteado con la pregunta acerca de cuál es y debe ser el estatus de las convicciones religiosas en el debate político. En concreto, esta pregunta se dirige hacia la cuestión de si

los puntos de vista religiosos pueden ser justificados de modo que satisfagan las condiciones sociales de un pluralismo cultural, así como las presuposiciones políticas de los procedimientos democráticos propios de las acciones públicas, en particular de las acciones estatales que adquieren la forma de disposiciones jurídicas. ¿Las convicciones religiosas pueden ser elevadas a principios adecuados para la justificación de acciones políticas y leyes? En el caso afirmativo, ¿en qué relación se encuentran con respecto a las convicciones y formas de justificación seculares?

Como ningún otro filósofo político y teórico moral, John Rawls ha procurado formular principios normativos que, en condiciones de pluralismo, puedan ser racionalmente aceptados por todos los ciudadanos.¹¹ Rawls ha prestado especial atención al significado de las convicciones religiosas en una sociedad plural. De un lado, mediante su acento incansable en la perspectiva histórica, ha mostrado que el hecho del pluralismo religioso, y más exactamente la división de confesiones religiosas que en la antigua Europa condujeron a la guerra de religiones, resulta esencial para desarrollar una teoría liberal y secular del Estado de derecho. Del otro, Rawls se ocupa con mayor intensidad de las consecuencias metodológicas que se derivan del “hecho del pluralismo”. Esto es, la cuestión de que un orden legítimo debe ser justificado de tal manera que pueda ser aceptado por ciudadanos que responden desde convicciones divergentes ante preguntas fundamentales de carácter ético, político y religioso. Para Rawls el pluralismo de convicciones, antes que el mero resultado de un desarrollo histórico casual, es una expresión de los límites inmanentes de la argumentación racional, un signo de la fundamental finitud de la razón humana. El pluralismo moderno no es ni una casualidad ni un infortunio.

Precisamente de aquí concluye Rawls que no es posible introducir una idea de la justicia vinculante para todos, la cual se ligue a una interpretación particular sobre la naturaleza de la persona, el sentido y la meta de la vida humana, o a alguna representación del bien. Los

¹¹ John Rawls, *Liberalismo político* (México: Unam, FCE, 1995).

conceptos de justicia de las filosofías políticas tradicionales, incluido el liberalismo clásico, se basan en interpretaciones semejantes que implican una pretensión de verdad. Para referirse a estas concepciones, Rawls utiliza el adjetivo de “metafísicas”. Por el contrario, su concepción del liberalismo se basa en un concepto “político” de justicia. En el nivel social, semejante concepto político de justicia, por oposición a una concepción metafísica, toma por base la idea de un sistema de cooperación justa y no una representación substancial de aquello en lo que pudiera consistir una forma común de vida buena. En el nivel individual, Rawls propone el concepto de “ciudadano” en lugar de una teoría comprehensiva de la subjetividad o de la identidad humana.

De acuerdo con Rawls, bajo estas condiciones mínimas todos los ciudadanos pueden reconocer que los bienes básicos necesarios para una cooperación justa, como la libertad y la igualdad, son los elementos centrales y constitutivos de un orden político justo. Estos elementos deben ser interpretados desde la perspectiva de los adeptos de las diferentes “doctrinas comprehensivas” (que es el modo como Rawls denomina a las posiciones religiosas y éticas), y pueden ser aceptados como obligatorios sin necesidad de incluir las doctrinas particulares en la fundamentación de un concepto de justicia que permanece independiente de ellas. La posibilidad de la aceptación de esta concepción normativa independiente a partir de las diversas perspectivas de las doctrinas comprehensivas es un criterio para que la concepción política de la justicia se base en presupuestos no controversiales. Las bases para un acuerdo pueden ser presentadas de manera diferente por las diferentes doctrinas éticas y religiosas. Lo decisivo es que las perspectivas se encuentren en el punto de fuga de una concepción política de la justicia. Este “consenso traslapado” se diferencia de un acuerdo tácito convencional en tanto que es producido expresamente mediante la razón y la voluntad. En este sentido, la idea de un consenso traslapado es un concepto moral que busca el fundamento adecuado para la estabilidad política.

Pero si un consenso traslapado fuera considerado la única base necesaria de la estabilidad, el rol de la religión sería determinado de

un modo puramente funcionalista. Pues para aceptar la concepción política de justicia sería suficiente con que los representantes de las tradiciones religiosas llegaran a un acuerdo fáctico, así fuera solo por razones estratégicas. Por el contrario, si el consenso entre las doctrinas comprensivas fuera más exigente, como es de esperarse de un auténtico pluralismo razonable, entonces las convicciones religiosas deberían poder integrar los principios liberales de justicia a partir de razones morales racionales. Así, en un debate ético en una sociedad plural no solo debería permitirse la utilización de argumentos religiosos, sino que los principios normativos de este debate deben poder aceptarse como obligatorios desde la perspectiva religiosa. Esto significa que la neutralidad de un pluralismo razonable no puede ser simplemente asegurada y justificada mediante la expulsión de las creencias religiosas de la esfera pública, calificándolas como irracionales. Pues la justificación racional general de una ley en una sociedad plural solo tiene perspectivas de éxito si renuncia a representar a una visión de mundo particular. De este modo, la justificación de un derecho secular neutral no puede comprenderse ni como la expresión de una ideología secularista ni como una imposición del sistema de valores liberales occidentales, sino más bien como la reconstrucción de las condiciones racionales mínimas de un orden legal aceptable para todos los ciudadanos.

Simultáneamente, las doctrinas religiosas deben ser capaces de generar y movilizar argumentos, a partir de sus propios recursos tradicionales, que conduzcan a un proceso abierto y sincero de traducción y apropiación de los principios fundamentales de una sociedad pluralista. Porque en una sociedad democrática los ciudadanos tienen inevitablemente opiniones diferentes sobre aquello que puede contar como una buena razón para la justificación de sus ideas y acciones. En consecuencia, dado que no todos los ciudadanos aceptan las razones religiosas y estas a su vez difieren en múltiples tradiciones, no es posible justificar con base en ellas ninguna medida que afecte potencialmente a todos, en particular cuando tales medidas puedan estar vinculadas con sanciones a las libertades personales. El rechazo

liberal de una política pública que se fundamente solo en una base religiosa justamente atiende a este tipo de consideraciones. Por esta razón, el liberalismo trata de convencer a los ciudadanos de que no deben apoyar ninguna forma de política que solo pueda ser justificada mediante argumentos religiosos. Esto significa que los ciudadanos deben limitarse a utilizar solo aquellos argumentos religiosos para los cuales puedan ofrecer razones seculares confirmadas. De este modo, la exigencia de semejante limitación va unida a la demanda de encontrar razones que puedan confirmar los argumentos religiosos. En otras palabras, ante ciertas cuestiones políticas y normativas, las personas de orientación religiosa tienen la obligación de justificar sus convicciones de modo tal que puedan ser evaluadas a la luz de principios racionales comunes. No obstante, los ciudadanos religiosos no deben temer que esto implique la negación de su derecho a llevar una existencia integrada religiosamente, a tener una convicción religiosa fuerte o a realizar una crítica a la cultura secular.

En este sentido, es importante para el proyecto de un pluralismo razonable responder a las posiciones que excluyen o patologizan a la religión. Existen fundamentalmente dos tipos de reacción crítica a la exigencia de asegurar la neutralidad de un orden plural mediante la exclusión de la religión de la esfera pública. La posición radical, representada de alguna forma por Christopher J. Eberle,¹² rechaza de principio la teoría liberal de un pluralismo razonable en nombre de la creencia religiosa. Esta crítica a la limitación neutralizante de las convicciones religiosas es a menudo elaborada recurriendo a un relato sobre el desmoronamiento moral de la sociedad liberal. De acuerdo con ella, la privatización de la religión conduce a la trivialización de la política y a la erosión de los recursos necesarios para la unidad social y la solidaridad. Una sociedad en la que las voces religiosas son condenadas al silencio termina por ser dominada por intereses privados

¹² Cf. Christopher J. Eberle, "Why restraint is religiously unacceptable", en *Religious Studies* 35, (1999): 247-276; Christopher J. Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

y de pequeños grupos. La exclusión de las convicciones religiosas del espacio público no impide la formación de una cultura y una sociedad crecientemente incivilizadas. Por el contrario, las tendencias destructivas solo pueden ser contrarrestadas mediante el fortalecimiento de la integración y la participación de la religión en la política y la sociedad. Según esta posición, desde la perspectiva de la auténtica religión no hay ninguna razón convincente que justifique la exclusión de la religión de las discusiones políticas.

En segundo lugar, en contra de la tesis según la cual solo un fundamento justificativo totalmente independiente de creencias religiosas es capaz de garantizar la tolerancia a largo plazo, críticos como Nicolas Wolterstorff objetan que los seres humanos por lo general se inclinan a discutir sobre aquello que los mueve profundamente.¹³ Esto que los mueve y que es objeto de disputas puede ser o no ser de carácter religioso, de modo que la religión no conduce *per se* a una guerra civil espiritual. Por el contrario, la idea de una cooperación justa entre todos los ciudadanos que es posible sobre la base de la sola razón es para Wolterstorff una representación exageradamente idealista que no hace justicia a la conflictividad fáctica de una democracia pluralista real. Según este filósofo, la exigencia de un principio de justificación del orden político que sea independiente de todo contenido cosmovisional es demasiado abstracta. No puede tenerse por irracional el hecho de que ciudadanos que son partidarios de diferentes doctrinas comprensivas no lleguen a un acuerdo respecto a preguntas decisivas. Antes bien, este hecho parece una descripción adecuada de lo que está a la base de un proceso de deliberación en una democracia liberal. Los procesos democráticos de deliberación llevan por regla a una decisión de las mayorías sobre una base *ad hoc*, pero no a la cons-

¹³ Nicholas Wolterstorff, "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues", en *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Robert Audi y Nicholas Wolterstorff (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1997), 67-120; Wolterstorff, "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons", en *Religion and Contemporary Liberalism*, ed. Paul J. Weithman (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 162-181.

trucción de un consenso basado en principios racionales reconocidos por todos. Pretender y esperar que el resultado de una concepción neutral de justicia sea algo así como una generalización abstracta de los elementos esenciales de visiones de mundo divergentes es tan probable y razonable como la suposición de que los ciudadanos puedan ponerse de acuerdo sobre una única doctrina comprensiva. Detrás de la idea del uso público de la razón se esconde, en lugar de principios neutrales, un presupuesto metafísico secreto. Este tiene que ver con la idea de que es posible acceder cognitivamente a una naturaleza humana homogénea, independiente tanto de nuestras convicciones como de nuestra educación y tradición.

Consecuentemente, Wolterstorff y otros críticos de la restricción al uso de convicciones religiosas en las discusiones públicas y en la política no solo se concentran en la supuesta debilidad y en los efectos decadentes de la cultura liberal, sino en los problemas conceptuales y en las tensiones de la teoría política. Al tenor de estos críticos, no es comprensible por qué han de excluirse justamente las creencias religiosas de los debates políticos fundamentales, con el argumento de que aquellas no encuentran aceptación por parte de todos los ciudadanos, al tiempo que otras convicciones éticas y concepciones morales son consideradas como un elemento relevante en tales debates, aún cuando ellas tampoco son compartidas por todos los ciudadanos y son rechazadas por muchos a partir de consideraciones racionales. De este modo, al parecer reina una injusta y desigual distribución de las obligaciones argumentativas. Las personas religiosas deben poner entre paréntesis sus convicciones centrales y disociarse de una parte de su personalidad cuando quieren tomar parte y ser reconocidos como ciudadanos en discusiones políticas. Al señalar estas consecuencias exclusivistas se le reprocha a esta versión de una teoría del liberalismo político que, con sus propios principios normativos, lesiona una concepción de la justicia como equidad (*Fairness*).

Una postura liberal moderada debe poder responder a esta crítica situándose en un terreno seguro. Para esto es necesario relajar las limitaciones impuestas a la utilización de argumentos religiosos en

el espacio público. Adicionalmente, es necesario revalorar la religión como la forma previa, el sostén o la forma de vida adecuada (*entgegenkommend*) de un pluralismo razonable. En esta situación, la razón secular no asume más, con respecto a las creencias religiosas, el rol de un portero restrictivo, sino la función de un filtro que debe traducir, interpretar y criticar. En este modelo, la razón secular determina también los criterios bajo los cuales una tradición religiosa puede tomar parte del diálogo con otras religiones, así como con la ciencia moderna, el Estado de derecho democrático y la moral universalista. Solamente en la medida en que la religión acepte estas condiciones puede convertirse en un aliado de la racionalidad secular en la lucha contra un proyecto de modernidad racionalista unilateral. Esta concepción normativa del pluralismo, que busca incluir el potencial semántico de las convicciones religiosas en el espacio del Estado de derecho liberal puede ser descrita como un modelo de deliberación para el espacio público postsecular.¹⁴ Este modelo se diferencia de manera fundamental de la concepción rawlsiana de un pluralismo razonable.

La desventaja de la manera como Rawls concibe el pluralismo consiste en que la posibilidad de alcanzar un consenso traslapado razonable permanece atada a las pretensiones de verdad de las partes, sobre cuya legitimidad los teóricos se abstienen de emitir juicio alguno. Pero, de acuerdo con Rawls, no solamente los teóricos políticos y los filósofos morales deben renunciar a emitir un juicio justificado. A los ciudadanos tampoco les corresponde juzgar las pretensiones de verdad de las razones a partir de las cuales los otros ciudadanos, quienes se adhieren a una cosmovisión diferente, aprueban un concepto común de justifica. Esta división entre la racionalidad del uso público y la verdad privada de las doctrinas comprehensivas trae como consecuencia que el consenso traslapado solamente existe en la mera intersección de perspectivas diferentes en un punto de fuga común,

¹⁴ Stefan Rummens, "The Semantic Potential of Religious Arguments. A Deliberative Model of the Postsecular Public Sphere", en *Social Theory and Practice* 36, 3 (July 2010): 385-408.

pero no en un acuerdo alcanzado sobre la base de la comprensión lograda mediante el intercambio abierto de razones. En el pensamiento de Rawls, la relación entre la justificación moral y la justificación política solo se muestra en la perspectiva interna de cada doctrina comprensiva, las cuales pueden aceptar como verdaderos los contenidos centrales de una concepción política de la justicia desde sus propias premisas. Semejante verdad del consenso no es asequible al uso público de la razón. El consenso traslapado es un consenso publicado (*veröffentlichter*), pero no un consenso realizado públicamente. De este modo, el aspecto performativo de la acción política en condiciones de pluralismo cosmovisional es pasado por alto, y los dramáticos conflictos reales que se generan entre las religiones, así como entre las opciones religiosas y seculares son tendencialmente infravalorados.

Para enfrentar los conflictos reales de las sociedades pluralistas, la concepción política de un pluralismo legítimo debe atenerse a la primacía de los argumentos racionales capaces de ser generalizados, los cuales deben ser considerados como de mayor validez lógica. Sin embargo, esta primacía es incompatible con el exclusivismo, pues la exclusión de la religión de la discusión política no garantiza por sí misma la generalidad y la racionalidad de las convicciones justificadas sin apelar a ninguna razón religiosa. Por el contrario, la exclusión por principio de la religión es desproporcionada y representa una violación de los principios de una racionalidad neutral y justa, los cuales justifican un legítimo pluralismo de convicciones. En este sentido, un pluralismo razonable debe ser concebido y defendido como un inclusivismo secular abierto y preparado para aprender. Esto es justamente lo que se quiere decir al hablar de un modelo deliberativo para el espacio público postsecular.

Consecuentemente, es necesario tener cuidado de que la racionalidad deliberativa y procedural no sea cambiada por una racionalidad puramente formal. Los procedimientos del debate y la toma de decisiones tienen lugar en el espacio y el tiempo en los que se encuentran situados los seres humanos con sus experiencias y necesidades concretas. En esa medida, la racionalidad procedimental está abierta a la

contextualidad física y cultural propia de la argumentación racional. La mediación racional entre intereses y necesidades diversos, que tiene lugar en los procesos de deliberación, es diferente del mero uso instrumental de la razón; esto es, algo más que el comportamiento dirigido a fines en los cuales la razón es utilizada como un instrumento para alcanzar ciertos objetivos, metas e intereses que no son en sí mismos cuestionados. Antes bien, en los procesos de deliberación deben primar el respeto por las otras personas y la orientación según principios de justicia internos al desarrollo mismo del proceso argumentativo. En efecto, la orientación hacia la búsqueda de razones que puedan ser generalizadas es ya una expresión del respeto general por el interlocutor en el diálogo. A partir de esto, los resultados del procedimiento pueden llevar en la dirección de un acuerdo justo pues en su elaboración han participado los afectados por las posibles decisiones que se tomen. De este modo, el pluralismo puede ser vivido como un espacio normativo racional en la cotidianidad política, el cual hace posible y garantiza la articulación libre de las convicciones de todos.

Bibliografía

- Bultmann, Rudolf. “Neues Testament und Mythologie. Das problem der Entmythologisierung der neutestamentliche Verkündigung” [1941]. En *Kerygma und Mythos*, editado por H.W. Bartsch, vol. 1, 4 (1948). Hamburg: Aufl. Reich:
- Casanova, Jose. “Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost und WesteuropaimVergleich”. En *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, editado por Otto Kallscheuer. Frankfurt: Fischer, 1996.
- Eberle, Christopher J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. “Why restraint is religiously unacceptable”. En *Religious Studies* 35, (1999): 247-276.
- Pollack, Detlef. “Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses”. En *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, editado por Peter Walter. Freiburg: Herder, 2007.

- Rawls, John. *Liberalismo político*. México: Unam, FCE, 1995.
- Rummens, Stefan. "The Semantic Potential of Religious Arguments. A Deliberative Model of the Postsecular Public Sphere". En *Social Theory and Practice* 36, 3 (July 2010): 385-408.
- Wolterstorff, Nicholas. "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues". En *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Robert Audi y Nicholas Wolterstorff, 67-120. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1997.
- . "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons". En *Religion and Contemporary Liberalism*, editado por Paul J. Weithman, 162-181. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

El cristianismo como interlocutor político

Luis Fernando Múnera C., S.J.*

Lo que más me ha impresionado en todo el tiempo en mi país, pero especialmente desde hace algunos años, ha sido ver alineados de un lado los hombres que tomaban la moralidad, la religión, el orden; y de otro los que amaban la libertad, la igualdad de los hombres ante la ley (...). Desde entonces he creído percibir que una de las más bellas empresas de nuestro tiempo sería mostrar que todas esas cosas no son incompatibles; que, por el contrario, ellas tienen un nexo necesario, de suerte que cada una de ellas se debilita si se separa de las otras. Tal es mi idea general.

Alexis de Tocqueville**

* Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá); teólogo y doctor en Filosofía (Centre Sèvres - Facultades Jesuitas, París). Ha trabajado en la Universidad Javeriana (Cali y Bogotá) en el área de formación social de los estudiantes y como profesor de Ética, Política y Filosofía. Entre 2001 y 2003 fue director del Programa por la Paz de la Compañía de Jesús en Colombia. Actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana y trabaja en la formación de los jesuitas en Colombia.

** Alexis de Tocqueville, “Carta a Eugène Stoffels (24-7-1836)”, en *Œuvres complètes de Tocqueville*, ed. Mme de Tocqueville y Gustave Beaumont, publiées par Mme de Tocqueville (et Gustave Beaumont). Correspondance et Œuvres posthumes de Alexis de Tocqueville – publiées pour la première fois en 1860-, Vol. V, Michel Lévi Frères, 1866, pp. 429-430. (Traducción del autor).

1. Introducción: una reflexión situada

El problema de la articulación del cristianismo en la esfera pública y, por tanto, su lugar como interlocutor político en las democracias, ha sido una pregunta desde el comienzo mismo de la experiencia democrática en Occidente. Alexis de Tocqueville, de cuya pluma tomamos las palabras que nos sirven de epígrafe, se propuso investigar este tema en las nacientes democracias del siglo XVIII, en Estados Unidos y en Francia. Ello nos permite hacernos sensibles ante la presencia de una pluralidad de discursos en los albores de la modernidad democrática, entre los que la pregunta por el lugar de la religión aparece como importante en medio de las formas de la sociedad naciente.

Aunque, al parecer, una versión volteriana y un tanto irónica de la modernidad ha parecido imponerse y, al menos en algunos círculos, el grito de “*écrasez l’infâme*” parece seguir teniendo vigencia. No obstante, miradas como la de Toqueville que, en diálogo con otros autores más contemporáneos, inspira algunas de nuestras reflexiones, muestra que las costumbres y entre ellas la religión, constituyen la más importante de las causas para el mantenimiento de la naciente república democrática en Norteamérica y, por tanto, Toqueville encuentra una relación saludable entre la religión y la política en régimen democrático.

El proyecto filosófico y político de Tocqueville y sus reflexiones sufrieron un “eclipse parcial”,¹ antes de encontrar un renovado interés a partir de los trabajos de Raymond Aron quien lo ha ubicado entre uno de los clásicos de la sociología.² De otro lado, el fenómeno religioso y sus implicaciones, tanto desde la perspectiva de la filosofía política como de la sociología, ha suscitado un renovado interés,

¹ El término ‘eclipse parcial’ es prestado de Serge Audier quien, en un trabajo de investigación titulado “Tocqueville retrouvé. Genèse et renouveau tocquevillien français” mostró cómo antes de llegar a ser un clásico del siglo XX, Tocqueville había sido leído con atención por ciertos de pensadores republicanos del siglo XIX, relativizando así las tesis que hablan de una incompreensión de Tocqueville en el siglo XIX. Cf. Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français* (Paris: Editions de l’École de Hautes Études en Sciences Sociales, Librairie Philosophique Vrin, 2004).

² Cf. Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique* (Paris: Gallimard, 1967).

tanto que en algunos contextos se ha llegado a hablar de un *retorno de la religión*. Esta discusión nos remite a discusiones diferentes pero interconectadas: se plantea la necesidad de visitar una vez más la teoría de la secularización y sus supuestos para ver hasta qué punto nuestra realidad presente puede ser descrita desde esta categoría a la vez sociológica y política; también nos vemos obligados a pensar la presencia de lo religioso en nuestra sociedad contemporánea y, finalmente, a reflexionar acerca de las nuevas maneras de redefinir la articulación de la religión en la esfera pública.

El título de este trabajo y su desarrollo nos hablan de una reflexión “situada”: hablaremos del cristianismo y su papel como interlocutor político en medio de los países democráticos de Occidente. Esta contextualización de la reflexión no se debe a una declaración de modestia intelectual. La presencia de la religión en la sociedad se lee de manera diferente según las diversas religiones, de modo que no es lo mismo pensar este asunto desde el islam, desde el judaísmo o desde el cristianismo. En efecto, como lo advierte Judith Butler en un texto sobre el judaísmo: “Cuando comenzamos preguntando, como hoy, por la ‘religión’ en la ‘vida pública’ corremos el riesgo de meter en la categoría ‘religión’ religiones concretas muy diversas, y tomar la ‘vida pública’ por una esfera en cierto modo estable, cerrada y fuera de la religión”.³

La manera como se entiende la relación público/privado en las democracias liberales de Occidente y la problematización del papel público de la religión, corresponde a un universo de significación estrechamente ligado a la historia del advenimiento de los regímenes democráticos. Una de las ideas que defenderemos en este trabajo es la relación estrecha entre el cristianismo como religión y la configuración de la forma política Estado-nación propia de la modernidad democrática occidental.

³ Judith Butler, “¿El judaísmo es sionismo?”, en *El poder de la religión en la esfera pública*, eds. Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen. Traducción de José María Carabante y Rafael Serrano (Madrid, Trotta, 2011), 69.

Además, estas categorías deben ser contextualizadas según los diferentes países y culturas. Los fenómenos que aquí contemplamos se viven de manera diferente según las diferentes tradiciones culturales y países; aun en los países de Europa occidental el papel de la religión en la sociedad se piensa desde horizontes muy distintos. En un asunto tan complejo y lleno de matices, cualquier aproximación tiene un carácter parcial y las generalizaciones que pueden hacerse solo dibujan a grandes trazos unas trayectorias que habría que llevar a los contextos particulares.⁴ No obstante, estudiar desde esta perspectiva la propuesta cristiana y su relación con el proyecto democrático puede ayudarnos a tener una mirada más lúcida sobre nuestro presente y, sobre todo, a salir de ideas y lugares comunes que no hacen justicia a la experiencia de nuestras sociedades.

Finalmente, hemos de advertir la necesidad de revisar la idea que vincula casi necesariamente la modernización y el progreso con formas concretas de secularización y laicización propias de algunos países del lado norte del Atlántico. Como lo anota lúcidamente José Casanova, es necesario comprender “el proceso de secularización europeo como lo que realmente fue, es decir: un proceso histórico cristiano y poscristiano particular y no como el proceso general o universal de desarrollo humano y societal que a los europeos les gusta pensar”.⁵ Muchas veces se tiende a ver la secularización más radical como un proceso ineluctable y se ven otras figuras como estadios más atrasados, en una especie de *filosofía de la historia* que conduciría a un agotamiento de la religión asociado con el surgimiento de las sociedades democráticas modernas.

⁴ Ello es particularmente cierto en América Latina que, compartiendo con las sociedades europeas y norteamericana una tradición cristiana, ha vivido procesos de secularización y modernización muy diferentes y en los que la religión juega un papel importante en sus procesos políticos y sociales.

⁵ José Casanova, “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, edición de I. Sánchez de Yncera y M. Rodríguez Fouz (Barcelona: Anthropos, 2012), 109.

Este trabajo se divide en tres partes: en primer lugar, pretendo mostrar cómo el cristianismo, por su origen y por la particularidad de su propuesta, abre a un universo de comprensión en el que es pensable la propuesta social y política propia de la democracia occidental. Enseguida, nos detendremos a pensar, desde dicho contexto, el proyecto de la sociedad democrática. Finalmente, abordaremos el problema del cristianismo como un interlocutor político en dicha sociedad, nuestra sociedad.

2. La *anormalidad cristiana*

Cuando hablamos de *anormalidad cristiana* queremos referirnos a unas condiciones específicas del horizonte político-religioso que se abren desde la matriz judeocristiana pero que encuentran su cristalización en el cristianismo. En palabras del filósofo francés Marcel Gauchet, cuya reflexión alimenta esta parte de nuestro trabajo:

Si pudo desarrollarse un orden humano en ruptura tan radical con los precedentes, y en ruptura a causa de la inversión radical en todos los planos de la antigua heteronomía, es en las potencialidades dinámicas excepcionales del espíritu del cristianismo donde conviene situar su raíz primera. Éstas proporcionan un núcleo de coherencia que permite aprehender la duradera solidaridad esencial de fenómenos tan poco evidentemente ligados como el surgimiento de la técnica y la marcha de la democracia.⁶

Adoptando esta hipótesis fuerte, que nos pone a distancia de posiciones tan respetables como la de Hans Blumenberg quien defiende una *legitimidad* de los tiempos modernos,⁷ nos vemos obligados a dis-

⁶ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985), II.

⁷ Las tesis de Hans Blumenberg se refieren particularmente a las teorías de Carl Schmitt, quien veía en los principios de la política moderna una versión secularizada de las afirmaciones de la teología cristiana. Blumenberg se opone a lo que él llama el “teorema de la secularización”: B es la secularización de A, que pretendería explicar los tiempos modernos a partir de

cernir la originalidad política contenida en los principios fundadores del cristianismo y a establecer un vínculo entre estos y el espíritu de la democracia moderna. Para ello, buscamos discernir en los principios fundadores del cristianismo, apelando a la fuerza de lo que Marcel Gauchet llama la “virtud heurística de la idea”,⁸ una fuerza simbólica potencial que ha permitido pensar y transformar el horizonte de pensamiento hasta fundar un espacio secular autónomo y pensarlo como gobernado por la autonomía humana.

El cristianismo no es un fenómeno aislado, hay que entenderlo en referencia al monoteísmo judío y más ampliamente a las grandes religiones de la era axial, con las que el judaísmo representa a la vez un momento de quiebre y un punto de continuidad. Aquí retendremos solamente uno de los puntos de ruptura del yahvismo con las grandes religiones en su dimensión política. Se trata, a diferencia de las grandes religiones imperiales, de una religión nacida al interior de un pueblo dominado por un gran imperio y que se constituye en una fuerza de resistencia a dicha dominación.

El Dios de la salida de Egipto: un Dios inconmensurable con los dioses de los egipcios, completamente aparte y más poderoso que ellos —potencialmente, entonces, el único Dios verdadero. Allí reside la raíz específica de la ruptura monoteísta. Ella procede de la confrontación creadora —comparación, puja y rechazo indisolublemente mezclados— de lo débil y lo fuerte.⁹

Esta lectura política que hace Gauchet del surgimiento del monoteísmo es muy significativa porque el Dios de los israelitas es un Dios que se pone del lado de los débiles y por tanto se opone a la legiti-

una época anterior sin dar un contenido al proceso de transformación e ignorando la presencia de la novedad de los tiempos modernos. Cf. Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, traducido por Pedro Madrigal (Valencia: Pre-textos, 2008).

⁸ Cf., Marcel Gauchet, *La condition historique* (Paris: Stock, 2003), 82.

⁹ Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, 144 (traducción del autor).

mación de la expansión del poder como dominación. Ello representa una inversión en el sistema religioso de las religiones imperiales, que busca representar y legitimar la presencia del poder como instancia del cuerpo social, permitiendo así su expansión como fuerza de dominación. El precio de hacer de Dios una fuerza que resiste a la dominación es ubicarlo *más allá* de las esferas de lo visible, hacer de él una fuerza que trasciende las vicisitudes de la historia.

El cristianismo se inscribe así en la línea del mesianismo judío: la promesa de la liberación de Israel y de la instauración de un imperio que llegase hasta los confines de la tierra, pero se trata ahora de un imperialismo espiritual sin pretensiones de poder en el ámbito político, su reino no es de este mundo. Recuperando la figura simbólica del Mesías y su lugar como encarnación del principio divino, Jesús invierte la perspectiva subvirtiendo así este símbolo fundamental de las religiones:

Es la réplica perfecta del mediador imperial en los antípodas de éste. Pero al cambiar de lugar, de ese modo, en el seno del espacio humano, el encuentro de los dos órdenes de realidad en la misma persona cambia radicalmente de sentido. La encarnación de lo invisible, que era el medio por excelencia de marcar la continuidad de la jerarquía terrestre con el orden celeste, se vuelve el significado mismo de su mutua exterioridad.¹⁰

La predicación y la acción de Jesús de Nazareth se ubica en la línea del monoteísmo judío pero profundizándolo: Moisés libera a su pueblo de la esclavitud del faraón sacándolo de Egipto, Jesús lo libera de la opresión del emperador del más grande los imperios conocidos, sacándolo del mundo. Esta liberación espiritual profundiza la trascendencia divina, llevándonos de un régimen del Dios superior, al Dios radicalmente otro. Esta religión de la trascendencia abre, en la línea del profetismo, a una religión de la adhesión personal en la

¹⁰ Ibid., 162 (traducción del autor).

que el creyente se libera del mundo y, a nombre de la coherencia de su experiencia de fe personal, es capaz de trascender los límites de la religión misma. Estos son rasgos fundamentales de la experiencia de ser cristianos. En palabras de Gauchet: “La secesión a la cual invita Jesús es todavía más radical, puesto que es sustracción no tanto al imperio mundial sino al mundo mismo. Y su Dios, de golpe, es verdaderamente el Dios universal, inmediatamente accesible a cualquiera de los hombres. Esto es lo que nos hace cristianos”.¹¹

Este Mesías, encarnación del hijo de Dios, es un mesías al revés puesto que rechaza toda pretensión de dominación terrestre en nombre de Dios. Su vida y su destino testimonian, por el contrario, un desprendimiento de la lógica del poder que llega hasta sus últimas consecuencias: la entrega sacrificial de su propia vida. El cumplimiento de la misión mesiánica no pasa por la toma del poder y la reconstrucción de la antigua monarquía davídica sino por el desprendimiento y la humillación. La novedad del cristianismo como momento de la historia política de la religión se puede dilucidar a partir de las consecuencias simbólicas y políticas de la encarnación del hijo de Dios.

Se pasa de una lógica de la superioridad del orden divino, a una lógica de la alteridad. Al profundizar la trascendencia de Dios, este se entiende como infinitamente grande y radicalmente otro. Ello permite liberar un espacio de lo humano, gracias a lo que Marcel Gauchet llama “las paradojas de lo humano-social”: “Se podría casi que hablar de una ley al respecto; algo así como una ley de la emancipación humana mediante la afirmación divina, que se resume así: mientras más grandes son los dioses, más libres son los hombres”.¹²

La distinción del orden terrestre y del orden celeste que simboliza el Dios-hombre en su propia carne profundiza la experiencia de trascendencia que se había inaugurado ya en la experiencia mono-teísta. La experiencia de las dos naturalezas del Mesías, encarnado en la naturaleza humana, permite, por otro lado, proclamar la dignidad

¹¹ Ibid., 168 (traducción del autor).

¹² Ibid., 53 (traducción del autor).

del mundo terrestre, habitado por Dios mismo. Ello permite no solo distinguir ambos órdenes de realidad, liberando así la realidad de una continuidad metafísica entre el mundo terrestre y el mundo celeste, sino que además funda un mundo de los hombres digno y autosuficiente.

Esta separación de los dos órdenes de realidad trae otra consecuencia política significativa: la ruptura de la unidad metafísica entre un orden natural y un orden sobrenatural que funda un orden jerárquico en el poder a partir de dicha continuidad metafísica. Es gracias a este principio que se puede recusar, como lo hace Erik Peterson, la justificación de cualquier situación política a nombre del Evangelio. Peterson, partiendo de un estudio de la Patrística, en particular de Gregorio de Niza, formula una restricción a la teología política hecha a partir de la fe cristiana en el Dios Trinitario, puesto que este concepto de Dios “no tiene correspondencia alguna con el mundo creado. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político”.¹³

Esta ruptura es la que permitirá, muchos siglos después, imaginar y pensar un orden humano sin referencia a un orden divino y, en último término, emprender el camino de deconstrucción del principio jerárquico propio de los regímenes monárquicos y de las sociedades estamentales. La afirmación del orden humano es posible, además, porque el hecho de la Encarnación de Dios en el mundo dota a este de dignidad y completud metafísica y permite dar a la vida y al trabajo en este mundo el valor de un trabajo en pro de los fines últimos.

El dispositivo teológico-político que permite el gobierno del mundo terrestre por las autoridades del más allá es el dispositivo de la *mediación*. El poder de los *monarcas de derecho divino* se construyó bajo esta categoría estructuralmente inestable. El hecho de que en el régimen cristiano el mediador ha venido bajo la forma de un acontecimiento histórico, de una vez para siempre, genera la imposibili-

¹³ Erik Peterson, “Monoteísmo y trinidad. ¿Problemas políticos?”, *Selecciones de Teología*, vol. 16, n° 62 (abril-junio 1977): 106.

dad para un hombre de abrogarse la totalidad de la mediación, toda mediación está referida al Único y por esto es siempre virtualmente incompleta. Por ello, para los cristianos no existe la posibilidad de ser a la vez rey y sacerdote:

Porque el lugar de perfecto mediador está ocupado y nadie, después de la venida del Dios hombre, podrá ya pretender ocupar de verdad el punto cardinal donde se conjugan en un cuerpo naturaleza y sobre-naturaleza. Es el sentido, a nuestro parecer, de la famosa doctrina gelasiana sobre la separación de los dos oficios: luego de Cristo, no se puede ya ser a la vez rey y sacerdote.¹⁴

La historia política del cristianismo en Occidente ha estado marcada por la relación dialéctica y multiforme de estos dos polos del poder, el religioso y el político, con diferentes intentos de articulación y de absorción del uno por el otro. En los momentos de mayor cercanía la Iglesia llega hasta consagrar a los reyes reconociéndoles un papel mediador, pero no puede escogerlos; la mayor distancia se da por la pretensión de algunos Estados, desde el discurso de la laicidad, de asumir el monopolio del sentido del estar-juntos. No obstante, ambos polos se han mantenido presentes pero siempre diferenciados.

Estas disposiciones primeras, que están en la propuesta cristiana, nos permiten abrir un espacio de coherencia en el cual sea comprensible el surgimiento de la propuesta democrática. Ello no quiere decir que puedan encontrarse simplemente vínculos de causalidad entre el cristianismo y la democracia. Más bien, podríamos afirmar que dichas disposiciones, junto con otras vertientes y en medio de la contingencia de los acontecimientos históricos, permitieron fecundar una cultura para dar lugar a una forma política excepcional: el gobierno de los iguales, en sociedades plurales y bajo la categoría de la representación que sustituye la venerable categoría de la mediación.

¹⁴ Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. 195-196 (traducción del autor).

3. El proyecto democrático

La configuración de las sociedades democráticas occidentales y el advenimiento de las diversas formas democráticas pasan por el tránsito de la distinción de las dos formas de poder a su separación, bajo el esquema de las sociedades liberales. Si bien varios acontecimientos históricos confluyen, es preciso anotar que las guerras de religión con la consciencia del desgarramiento de la Europa cristiana en un disenso durable de creencias fueron determinantes para la construcción de la categoría de tolerancia religiosa, que implicó la construcción de instancias capaces de mantener la paz pública¹⁵ independientemente de las instituciones religiosas. Ello significa además una reconfiguración del espacio político en el que los Estados y las Iglesias redefinieron su lugar en la sociedad. La solución liberal al problema del disenso y la intolerancia religiosa está marcada por un gesto separador al interior de la sociedad entre las Iglesias y los Estados:

Es necesario separar lo más completamente posible el poder de la opinión, en particular religiosa, a fin de privar de fundamento o de pretexto esta noción peligrosa y finalmente ininteligible de poder espiritual: la institución espiritual no tendrá ya poder, sino aquel de enseñar a quien la quiera escuchar, y el poder no tendrá ya opinión religiosa en particular.¹⁶

Este gesto separador implica una nueva manera de concebir la forma política, una forma política que no encuentra más sus fundamentos en una concepción religiosa o metafísica del mundo. Ello constituye una particularidad singular en la manera en la que nos concebimos como una sociedad democrática:

¹⁵ Cabe anotar que en la concepción medieval, marcada por el pensamiento de San Agustín, se distinguen dos ciudades, “dos principios de vida que llamamos místicamente dos ciudades”, donde la ciudad terrena está subordinada a la ciudad de Dios. Al interior de ese mundo la Iglesia, imagen de la *Civitas Dei, societas perfecta*, es la “portadora de la paz verdadera” (Cf. San Agustín, *Ciudad de Dios*, xv, 1. xix, 17). En el pensamiento moderno esta misión pacificadora pasa de la Iglesia al Estado.

¹⁶ Pierre Manent. *Cours familier de philosophie politique* (Paris: Gallimard, 2001), 49.

Es posible dar a la excepción moderna, en su prolongación, su alcance de experiencia de salida de la religión. Entiendo por ello la constitución de una puesta en forma del estar juntos que prescinde de la religión. Lo social y lo político cesan de necesitar de ella para definirse y organizarse. Las creencias religiosas no desaparecen —están siempre allí en el paisaje—, pero simplemente no tienen ya el mismo rol. No funcionan más como lo que estructura el estar juntos.¹⁷

Las sociedades modernas no implican una renuncia a la religión, sino una mutación profunda de la manera de entender su lugar y su función dentro de la sociedad. La sociedad no se estructura más a partir de un polo exterior, ocupado por los dioses, y que se constituye en el lugar del sentido y sirve de fundamento a la ley. Reflexionando sobre esta realidad, Claude Lefort presenta el “lugar vacío” del poder como el rasgo quizá más significativo de la política moderna:

De todos los regímenes que conocemos, es el único en que se establezca una representación del poder que lo confirma como un lugar vacío, el único que mantenga de este modo la separación de lo simbólico y lo real. Y esto en virtud de un discurso del que se desprende que no pertenece a nadie; que quienes lo ejercen no son sus propietarios o, mejor aún, no lo encarnan; que ese ejercicio requiere una competencia periódicamente renovada; que la autoridad que se hace cargo de ello, se hace y se rehace como consecuencia de la manifestación de la voluntad popular.¹⁸

Este *lugar vacío* implica la renuncia de cualquier persona o grupo a la pretensión de encarnar el poder bien sea como mediador de

¹⁷ Marcel Gauchet y Régis Débray, “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir”, *Le Débat*, n°127 (2003), 6 (traducción del autor).

¹⁸ Claude Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, edición y traducción de Esteban Molina (Barcelona: Anthropos, 2004), 68.

los dioses o como expresión de la sustancia de la comunidad. El Estado guarda un *agnosticismo de principio*, una reserva fundamental respecto a su lugar de sentido, una distancia que permanece abierta, y cualquier pretensión de cerrarla y encontrar la piedra angular que pueda ser la esencia del vínculo social es ilegítima. Se entiende que la sociedad está conformada por una pluralidad de formas de vida, en un conflicto representado y nunca resuelto, puesto que no hay más un fundamento sobre el que se pueda asentar la unidad.

Este abandono del *otro* que pueda determinar el sentido y explicitar lo que somos como colectivo, permite liberar las fuerzas al interior del cuerpo social para imaginar distintas maneras de ser y de coordinar la acción colectiva. Esto, a precio de un *desencantamiento* de la sociedad y del poder, pues este pierde toda posibilidad de representación positiva y debe buscar siempre, para afirmar su legitimidad, recrear las formas de cohesión social. La sociedad democrática se concibe así como una sociedad en permanente construcción, un proyecto abierto:

Si la democracia moderna hace posible tal ilusión [traer el principio de su institución al interior de sus propios límites] es al descomponer sus antiguas certezas, al inaugurar una experiencia por la que la sociedad sigue en busca de su fundamento; ignora que no cancela la dimensión de lo otro, sino su figura, ignora que en la pérdida de lo religioso existe un riesgo y a la vez una conquista en el cuestionamiento de la ley, de la libertad.¹⁹

La búsqueda de un fundamento que pueda prescindir de la referencia a ese *otro* trascendente se ha constituido en el rasgo fundante de las sociedades democráticas, en oposición a las tradicionales. Aquí se ubica el centro de la reflexión política moderna, desde Maquiavelo hasta nuestros días, pasando por Hobbes y Rousseau, con el discurso dominante del “pacto social” como dispositivo a partir del cual

¹⁹ Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, 73.

se piensa la sociedad como conjunto encontrando en sí misma una fundamentación normativa autosuficiente.

La deconstrucción maquiaveliana de los fundamentos metafísicos del poder deja como único elemento de cohesión social y política el temor, un temor que debe ser puesto en escena para que sea percibido y suscite así la adhesión colectiva a un soberano que no puede encarnar otra fuerza que la suya propia. A la vez que encuentra un dispositivo sólido para el mantenimiento del poder, Maquiavelo revela la fragilidad de la política moderna,²⁰ el poder está siempre sometido a cuestionamiento y el vínculo social se presentará como una pregunta nunca respondida completamente.

La reflexión hobbesiana debe ubicarse en este punto nodal de la concepción política moderna. Desde una visión pesimista de la naturaleza humana, en la que se concibe a los hombres como seres egoístas y rapaces por naturaleza y en la que mi vida está siempre amenazada, pues hasta el más débil puede quitarme la vida, lo más razonable desde un cálculo del propio interés es pactar un acuerdo de no agresión y dejar en manos de otro el monopolio de la violencia. Como nos lo señala Adela Cortina en un trabajo sobre los vínculos humanos, esta manera de entender la comunidad política como formada a partir del temor mutuo y a los seres humanos como seres egoístas movidos únicamente por el propio interés, nos lleva a una profunda fragilidad del cuerpo social:

Las claves, entonces, de la vida política son el individualismo egoísta, la razón calculadora, el contrato autointeresado, la mercantilización de la vida compartida, el conflicto latente y la coacción. Unas claves que no resultan en algún modo extrañas en la vida política de los comienzos del siglo XXI.

²⁰ Para un estudio completo de este problema, cf. Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique* (Paris: Seuil, 1996).

¿Es ésta realmente la única forma de establecer vínculos entre los seres humanos de manera que se evite la violencia que inunda la Tierra...?²¹

Este cuestionamiento, desde la fragilidad de nuestra representación de la sociedad como *pacto*, nos lleva a preguntarnos si, dado que las formas de recreación del vínculo social son múltiples y el proyecto democrático es abierto, ¿no pueden pensarse otros relatos que funden el estar-juntos? ¿Pueden las religiones, como un polo exterior que puede mover las sociedades a salir de la cristalización de sus formas y a incorporar grupos y realidades marginales, dinamizar este esfuerzo de reconstrucción permanente? Ellas ofrecen, además, fuentes de sentido y proponen otras formas de vínculos entre los seres humanos.²²

Lo que nos proponemos no es postular una nueva forma de alianza entre el altar y el trono, haciendo de la religión una servidora de la política. Nuestra indagación tocará las exigencias que el proyecto democrático hace a las religiones, en la tradición cristiana, para discernir aquello que desde el cristianismo puede ser un aporte para el proyecto democrático.

4. El lugar del cristianismo en la sociedad democrática

En este apartado comenzaremos por considerar las exigencias que hace un régimen democrático a las religiones, en particular al cristianismo, para terminar mostrando cuál puede ser el aporte que la sociedad puede esperar de la religión en su esfuerzo de recrear el vínculo social.

4.1. Una religión en régimen democrático

La profunda mutación de la sociedad en los últimos siglos afecta la forma como las religiones se comprenden a sí mismas y las obliga a

²¹ Adela Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Madrid, Trotta, 2001), 19.

²² Ya Rousseau en el libro IV del Contrato Social había planteado la fragilidad del vínculo social y dedica uno de sus capítulos a proponer diversos caminos de fortalecerlo, el más conocido de ellos es la religión nacional, recuperando la fuerza motivacional de las religiones pero puesta al servicio del proyecto nacional.

ubicarse en un universo plural que sobrepasa la representación clásica que opone Iglesia y mundo. La tolerancia religiosa buscaba regular la convivencia en medio de un disenso durable en el seno de la cristiandad occidental. El pluralismo religioso y la presencia de otras tradiciones culturales rompen incluso con esta perspectiva y nos ponen frente a la experiencia de lo radicalmente diferente. El entonces cardenal Ratzinger, postula así este hecho:

Es cierto que ambas perspectivas [el cristianismo y la tradición occidental de la razón] consideran como universal su propia autocomprensión, y quizá, de *iure*, lo sea. Sin embargo, de facto, deben reconocer que sólo son aceptadas e incluso comprensibles en determinados sectores de la humanidad.²³

La experiencia de la interculturalidad obliga así a admitir, sin renunciar a su propia verdad, la presencia de una pluralidad de convicciones irreductibles a un *consensus universalis*. Frente a esto, el dispositivo de la tolerancia se revela insuficiente y es preciso construir una herramienta intelectual que permita hacer frente a esta irreductible pluralidad. Este dispositivo es la libertad religiosa, que implica el respeto de un espacio inviolable en todo ser humano, su conciencia, ante lo cual las religiones, aun a nombre de una verdad, se limitan el derecho de intervenir. La tradición católica formula así el reconocimiento de dicha libertad:

Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obli-

²³ Ratzinger, J. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del estado liberal”. En Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, traducción de Pablo Largo, Isabel Blanco (México: FCE, 2008), 49.

gue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural.²⁴

Esta declaración, promulgada solemnemente el 7 de diciembre de 1965, muestra una profunda evolución en la doctrina de la Iglesia católica. Esta evolución ha estado marcada por profundos conflictos y debates y no puede decirse que se llegó a ella pacíficamente, pues hubo varios siglos de tensiones y la superación de una fuerte resistencia al llamado *pensamiento modernista*. No obstante, implica un paso muy grande en la aceptación de la sensibilidad democrática. En la argumentación es notable el primado de la dignidad de la persona humana, lo que nos ubica en la línea de la argumentación de las declaraciones de los derechos humanos.

En esta dirección, vale la pena resaltar cómo se apela a la existencia de un espacio soberano en los seres humanos, el espacio de la propia conciencia. Este espacio ha de estar libre de toda coacción, en concreto religiosa, pues desde la fe cristiana se reconoce como un lugar de la presencia de lo divino en el hombre, lo que lo hace a la vez sagrado e inviolable. Finalmente, se reconoce una función de los Estados, pues los *límites debidos* están regulados por la ley, las normas y la sensibilidad moral de la comunidad humana.

Es a partir de este principio que es posible pensar una religión en medio de un escenario democrático. En el fondo, es una fundación en derecho de la distinción entre el poder político y el poder espiritual, y la creación consecuente del espacio de la ciudad humana gobernada, legítimamente desde el punto de vista religioso, por los hombres mismos. Como lo señala Heiner Bielefeldt, la libertad religiosa constituye el principio básico a partir del cual es posible pensar las religiones en

²⁴ Concilio Vaticano II. *Declaración Dignitatis humanae*, n. 2.

un espacio democrático. La distinción de los poderes crea las reglas del juego en la relación entre los Estados y las Iglesias y prohíbe las búsquedas de subordinación de un poder al otro.

Ella [la libertad religiosa] representa en realidad un giro absolutamente revolucionario en la relación entre Estado y comunidades religiosas (...). Las comunidades religiosas no pueden usar de la protección del Estado para disciplinar a sus disidentes y mantener a distancia a sus competencias confesionales, y tampoco se permite ya al Estado instaurar la religión como fuente de legitimación o medio de integración política.²⁵

Desde el punto de vista de la consciencia de los creyentes, ello implica una demanda cognitiva importante pues exige reconocer su verdad en medio de un conjunto pluriforme de opiniones y con la restricción de imponerla a otros; el fundamento de lo que somos como colectivo está más allá del propio fundamento identitario. Las opiniones de los ciudadanos creyentes se someten así al juego de la argumentación democrática. De otro lado, se reconoce en el Estado la capacidad de mediar entre los diversos grupos y de regular las prácticas en aras de unos fines de convivencia supraconfesionales.

En cuanto a la participación de los creyentes, con sus convicciones, en el espacio público, hay dos elementos en el cristianismo que juegan un papel clave en la integración de la identidad cristiana y la vida ciudadana. De un lado, el reconocimiento de la dignidad de las personas como fundamento de legitimidad de la vida política, con sus resonancias religiosas en la doctrina de la dignidad de hijos de Dios de todos los seres humanos; esta visión se refuerza con la idea del lugar sagrado e inviolable que tiene la conciencia. De otro lado, el pensamiento sobre la razón natural y su coherencia con la razón divina que permite acoger los procedimientos de búsqueda dialógica de una voluntad divina que se encuentra con lo razonable y el bien común.

²⁵ Heiner Bielefeldt, "La Liberté religieuse: le critère ultime?", *Esprit*, n° 333 (2007):128 (traducción del autor).

La búsqueda de una religión capaz de entenderse a sí misma como parte del proyecto democrático muestra cómo la idea de una doble pertenencia sociológica a la Iglesia y al Estado se supera desde ciudadanos convencidos y motivados a vivir responsablemente sus deberes ciudadanos desde su comprensión de la vida de fe. Una correcta comprensión de la distinción del poder espiritual y del poder político lleva a repensar igualmente la idea de que la fe se restringe al espacio de lo íntimo sin significación social. Como lo expresa Eric Weil:

El cristianismo en política será el reconocimiento de la identidad de la razón en los individuos y en la organización, aún más, será la exigencia de esta unidad. No será la escogencia entre Dios y el César, sino la exigencia de que ningún hombre razonable tenga que escoger entre los dos. El misterio no concierne a la comunidad: concierne, en el nivel más alto, al individuo.²⁶

En esta misma lógica, el dispositivo jurídico de la *objeción de conciencia* permite reconocer la posibilidad de conflictos entre las convicciones morales en los individuos y el ordenamiento social. En los casos en que se reconoce la objeción se está apelando a la soberanía del individuo en su conciencia y a la posibilidad de que sus proyectos de vida buena admiten excepción a la ley positiva. Ello muestra la fragilidad del equilibrio en el límite público-privado y el reconocimiento de la dignidad de la conciencia moral individual como uno de los lugares donde se expresa la dignidad humana.

4.2. La sociedad democrática y el problema de la religión

El régimen democrático exige replantear el lugar social de las religiones en una sociedad que se estructura de manera autónoma y que encuentra en sí misma la justificación normativa de sus instituciones. De otro lado, hay una conciencia renovada de la fragilidad de un

²⁶ Eric Weil, "Christianisme et politique", *Essais et conférences. Tome 2 Politique* (Paris: J Vrin, 1991), 73 (traducción del autor).

proyecto democrático que desde la visión del pacto social reduce el ejercicio de la ciudadanía a nuestra capacidad como consumidores y votantes, cada uno en la búsqueda del propio interés.

Autores como Habermas reconocen unas condiciones prepolíticas a la base de la construcción del pacto social y que exceden las normas de justicia. En su diagnóstico, “una modernización *descarrilada* de la sociedad en su conjunto bien podría resquebrajar el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal”.²⁷ De otro lado, la convivencia exige unos presupuestos de confianza sin los cuales no tendría sentido pactar y construir sociedad. Puesto que valores que son necesarios para tejer sociedad como la solidaridad y la compasión no se pueden legislar, el filósofo alemán recomienda al Estado “tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad entre los ciudadanos”.²⁸

En el fondo, se trata de salir de la antropología pesimista que sostiene la noción de pacto, y considerar que la búsqueda de proyectos de vida buena y no solo la búsqueda del lucro y el bienestar mueven el corazón de los hombres. Como nos lo muestra Adela Cortina, esta visión más compleja del ser humano es necesaria si queremos defender la idea de la construcción de una sociedad en la que sea posible defender el interés de todos: “Resulta difícil que estos diseños tengan éxito en la práctica si no es contando con la capacidad humana de apreciar lo que es en sí valioso, traspasando el juego del autointerés y la utilidad y reconociendo que hay acciones y seres –las personas– que valen por sí mismas”.²⁹

Estas intuiciones contemporáneas nos llevan a volver nuestra mirada a la naciente democracia bajo el agudo análisis de Alexis de Tocqueville. El mantenimiento de la república democrática exige una

²⁷ Jürgen Habermas, “Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho.” En Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión*, 20.

²⁸ *Ibid.*, 117.

²⁹ Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, 32.

revitalización permanente de la sociedad desde las personas, allí la religión puede jugar un papel muy importante. En sus análisis de la sociedad norteamericana se muestra que el individualismo constituye un gran riesgo, pues por él cada hombre, debido a un error de juicio que es posible corregir mediante la educación, se considera aislado de los demás y se encierra entre los suyos, en la búsqueda de los bienes que le proporcionan bienestar y un lugar social.

Un papel de las religiones es movilizar el deseo de los hombres para salir más allá de sí mismos y de su búsqueda honesta del propio interés. Ello es particularmente necesario en un régimen democrático donde se exige a los ciudadanos participar en la construcción del espacio público. Una democracia no puede construirse en medio de la pasividad de los ciudadanos. Podemos resumir el pensamiento toquevilliano sobre la utilidad de la religión con sus propias palabras:

Hay que reconocer que la igualdad, que introduce bienes inmensos en el mundo, sugiere sin embargo a los hombres, como será demostrado adelante, instintos bastante peligrosos; ella tiende a aislarlos unos de otros para llevar a cada uno de ellos a no ocuparse más que de sí mismo. Abre desmesuradamente su alma al amor por los goces materiales.

La mayor ventaja de las religiones es inspirar instintos totalmente contrarios. No hay religión que no coloque el objeto de los deseos del hombre más allá y por encima de los bienes de la tierra, y que no eleve naturalmente su alma hacia regiones muy superiores a las de los sentidos. Tampoco existe la que no imponga a cada uno deberes variados respecto a la especie humana, o en común con ella, y que no lo saque así, de tiempo en tiempo, de la contemplación de sí mismo.³⁰

³⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II (1840)*, texte établi, présenté et annoté par Lamberti, J.-C. revu par Schleifer, J.-T. *Œuvres II*, Paris: Gallimard, 1992. (DA II, I, v: 532-533).

Para Tocqueville, el criterio normativo de la sociedad democrática es la “igualdad de condiciones”. De esta se desprende una serie de pasiones, donde la más importante es la pasión por la misma igualdad. La religión actúa como un dispositivo social y político que influye indirectamente sobre la sociedad a través de su acción sobre los individuos y el impulso al engrandecimiento de sus deseos. Para él, la sociedad se construye fundamentalmente a partir de la formación de las personas que la componen donde las convicciones bien fundadas que proporcionan las religiones tienen un papel importante, si los hombres se degradan se sigue la degradación de todo el cuerpo social. Como lo señala, Agnès Antoine, estudiosa de este tema en la obra de Tocqueville: “Ahora, lo que amenaza ante todo al hombre y a la sociedad democrática, es el debilitamiento del deseo y, en consecuencia, la pérdida de la autonomía tan reivindicada. Entonces, paradójicamente, para mantenerse ella misma, la democracia requiere, a su lado, de este otro que es la religión”.³¹

Gracias a esta concepción del hombre en la que se recupera la dimensión moral de la persona humana y sus búsquedas de proyectos de vida buena, es posible acceder a otras narrativas que nos permiten pensar la construcción de la sociedad humana. Adela Cortina, retomando los trabajos de Jonathan Sacks desde una perspectiva bíblica, propone recuperar la narrativa de la alianza como un relato complementario del pacto y que también tiene algo que decir a lo que somos como sociedad: “Al descubrir Yahvé que la soledad del hombre es mala, no le sugiere sellar un pacto. Le da una compañera y este la reconoce como parte suya, como ‘carne de su carne y hueso de sus huesos’”.³²

A partir de este relato de una alianza, a partir del reconocimiento mutuo, el motor de la relación es la compasión. Esto nos invita a pensar otras formas de construcción de sociedad en las que el vínculo

³¹ Agnès Antoine, *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion* (Paris: Fayard, 2003), 166.

³² Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, 19.

no se mantiene a partir de la coacción y el temor sino en una dinámica de alianza en la que este se mantiene “por un sentido internalizado, personalmente asumido, de identidad, lealtad, obligación, reciprocidad”.³³

Este conjunto de argumentos nos mueven a afirmar la utilidad de las convicciones y tradiciones, en particular las religiones, para la construcción del proyecto de la sociedad democrática. Al Estado le conviene contar con individuos portadores de una moralidad fuerte, de convicciones que los muevan a una acción responsable en la sociedad. Ello requiere, como afirma Charles Taylor, repensar la noción de secularización incluyendo la búsqueda de tres bienes esenciales: en primer lugar, nadie debe estar coaccionado en materia de religión o de creencias básicas; en segundo lugar, debe existir igualdad entre personas de diferentes credos o creencias básicas y, en tercer lugar, se debe escuchar a todas las corrientes espirituales y todas deben poder participar en el proceso siempre en marcha por el que la sociedad define qué metas se propone y cómo alcanzarlas.³⁴ La noción de una secularización en la que el espacio público se construye sustrayéndose de las religiones queda superada en las sociedades que, emancipadas de la tutela religiosa, buscarían integrar la voz de todos los ciudadanos, creyentes o no, en la construcción del espacio público democrático.

A pesar de lo convincente que pueda ser esta argumentación en términos de *utilidad*, es preciso reconocer que la religión tiene un carácter diferente al de la política y que su fuerza radica en la autenticidad de la adhesión y no en su instrumentalización en busca de consecuencias política y socialmente deseables. Para ser lo que es, la religión debe mantenerse como *el otro* de la política. Como lo afirma lúcidamente Pierre Manent, a propósito de la propuesta tocquevilliana de la religión en la Norteamérica de principios del siglo XIX:

³³ Ibid., 20.

³⁴ Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en *El poder de la religión en la esfera pública*, edición de Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen (Madrid: Trotta, 2011), 39-40.

Desde que el criterio de utilidad se vuelve el de los mismos ciudadanos, el argumento del observador, lejos de ser reforzado, es por el contrario debilitado: para que la religión tenga su propia fuerza, es necesario que los hombres se unan a ella por ella misma, y no por su utilidad social o por amor de las instituciones políticas a las cuales pueda estar amalgamada (...). La religión de los norteamericanos pierde su utilidad en proporción a su adhesión a ella por razón de esta utilidad.³⁵

No debemos olvidar que las religiones son instituciones que hacen referencia al otro y al misterio, reducirlas a su lugar social y político es negarles su autenticidad y retirarles su fuerza transformadora de personas y sociedades. El surgimiento y cultivo del espíritu religioso sobrepasa la búsqueda del interés y nos sitúa ante otras búsquedas del espíritu humano. Como bien lo afirma el propio Tocqueville, “se dice que son las persecuciones de los emperadores y los suplicios del circo los que han poblado los desiertos de la Tebaida; y yo creo que son más bien las delicias de Roma y la filosofía epicúrea de Grecia”.³⁶

Hablando del cristianismo, nuestro discurso se ha desplazado al lugar de la religión y la creencia en régimen democrático, ello se explica por la fundación de una esfera secular y su capacidad de comprenderse a sí misma, en los últimos años, dentro de un régimen de libertad religiosa y pluralismo de creencias, en el marco del reconocimiento de la legitimidad de las sociedades democráticas. Dentro de la búsqueda por revitalizar la sociedad democrática, las religiones tienen ciertamente un lugar que nos obliga a movilizar las referencias con las que se han pensado la modernidad y la secularización. No obstante, la religión solo puede mantener su fuerza espiritual si se evita la tentación de confundirla con el poder político y social y se puede mantener como un polo diferente de la sociedad.

³⁵ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Paris: Fayard, 1982), 128-129.

³⁶ Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, II, II, XII, 647.

Bibliografía

- Antoine, Agnès A. *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Paris: Fayard, 2003.
- Audier, Serge. *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*. Paris: Editions de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales; Librairie Philosophique Vrin, 2004.
- Aron, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Traducido por Aníbal Leal. Buenos Aires: Siglo xx, 1970.
- _____. *Les Etapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.
- Bielefeldt, Heiner. "La Liberté religieuse: le critère ultime?". *Esprit*, n° 333 (2007): 126-135.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Butler, Judith. "¿El judaísmo es sionismo?". En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendiete y Jonathan Van Antwerpen. Traducido por José María Carabante y Rafael Serrano, 69-86. Madrid: Trotta, 2011.
- Casanova, José. "Lo secular, las secularizaciones y los secularismos". En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, editado por I. Sánchez de Yncera y M. Rodríguez Fouz, 93-124. Barcelona: Anthropos, 2012.
- Cortina, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.
- De Tocqueville, Alexis. *Œuvres complètes de Tocqueville publiées par Mme de Tocqueville (et Gustave Beaumont). Correspondance et Œuvres posthumes de Alexis de Tocqueville – publiées pour la première fois en 1860*. Vol. V, Michel Lévi Frères, 1866.
- _____. *De la Démocratie en Amérique II (1840), Œuvres II texte établi, présenté et annoté par Lamberti, J.-C. revu par Schleifer, J.-T.* Paris: Gallimard, 1992.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *La condition historique*. Paris: Stock, 2003.

- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Traducido por Esteban Molina. Madrid: Trotta-Universidad de Granada, 2005.
- _____. *La condición histórica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Gauchet, Marcel y Régis Débray. “Du Religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir”. *Le Débat*, no. 127 (2003): 3-19.
- Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Traducción de Pablo Largo e Isabel Blanco. México: FCE, 2008.
- Lefort, Claude. “¿Permanencia de lo teológico-político?”. En *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Editado y traducido por Esteban Molina, 52-106. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Manent, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*. Paris: Gallimard, 2001.
- Múnera, Luis Fernando. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. *El cristianismo en el debate político contemporáneo. Discusión de las tesis de Marcel Gauchet y de Alexis de Tocqueville*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Peterson, Erik. “Monoteísmo y trinidad. ¿Problemas políticos?”. *Selecciones de Teología*, vol. 16, no 62 (abril-junio 1977), 97-107.
- Taylor, Charles. “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”. En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, 39-60. Madrid: Trotta, 2011.
- Valadier, Paul. *Machiavel et la fragilité du politique*. Paris: Seuil, 1996.
- Weil, Eric. *Essais et conférences. Tome 2: Politique*. Paris: J. Vrin, 1991.

Del *Sumak Kawsay* al *buen vivir*: la filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna

Adrián E. Beling*

Francisca Gómez**

Julien Vanhulst***

1. La modernidad ante la problemática ambiental: ¿persistencia del paradigma eurocéntrico o giro dialógico?

La problemática ambiental, tal como se plantea hoy, no siempre ha existido. Aunque el medio ambiente es y ha sido esencial para la vida, y a pesar de que las reflexiones sobre el universo, el cosmos, y la relación entre el ser humano y la naturaleza son antiguas, las preocupaciones acerca del equilibrio entre la vida humana y el medio ambiente se volvieron centrales a partir de la segunda mitad del siglo xx. Solo entonces

* MA in Social Sciences/Global Studies (A.L. University Freiburg – FLACSO Argentina) y doctorando de la Universidad Alberto Hurtado (Dept. Sociología – beca MECESUP), tesista doctoral en el proyecto FONDECYT N° 1110428, y asistente de investigación de Global Studies Programme (GSP) – FLACSO Argentina.

** Magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos (Universidad Alberto Hurtado), instructora adjunta de la Escuela de Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica de Chile, docente de la escuela de Trabajo Social de la Universidad Alberto Hurtado, y asistente de investigación del proyecto FONDECYT N°1110428.

*** Sociólogo (ULB), MSc en Ciencia y Gestión del medio ambiente (ULB – IGEAT) y doctor (c) Université Libre de Bruxelles (IGEAT-Centro de Estudio del Desarrollo Sostenible) y Universidad Alberto Hurtado (Dept. de Sociología – beca MECESUP).

“se comenzaron a ensamblar las piezas, supuestamente inconexas, de un rompecabezas mundial para revelar la imagen de un mundo con un futuro incierto”.¹ Si bien desde sus orígenes este nuevo discurso ambientalista apela a una revisión de la manera de pensar la relación entre los humanos y la naturaleza, la degradación del medio ambiente avanza a nivel mundial poniendo en tela de juicio la capacidad de la racionalidad cartesiana moderna para revisar sus bases e integrar el imperativo de la sostenibilidad: “La complejización creciente de los procesos naturales inducidos por la intervención de la racionalidad tecno-económica de la modernidad, va diluyendo la idea y confrontando el afán de construir una sociedad controlada y normada por el conocimiento científico y experto generado por el iluminismo de la razón”.² Simultáneamente, esta crítica posibilita la consideración de cosmovisiones marginadas o excluidas por la modernidad eurocéntrica dominante y la emergencia de nuevas racionalidades situadas en un punto intermedio entre desencantamiento del mundo tradicional y reencantamiento del mundo moderno, entre ciencia y metafísica, o razón y espiritualidad.

La combinación de presiones epistemológicas sobre el paradigma cartesiano dominante y democratizadoras sobre la *monopolización de la racionalidad* por el *nexus* tecno-científico-económico,³ ha impulsado tanto a la academia como a la esfera política a un proceso de exploración y experimentación con fines de autolegitimación y de autopotenciamiento. Es en el marco de tal proceso que los repositorios simbólico-religiosos acumulados a través de la historia (y vivos

¹ UNEP/PNUMA, *Perspectivas del medio ambiente mundial 2002: GEO-3: pasado, presente y futuro* (Mundi-Prensa, 2002), 2.

² Enrique Leff, “Imaginarios sociales y sustentabilidad”, *Cultura y representaciones sociales* 5, 9 (noviembre 8, 2010): 43. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/19202>.

³ Como lo formula elocuentemente Ulrich Beck, en un contexto de alta vulnerabilidad generalizada y alta incertidumbre como el de la ‘sociedad del riesgo’ contemporánea, la ciencia se vuelve “cada vez más necesaria, pero, al mismo tiempo, cada vez menos suficiente para una definición socialmente vinculante de la verdad”. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (Johannesburg: SAGE, 1992), 156 (traducción propia).

en la cosmovisión y en la praxis actual de muchas colectividades) se ofrecen como abrevaderos para la construcción de una nueva *racionalidad ambiental* que dé cuenta de la simbiosis entre los seres humanos y el entorno natural que opera como condición de posibilidad para su existencia.

Un caso particularmente relevante y notorio, tanto por las orientaciones normativas que ofrece, como por el impacto que ha tenido recientemente en la esfera política de algunos países latinoamericanos, es el de la idea de *buen vivir* inspirada en las cosmologías quichua/quechua (*Sumak Kawsay*) y aymara (*Suma Qamaña*). Este artículo tiene por objetivo recuperar los elementos centrales que estas nociones ofrecen para un diálogo fecundo con la modernidad y explorar los límites y potencialidades de dicho diálogo. Para esto, comenzamos intentando definir los significantes axiales del *ethos* moderno –que demarcan, a su vez, los contornos del campo dialógico– y distinguirlos de las concreciones históricamente particulares a que la hegemonía de la modernidad eurocéntrica dio lugar. A continuación, la primera sección describe por qué la crisis ambiental global de origen antrópico conduce a un descentramiento de los parámetros de la racionalidad moderna eurocéntrica y presenta algunas alternativas epistémicas que surgen a partir de la constatación de los límites del cartesianismo. El segundo apartado está dedicado íntegramente a caracterizar la cosmología andina y su ideal regulativo *filosófico-teológico*, el *Sumak Kawsay*. En particular, se enfatiza el *ethos* religioso de este como contribución específica de las culturas indígenas de los Andes para la construcción de una “racionalidad ambiental”⁴ que funcione como principio lógico orientador y articulador en la transición hacia una real “sociedad sustentable”.⁵ El tercer apartado problematiza las visiones esencialistas o puristas de las culturas originarias, ya proven-

⁴ Enrique Leff, “Hacia una racionalidad ambiental”, *Tierramérica (Medio ambiente y desarrollo)*, 12, (2009). <http://www.tierramerica.info/nota.php?lang=esp&idnews=3162<=404>.

⁵ Víctor Manuel Toledo, *Ecología, espiritualidad y conocimiento: de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003).

gan del propio mundo indígena o de sus observadores externos, que presentan la versión ilusoria de un *sub-universo* preservado de toda interferencia con la modernidad y anclado en una configuración cultural inmutable cuya génesis se sitúa en un pasado inmemorial. Estas versiones reificadas de lo andino ocuyen toda posibilidad de diálogo con la modernidad, y por tanto toda posibilidad de fecundación del mundo globalizado por sus imaginarios filosófico-teológicos. Las vicisitudes de un diálogo inter-cultural semejante se exploran en el cuarto apartado en torno al concepto de *modernidad dialógica*, para luego concluir con una síntesis de lo expuesto y una reflexión final sobre el posible rol del *buen vivir* como un nuevo interlocutor en el marco de los debates actuales sobre sustentabilidad y desarrollo, y como un destabilizador de las formas dominantes de interpretar el contenido del desarrollo sostenible.

1.1. Autonomía y control racional como base de la cosmovisión moderna

Según Cornelius Castoriadis,⁶ existen dos pilares (o “significaciones imaginarias”) claves de la modernidad –en cualquiera de sus variantes concebibles según conceptos como los de “modernidades múltiples”⁷ o “modernidades situadas (*embedded modernities*)”–: los ideales de *autonomía* individual y social, manifestada en los valores de autorregulación subjetiva y de libertad, y la expansión ilimitada del *control*

⁶ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado* (Brasil: Altamira, 1990).

⁷ La discusión acerca de cuáles serían las propiedades inherentes y necesarias a la modernidad se remonta al siglo XVIII; sin embargo, Jorge Larrain (2005) señala que las contribuciones a este debate anteriores al siglo XX se caracterizan por circunscribirse a la experiencia cultural-institucional europea, lo que dificultaba la distinción entre principios abstractos y concreciones históricas del espíritu moderno. Con el advenimiento de un mundo multipolar y más plural habría operado una diversificación en las trayectorias de la modernidad, dando lugar a *modernidades múltiples*, lo que posibilitaría observar características comunes y divergentes entre ellas, permitiendo abstraer principios constitutivos. En otras palabras: en el contexto europeo, los dos principios constitutivos de autonomía y control racional han dado lugar a concreciones institucionales tales como el libre mercado capitalista (autonomía individual), la democracia (autonomía colectiva) y la supremacía del pensamiento científico positivista (control racional); pero en principio nada obstaría a que los mismos principios diesen origen a instituciones diferentes en otros contextos histórico-socioculturales.

racional sobre la naturaleza y las cosas. La convergencia de las múltiples trayectorias que ha desarrollado el proyecto moderno hasta la actualidad en estas dos significaciones imaginarias sería empíricamente constatable. En *El mundo fragmentado*,⁸ Castoriadis sitúa el origen del proyecto de autonomía en la primera *polis* democrática de la Grecia clásica. Este proyecto es decisivo porque implica la capacidad de una sociedad de definir sus propios *nomos*, sus propias leyes, sin intervención de ninguna autoridad o fuerza externa. En el siglo XVII, a la autonomía se sumará el control racional de la naturaleza con la consolidación del capitalismo. Esta idea de control de la naturaleza tiene sus raíces en el Renacimiento con las ideas de Francis Bacon y René Descartes, que introducen un quiebre con respecto a la tradición medieval occidental. Las relaciones teocéntricas de la sociedad medieval con su entorno natural no se apoyan en una separación neta entre naturaleza y cultura;⁹ pero la brecha entre ambas se ampliará irrevocablemente a partir de la concepción mecanicista y antropocéntrica de la naturaleza introducida por Bacon y Descartes en el siglo XVII. Desde entonces, se legitima la manipulación y apropiación de una naturaleza reducida a la categoría de *recursos* (considerados inagotables), para lograr la meta de un progreso perpetuo. En Europa, la entrada a la modernidad se apoya en esta racionalidad cartesiana, que es la base de la ciencia moderna de la naturaleza, difundida luego en el resto del mundo. El objetivo de esta nueva ciencia no es comprender la esencia de la naturaleza sino conocer la leyes que dirigen los fenómenos naturales: “La naturaleza pasó a ser interpretada como el reloj de Descartes, constituida por engranajes y tornillos, donde al conocer todas sus partes, podría accederse a entender y controlar su funcionamiento”.¹⁰

⁸ Castoriadis, *El mundo fragmentado*, 89.

⁹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005).

¹⁰ Eduardo Gudynas, “Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina”, *Persona y sociedad* 13, 1 (1999): 102.

La idea de control racional del mundo natural para lograr el progreso se consolida entonces como un rasgo constitutivo de la modernidad y abre la puerta a la era industrial, que avanza sin real preocupación del impacto de la actividad humana en la naturaleza. Sin embargo, retrospectivamente, podría decirse que “en el siglo xx, la humanidad empezó a jugar a los dados con el planeta sin conocer todas las reglas del juego”.¹¹ De hecho, si bien los impactos de los seres humanos en el medio ambiente existen desde que el *homo sapiens* se desplaza, y que los procesos industriales empiezan en el siglo xvi con la metalurgia, en su conjunto, la singularidad histórica de los impactos ambientales de la actividad humana en el siglo xx remite a la escala y la intensidad de los cambios provocados. Así, en el último tercio del siglo xx, la pretensión de control efectivo de la naturaleza basado en el conocimiento objetivo cae en descrédito al tiempo que la humanidad cobra conciencia del carácter finito del sistema-Tierra y de los impactos de la misma actividad humana en los ecosistemas naturales. En consecuencia, se produce un cambio en el contenido del imaginario moderno de control racional del mundo natural. Desde entonces, se entiende que el control racional del mundo natural pasa también por el control o la regulación del mundo social.

En esta línea, desde la sociología, la teoría de la modernización reflexiva propone incluir el riesgo ecológico y reconfigurar la racionalidad cartesiana moderna dentro de su propio marco epistemológico.¹² Para Ulrich Beck¹³ la sociedad del riesgo emerge de las transformaciones recientes de las sociedades occidentales, con especial énfasis en la temática ambiental. Para él, la modernización “simple” o “económico/industrial” corresponde al modelo asociado a la visión occidental estándar del progreso y del desarrollo. El advenimiento de la sociedad

¹¹ John Robert McNeill, *Algo nuevo bajo el sol: historia medioambiental del mundo en el siglo xx* (Madrid: Alianza, 2003), 27.

¹² Anthony Giddens, Ulrich Beck, y Scott Lash, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno* (Madrid: Alianza, 2000).

¹³ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (Barcelona: Paidós, 2006).

del riesgo marca el umbral más allá del cual los riesgos ecológicos y de otro tipo son mayores que los beneficios de un mayor crecimiento económico asociados al modelo de modernización industrial o simple. Lo que se requiere ahora es un modelo de modernización cualitativamente nuevo, lo que Beck llama “modernización reflexiva”. Esto implica la posibilidad de una reforma de la modernidad mediante un proceso de reflexividad, especialmente a través del diálogo democrático. De tal modo, la modernidad reflexiva significa una “autodestrucción regenerativa” con la desvinculación y la revinculación de las formas sociales industriales por otro tipo de modernidad.¹⁴

1.2. La problemática ambiental como elemento perturbador de la modernidad eurocéntrica

La experiencia de la crisis ambiental permite ilustrar la idea de que si bien la modernidad supone autonomía y control racional, estos principios no conducen a soluciones institucionales necesarias y permanentes como postula la teoría de la modernización. Las limitaciones de esta teoría se derivan de la confusión entre una interpretación histórica particular (eurocéntrica) de los principios modernos y los rasgos generales constitutivos del *ethos* moderno.¹⁵ Por su parte, Peter Wagner¹⁶ introduce una aproximación *interpretativa* de la modernidad apoyada en la idea de un espacio interpretativo que surge de la ambivalencia de los conceptos de autonomía y control racional.

La propuesta central de Wagner es que no hay un solo tipo de institucionalización de la modernidad, sino más bien es posible pensar en formas plurales de institucionalización, o de respuestas concretas a los desafíos planteados por la búsqueda de autonomía y control

¹⁴ Julien Vanhulst, “Sociología del medio ambiente”, *Revista Kütral* 3, 4 (2012): 9-30.

¹⁵ Jorge Larraín, *¿América Latina moderna?: globalización e identidad* (Santiago de Chile: Lom, 2005).

¹⁶ Peter Wagner, “Modernity, Capitalism and Critique”, *Thesis Eleven* 66, 1 (2001): 1-31; Peter Wagner, *Modernity as Experience and Interpretation: a New Sociology of Modernity* (United Kingdom: Polity, 2008).

racional. Es en este sentido que se puede hablar de diferentes trayectorias de la modernidad:

La concepción interpretativa de la modernidad tiene consecuencias para la concepción del proceso de modernización (...). Toda modernización es un *campo interpretativo* y, en esa misma medida, un campo de lucha por institucionalizar las significaciones imaginarias de la modernidad en algún sentido determinado (...). Se trata de un proceso que, al buscar concretar e implementar los valores y promesas de la modernidad de un modo preciso, se encuentra con opciones y posibilidades abiertas que dependen de las interpretaciones que logren imponerse.¹⁷

Entonces, más allá de las interpretaciones *reificantes* de la teoría de la modernización, podemos concebir la modernidad como un proceso dinámico de construcción-deconstrucción-reconstrucción, a partir de nuevas percepciones y concepciones sociales que perturban las instituciones establecidas, lo que José Mauricio Domingues define como “giros modernizadores”.¹⁸ Entre estos, el ambientalismo de finales del siglo xx aparece como un desestabilizador de las instituciones vigentes introduciendo el imperativo de la sustentabilidad como necesidad urgente. Este nuevo horizonte normativo irradia rápidamente los debates internacionales generalmente en torno al discurso del desarrollo sostenible instaurado a partir del informe Brundtland en 1987.¹⁹ Varias de las posiciones en estos debates permanecen *atrapadas* en la órbita

¹⁷ Larraín, ¿*América Latina moderna?: globalización e identidad*, 27.

¹⁸ José Mauricio Domingues, “Global Modernization, ‘Coloniality’ and a Critical Sociology for Contemporary Latin America”, *Theory, Culture & Society* 26, 1 (enero 1, 2009): 112-133; José Mauricio Domingues, *La modernidad contemporánea en América Latina* (México: Siglo Veintiuno, 2009).

¹⁹ Bill Hopwood, Mary Mellor, y Geoff O’Brien, “Sustainable Development: Mapping Different Approaches”, *Sustainable Development* 13, 1 (febrero 1, 2005): 38-52, doi:10.1002/sd.244; Franck-Dominique Vivien, *Le développement soutenable* (Paris: La Découverte, 2005); Edwin Zaccai, *Le développement durable: dynamique et constitution d’un projet*. Bruselas: P.I.E.-P. Lang, 2002).

de la racionalidad moderna cartesiana; otras proponen un camino hacia un nuevo tipo de racionalidad, considerando imprescindible la redefinición —no necesariamente la sustitución— de los atributos modernos de autonomía y control. De tal modo, en el contexto de la crisis ecológica contemporánea, podemos clasificar los discursos relativos al desarrollo y al desarrollo sostenible según su grado de redefinición de los atributos modernos de autonomía y control, y de su defensa de la necesidad de transformación de las instituciones e ideologías vigentes.

Un primer grupo lo conforman los discursos sostenedores del *statu quo*: frente al reto de la sostenibilidad, estos discursos reafirman la fe en las instituciones constituidas sobre los imaginarios modernos occidentales de autonomía individual y de racionalidad instrumental y mecanicista, que erigieron la sociedades industriales/capitalistas de hoy. Es el caso del discurso económico neoclásico (Solow, Nordhaus, Hartwick, Barnett, Beckerman, Grossman y Krueger, etc.), del de la OCDE²⁰ (entre otros O'Connor), o aun del de los partidarios de la modernización ecológica (Mol & Spaargaren), los cuales no se apartan de las concepciones clásicas (liberales) de autonomía y control racional, ni de los preceptos axiales de la economía contemporánea.

En una segunda categoría agruparemos las alternativas críticas: de acuerdo con la concepción interpretativa de Peter Wagner, existen potenciales alternativas de conceptualización de la modernidad a través de la redefinición de los imaginarios de autonomía y de control. Así, aunque estas propuestas se posicionan como *críticas*, son parte de una lucha interpretativa acerca de la definición de lo *esencial* de la modernidad. De tal modo, más allá de las posiciones herederas de la lógica liberal y utilitarista, otras propuestas buscan redefinir los imaginarios de autonomía y de control integrando las realidades de la interdependencia de las sociedades a nivel global, del vínculo ontológico entre todos los seres vivos en la biósfera y de la imposibilidad lógica del control racional cartesiano de la naturaleza.

²⁰ Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico.

La “hipótesis GAIA” (Lovelock, Margulis) considera el conjunto conformado por la materia orgánica, el aire, los océanos y la superficie de la Tierra como un sistema complejo que puede ser considerado como un organismo único. El *pensamiento complejo* (Morin, Capra) busca describir las interrelaciones e interdependencias de los fenómenos psicológicos, biológicos, físicos, sociales y culturales como base fundamental de la trama de la vida. Leonardo Boff, por su parte, parte de una forma de ecosocialismo para llegar a un “biocentrismo cosmológico”. En la línea de la “hipótesis GAIA”, este autor crítica la visión utilitarista y antropocéntrica del ser humano moderno y llama a una ética biocéntrica según la cual la Tierra es considerada como un macro-organismo vivo del cual somos parte. Finalmente, Enrique Leff plantea que frente a los procesos actuales de dominación de la naturaleza es necesario abrir nuevas vías y permitir un desarrollo sustentable basado principalmente en el respeto de las diversidades culturales y la integración de los conocimientos y estilos de vida indígenas. Según este autor, la racionalidad ambiental va más allá de la ecologización del pensamiento y de un conjunto de instrumentos para una eficaz administración del ambiente. Se trata de una teoría que orienta una praxis a partir de la subversión de los principios que han ordenado y legitimado la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad. Es una racionalidad que integra el pensamiento y los valores, la razón y el sentido; está abierta a la diferencia y a la diversidad, busca deconstruir la lógica unitaria y hegemónica del mercado para construir una economía global, integrada por economías locales basadas en la especificidad de la relación de lo material y lo simbólico, de la cultura y la naturaleza.²¹

Más recientemente, y en línea con la visión de Enrique Leff, el discurso del *buen vivir* se propone abiertamente como una alternativa a la visión moderna de progreso encarnada en el ideal de desarrollo. En el relato político, la noción de *buen vivir* se equipara habitualmente a las concepciones del *Sumak Kawsay* quichua/quechua o del *Suma*

²¹ Leff, “Hacia una racionalidad ambiental”.

Qamaña aymara, procurando poner de relieve la inclusión de lo indígena en la vida política de países con mayoría poblacional de dicho origen étnico. En este artículo proponemos una distinción analítica neta entre el *buen vivir* y el *Sumak Kawsay* o el *Suma Qamaña*, donde el primero consiste en una reelaboración de dichas concepciones indígenas desde la modernidad contemporánea, lo que da lugar a una configuración discursiva ecléctica y no exenta de tensiones y problemas, que se halla en pleno proceso de construcción. Entendemos que este nuevo discurso resulta de la combinación entre tres elementos: los principios éticos de la milenaria cultura andina,²² aportes contemporáneos de ciertas corrientes intelectuales contra-hegemónicas y su reciente incorporación a la esfera política en algunos países de América Latina, en particular Ecuador y Bolivia.²³ Como señalamos, esta combinación está aún en construcción y en busca de legitimidad pero, de aquí en adelante, se afirma como parte de una corriente crítica frente a las *ideologías* del progreso, de la racionalización y del universalismo, propias de la modernidad europea. En este sentido, el *buen vivir* aporta una nueva mirada acerca de los desafíos de la sostenibilidad y viene a recontextualizar —desde América Latina— la reflexión sobre las derivas socioeconómicas y ecológicas del proyecto eurocéntrico moderno de control racional cartesiano de la naturaleza.

De los elementos que enunciamos aquí como componentes de la configuración discursiva que denominamos *buen vivir* (cosmovisión andina, reelaboraciones académicas y políticas), este artículo recalca

²² Siguiendo a Josef Estermann, denominaremos con el adjetivo ‘andino’ a una configuración cultural-social y filosófica determinada por un conjunto de aspectos geográficos (el espacio montañoso de Sudamérica que es conocido como la parte *serrana* del continente), topográficos (la región montañosa situada entre los 2.000 y los 6.900 metros de altura, región en parte poblada hasta los 4.800 metros), culturales (en esta zona se habla el quichua/quechua, el aymara y el español y en ella se ha desarrollado una gran variedad de culturas históricas, con experiencias artísticas regionales y formas organizacionales peculiares) y étnicos (allí vive el *hombre andino* o el *pueblo andino*). Josef Estermann, “‘Vivir bien’ como utopía. La concepción andina del ‘vivir bien’ (*Suma Qamaña* / *Allin Kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”. *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 24, (2012): 517-533.

²³ Julien Vanhulst y Adrián E. Beling, “El discurso del Buen Vivir: sustentabilidad ‘made in latinoamérica’”, *Revista Nadir* 4, 1 (2012): 1-11.

fundamentalmente en el primero; y más precisamente, en el sustrato *religioso* del *Sumak Kawsay* (y/o del *Suma Qamaña*) como ideal regulativo de la cosmovisión andina. Nuestro propósito es indagar, primero, en la elasticidad y porosidad tanto de la milenaria cosmovisión andina como de la filosofía moderna occidental para entablar un proceso de diálogo intercultural con fines de aprendizaje recíproco; y, en segundo lugar, reflexionar sobre el potencial del *buen vivir* para la generación de un nuevo tipo de racionalidad que permita al hombre, a un tiempo, relacionarse más armoniosa y fecundamente con su entorno natural y redefinir las concepciones materialistas contemporáneas de la *buena vida*.

2. El *Sumak Kawsay* como cosmovisión religiosa

2.1. Los significados del *Sumak Kawsay*

En esta sección de nuestro artículo abordaremos los principios éticos centrales de la filosofía andina, enfatizando su carácter esencialmente religioso,²⁴ encarnado en el ideal regulativo del *Sumak Kawsay* quichua/quechua. Considerando la larga relación intercultural entre los pueblos aymara y quichua/quechua, haremos referencia también al *Suma Qamaña* del pueblo aymara como un casi equivalente del *Sumak Kawsay*. Cabe señalar que la expresión aymara *Suma Qamaña* permitiría mayores connotaciones semánticas que su versión quichua/quechua.²⁵ Sin embargo, en este capítulo optamos por privilegiar el uso de la expresión *Sumak Kawsay* en virtud de su mayor popularidad y difusión en el discurso político y académico global;

²⁴ Las concepciones *filosóficas* en la vivencia de los pueblos andinos son practológicas e implícitas. La *cosmología indígena* es una reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva, pero tiene un carácter *derivado*: “Se trata de la explicitación y conceptualización de esta ‘sabiduría popular’ andina (como universo simbólico) que implícita y preconceptualmente siempre está presente en el quehacer y la cosmovisión del runa andino” Estermann, “‘Vivir Bien’ como utopía. La concepción andina del ‘vivir bien’ (*Suma Qamaña* / *Allin Kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”.

²⁵ Xavier Albó, “Suma Qamaña = el buen convivir”, *OBETS: Revista de Ciencias Sociales* 4 (2009): 25-40.

reconociendo además que el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña* comparten los principios éticos fundamentales a los cuales haremos alusión,²⁶ y que ambos pueden ser traducidos finalmente en la noción de *vida en plenitud*.

Estas similitudes, así como la riqueza de matices de ambas nociones, no son fácilmente apreciables mediante su *extrapolación nomotética* directa a categorías occidentales, pero un esfuerzo hermenéutico *ideográfico* puede brindarnos una buena aproximación. Según Albó,²⁷ la palabra *qamaña* remite al significado de habitar, vivir (en determinado lugar o medio), morar, radicar, mientras *qamasña* tiene como significado *vivir con alguien*. *Qamaña* correspondería también al nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, como aquél donde los pastores descansan mientras cuidan a sus rebaños. De estos diversos matices, *qamaña* tendría entonces el significado de vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. Aunque sin explicitarlo, en su segundo uso, este término insinuaría también la convivencia con la naturaleza, *pacha mama*. Los sentidos de *qamaña* refieren a la convivencia social y también ecológica, por eso, “cuando en el mundo andino, y en tantos otros pueblos indígenas originarios, se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren sólo [al] hecho físico de vivir sino también a todo este conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida”.²⁸

Así, desde la cosmovisión aymara, *suma* tendría como significado plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso; mientras *qamaña* significaría vivir, convivir, estar siendo, ser estando. Por su lado, la traducción del quichua/quechua, sería plenitud, sublime, excelente,

²⁶ Resulta necesario enfatizar aquí que, si bien sería incorrecto concebir el pensamiento andino como una realidad homogénea, desconociendo su propia y rica diversidad de formas de vida y de relación con la naturaleza, es más útil a nuestro propósito centrarse en los puntos de convergencia (más provisionales o más bien permanentes) que exhiban un potencial para subsumirse analíticamente bajo la idea de una racionalidad ambiental contrapuesta a la tradición filosófica liberal y utilitarista de Occidente.

²⁷ Xavier Albó, “Suma Qamaña = el buen convivir”, 25-40.

²⁸ *Ibid.*, 2.

magnífico, hermoso(a), superior, para *sumak*, y vida, ser estando, estar siendo, para *kawsay*; correspondiendo la misma traducción para el *Sumak Kawsay* que para el *Suma Qamaña*: “vida en plenitud”.²⁹

2.2. La noción de *religiosidad*

Para comprender cabalmente la filosofía andina epitomizada en la máxima vital del *Sumak Kawsay*, es necesario indagar en el carácter metafísico-religioso de dicha filosofía, carácter que provee el andamiaje básico sobre el que reposa la rica diversidad de las cosmologías indígenas de los Andes.

Antes de abordar esta tarea, resulta imprescindible ensayar una noción más operativa de *religiosidad*. Una aproximación poéticamente intuitiva a este concepto es la ofrecida por la laureada poetisa chilena Gabriela Mistral: “Religiosidad es buscar en la naturaleza su sentido oculto (...). El hombre a-religioso es el hombre frívolo. Es frivolidad rozar la corteza de las cosas y los seres y no dejar la mirada más largamente en ellos, hasta ver que detrás de esa corteza de materia hay una raíz de espíritu que la está vivificando por siglos y siglos”.³⁰ En consonancia con esta descripción, en el presente artículo entenderemos por religiosidad la capacidad humana de reconocer la *relación* trascendente que lo une (*re-liga*)³¹ a los demás seres y a una fuerza superior que concibe como *divinidad* –cuya representación es

²⁹ Fernando Huanacuni Mamani, *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Lima: CAO, 2010).

³⁰ Citado en Luis Vargas Saavedra, *Prosa religiosa de Gabriela Mistral* (México D.F.: Andrés Bello, 1978), 29.

³¹ Según Edgar Morin, con la emergencia de las sociedades humanas, surge un nuevo orden de “religación” (o “vinculación”), basado en el principio de relación comunitaria, familiar, grupal, tribal. Este nuevo orden estará consolidado por el desarrollo de la cultura religiosa. Porque ‘religión’ (etimológicamente: *religare*) implica no solo la ‘religación’ entre miembros de una misma fe, sino también una ‘religación’ con fuerzas superiores del cosmos, especialmente con sus presuntos soberanos: los dioses o divinidades. En este sentido, la religión es un caso particular de ‘religación’ entre otros, caso particular que implica la referencia a un ser trascendente. Cf. Edgar Morin, “La vuelta a las fuentes cósmicas”, en *El método 6* (Madrid: Cátedra, 2007), 35-44.

variable según las diversas culturas y momentos históricos— a quien se percibe como fuente de bien, de belleza y de verdad de todo lo que se encuentra en el mundo.

2.3. El carácter relacional del cosmos en la filosofía andina

La estructura relacional del mundo que caracteriza al pensamiento andino es el punto de entrada para aprehender el carácter religioso del *Sumak Kawsay*. Siguiendo el estudio de Josef Estermann³² sobre las condiciones y límites de un diálogo filosófico intercultural³³ con la filosofía y la teología andinas, intentaremos esbozar no solo los elementos que confieren un carácter religioso al *Sumak Kawsay*, sino las razones por las cuales dicho carácter —antes que dificultar— tiene el potencial de contribuir sustancialmente a dicho diálogo. Estos elementos son el pensamiento simbólico y el mito, y la inescindibilidad de lo religioso y lo profano en la cosmología andina (la *apusofía*).³⁴

El pensamiento andino se define por su naturaleza simbólica. La dimensión simbólica es metaconceptual, en el sentido de que añade a las estructuras conceptuales que forman el tejido cultural una superestructura simbólica que tiende a conformar una visión holística del universo, (*re*)*ligando* a todos los seres que forman parte de este mundo (que en la cosmovisión o noosfera andina incluyen las fuerzas superiores o trascendentales) y otorgándoles un sentido de *propósito* que se deriva de y adquiere significado dentro de dicha visión relacional. Esta estructura simbólica del universo puede entenderse —en

³² Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (Quito: Abya-Yala, 1998); Josef Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2006).

³³ El abordaje que Estermann llama ‘intercultural’ niega el supuesto de la inconmensurabilidad total, así como la indiferencia ética entre las culturas. En este capítulo, por el contrario, hemos optado por asociar el concepto de “interculturalidad” a nociones posmodernas que entienden la realidad como una yuxtaposición de pluralidades autárquicas entre las cuáles no existe un marco común más allá del acuerdo de tolerancia recíproca; mientras que para la interacción potencialmente transformadora entre culturas diferentes, pero vistas como configuraciones en permanente mutación, hemos adoptado el término ‘transculturalidad’.

³⁴ En la obra de Estermann, el neologismo quechua-helénico *apusofía* designa la teología andina.

el sentido amplio enunciado arriba— como religiosa, y se materializa culturalmente en la forma de mitos.

Ahora bien, resulta necesario definir qué se entiende dentro de la cosmología andina por *mito*. Según Estermann,³⁵ el núcleo sustantivo del mito es su discurso acerca del ser. Aún más: en la cosmología andina, el mundo espiritual se define como precondition del ser, como el horizonte fenomenológico contra el cual se construye la racionalidad que define al *runa*;³⁶ “la razón no es una invariable cultural, ni mucho menos una esencia supracultural”.³⁷ El sujeto de la racionalidad cartesiana —el individuo autónomo e independiente— carece de entidad en la cosmología andina. El sujeto se constituye como tal, tanto individual como colectivamente, en el marco de una superestructura simbólica o mítica. El *runa* andino busca la inserción mítica en el mundo y la representación cültica y ceremonial simbólica del mismo.³⁸ En la cosmología andina el mito es, pues, más que un espacio regulador del discurso intersubjetivo, como se lo concibe en la tradición habermasiana, es un espacio constitutivo del ser, un espacio de producción discursiva de un cierto tipo de subjetividad.³⁹

³⁵ Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, 185.

³⁶ En sentido amplio, interpretamos la utilización del término *runa* por parte de Estermann como una referencia genérica al sujeto-individuo en la cultura andina. En términos más precisos, no existe ninguna significación literal del Runa en castellano, ya que se refiere a la condición de los individuos (hombres y mujeres) que pasaron a formar parte del irreductible vínculo Qhari-Warmi o institución familiar hombre-mujer. “En la cultura quechua existen categorías diferentes para nombrar al hombre y a la mujer: *qhari*, hombre; *warmi*, mujer. Desde el punto de vista de la complementariedad -unidad de contrarios o diferentes- estas categorías son empleadas para denominar, en estricto sentido, al hombre y a la mujer que todavía no forman parte del irreductible vínculo *qhari-warmi* o institución familiar hombre-mujer. Cuando un *qhari* y una *warmi* ya son miembros de dicha institución, la categoría que se usa es la de Runa”. Víctor Hugo Quintanilla Coro, “El ‘humanismo’ comunitario: devenir Runa, devenir Jaqi”, América Latina en Movimiento (ALAI). <http://alainet.org/active/57318&lang=es>

³⁷ Roberto Mora Martínez, “Abrir horizontes para la filosofía andina”, *Polylog. Forum para filosofía intercultural* 1, (2000). <http://lit.polylog.org/1/rmr-es.htm>

³⁸ Ibid.; Juan Van Kessel y Horacio Larraín Barros, *Manos sabias para criar la vida: tecnología andina: simposio del 49 Congreso Internacional de Americanistas. Quito, julio de 1997* (Quito: Abya-Yala, 2000).

³⁹ Estermann, *Filosofía andina*.

El segundo elemento se refiere a la inescindibilidad de lo religioso y lo profano en la cosmología andina. La dicotomía entre un ámbito sagrado y otro profano es inconcebible: todo en el mundo es sagrado, porque todo forma parte del orden cósmico y divino.⁴⁰ Dios es la suma de las relaciones que enlazan los elementos de este todo; es quien sostiene y conserva el equilibrio del universo. La concepción religiosa del mundo y de la vida constituye, así, la quintaescencia de la cosmovisión andina.

2.4. Los principios básicos de la visión simbólico-religiosa del mundo andino

Como dijimos, es de particular interés para el presente capítulo ilustrar de qué modo esta visión simbólico-religiosa tiene el potencial de nutrir un diálogo fértil con la cosmovisión occidental antropocéntrica para el abordaje eficaz del proceso de cambio ambiental global. Estermann⁴¹ muestra que el pensamiento andino se asienta en siete principios básicos: el principio de relacionalidad, el principio de complementariedad, el principio de reciprocidad, el carácter ético del orden cósmico, el concepto cíclico del tiempo, la interimbricación entre el orden cósmico y el humano, y la horizontalidad de la relacionalidad del hombre con el mundo natural. Estos principios constituyen un puente entre cosmovisión y ética; entre el pensamiento y la praxis. El análisis que hacen Van Kessel y Larraín Barros⁴² de los principios sistematizados por Estermann nos permitirá, además, destilar los puntos de apoyo que dichos principios proporcionan para la construcción de una racionalidad ambiental; es decir, las potencialidades que presenta el *Sumak Kawsay*, ideal regulativo de la filosofía y la teología andinas, para una relación sostenible entre el hombre y su entorno social y natural.

⁴⁰ Mora, “Abrir horizontes para la filosofía andina”.

⁴¹ Estermann, *Filosofía andina*.

⁴² Van Kessel y Larraín Barros, *Manos sabias para criar la vida*.

El primer principio, ya mencionado, es la relacionalidad⁴³ de todo ser y de todo acontecer, que se contrapone a toda forma de absolutización del individuo. El paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno, emerge de una profunda relación con el entorno, con el lugar que se habita, con la Madre Tierra. En este paradigma existe una interdependencia entre todo y todos, siendo la estructura *metafísica* de la filosofía andina no de índole sustancial sino relacional, es decir, todo está conectado con todo y no existen entidades completamente separadas (*ab-solutas*). El ser no es sino en relación con otro.⁴⁴

El verdadero sujeto y portador de la vida andina es el *ayllu*. El *ayllu* es el sistema de organización de la vida de los pueblos andinos que se traduce como *comunidad*, unidad y estructura de vida donde el ser humano constituye solo una parte del todo donde se integran también animales, insectos, plantas, montañas, el aire, el agua, el sol, incluso lo que no se ve, los ancestros y otros seres.⁴⁵ Todas las formas de relación en el *ayllu* deben estar en permanente equilibrio y armonía con todo. En el *ayllu* se da una íntima relación entre los lugares y los individuos, una relación espiritual entre las personas y la naturaleza; ellos corresponden a “un todo que se complementa el uno al otro y que en caso de no ser tomado en cuenta o que no cumpla con su función pone en riesgo la totalidad, el bienestar integral de todos”.⁴⁶ Además del tiempo y el espacio, en estas cosmovisiones se conjuga lo

⁴³ El principio de relacionalidad remite, nuevamente, al concepto de ‘religación’ de Marcel Bolle de Bal. Marcel Bolle De Bal, “Reliance, déliance, liance: émergence de trois notions sociologiques”, *Sociétés* 80, 2 (2003): 99-131, doi:10.3917/soc.080.0099, retomado por Edgar Morin, entre otros, en su *Método*; en relación con los desarrollos de este capítulo, nos interesa particularmente la idea de ‘religación cósmica’ (véase el capítulo 2 de *El método* 6 – “Ética”, p. 35). Cf. Morin, “Ética”, en *El método* 6, Morin, (Madrid: Cátedra, 2007), 25.

⁴⁴ Josef Estermann, “‘Vivir Bien’ como utopía. La concepción andina del ‘vivir bien’”, 517-533.

⁴⁵ Huanacuni, *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*.

⁴⁶ Ariruma Kowii, “El *Sumak Kawsa*”, United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (UNPFII), 2009. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/El%20Sumak%20Kawsay-ArirumaKowii.pdf>

bueno y lo bello; para los pueblos andinos, la definición de los lugares y espacios que habitan integra una visión estética y un conocimiento de la energía positiva y negativa de los mismos.

La relación de los pueblos indígenas originarios con las tierras y territorios en que habitan constituye una parte fundamental de su identidad y espiritualidad. La tierra constituye el espacio natural de vida, el centro integrador de la vida en común. Para el mundo andino, ella comprende el espacio de arriba, el espacio de abajo (todo lo que está dentro de la tierra), el espacio en el que se vive (el aquí), y el espacio indeterminado (donde moran sus ancestros). Por su parte, el territorio se comprende como el espacio con estructura organizativa propia, según los usos y costumbres, tradiciones, idioma, cosmovisiones, principios y valores. Es en el territorio donde a través de las autoridades indígenas originarias en una *gestión comunitaria* plena se ejercen los *derechos y responsabilidades comunitarios*, los *derechos de relación* (por ejemplo, la autodeterminación sobre el manejo y la conservación de los recursos naturales), y el poder político y económico.⁴⁷

El principio de relacionalidad, base simbólica del *ayllu*, resuena con la tradición comunitarista en la filosofía occidental, aunque la excede: en su dimensión trascendental, la noción de relacionalidad se extiende a la *comunidad* de todos los seres (animados e inanimados) que pueblan la Tierra, en transversalidad espaciotemporal. Interesa aquí, sin embargo, poner de relieve las afinidades, antes que las diferencias, entre ambas filosofías, que podrían sintetizarse en los principios de *interdependencia* —asimismo espacial y temporal (o intergeneracional)— y *vulnerabilidad*,⁴⁸ que los niveles y magnitudes inéditas de interconexión del mundo contemporáneo generan o, cuando menos, amplifican exacerbadamente. En la visión de Charles Taylor,⁴⁹ el des-

⁴⁷ Huanacuni, *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*.

⁴⁸ Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001).

⁴⁹ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994).

pliegue histórico de la visión moderna ha pervertido el ideal de autenticidad —esto es, la realización plena del ser— al colocar todas las formas de vida social en función instrumental al desarrollo personal del individuo, destruyendo en el proceso el horizonte fenomenológico de significado que opera como condición de posibilidad de la propia existencia individual. La autoreferencialidad hace la libertad individual intrascendente; y la libertad individual desarticulada de las relaciones de solidaridad social la convierten en una amenaza para la supervivencia del colectivo.

Esta correspondencia entre relacionalidad, por un lado, y vulnerabilidad e interdependencia, por otro, queda de manifiesto claramente en los dos principios siguientes, que se constituyen derivados del primero: el principio de complementariedad y el principio de reciprocidad. Complementariedad implica la incompletud de cualquier ser o acción particulares; a cada cosa corresponde un complemento, y solo la unión de estos elementos complementarios conforma un todo integral. Lo contrario de una cosa no es su negación —como sostiene el principio lógico de no-contradicción—, sino su contraparte, o sea su complemento necesario. En otras palabras, cada uno de los elementos de una oposición (por ejemplo, varón-mujer; día-noche; cielo-infierno; etc.), se constituye en condición de posibilidad del otro. Esta idea de complementariedad adopta diversas manifestaciones. El hombre andino, por ejemplo, “se inclina raras veces hacia la disyunción exclusiva (ó-ó), sino casi siempre hacia un y-y reconciliante. Esta característica es conocida como el principio del *iskay-uya*, de tener dos caras”.⁵⁰ Esta disposición a admitir la incompletud del propio ser y a buscar la reconciliación, el reestablecimiento del equilibrio entre opuestos, es una precondition indispensable para el diálogo transcultural que propone, entre otros, Boaventura de Sousa Santos⁵¹ en sus “zonas cosmopolitas de contacto”. Volveremos sobre este tema

⁵⁰ Van Kessel y Larraín Barros, *Manos sabias para criar la vida*, 47.

⁵¹ Boaventura de Sousa Santos, *The World Social Forum: A User's Manual* (Massachusetts: Madison, 2004).

más adelante. Por su parte, el principio de reciprocidad materializa el principio de complementariedad en la esfera moral y en la praxis. La reciprocidad cumple la función de restablecer el equilibrio, momentáneamente perturbado como efecto de la unilateralidad de cualquier acción, entre opuestos complementarios. Por esta razón, un modelo de desarrollo explotativo y extractivista, por ejemplo, es impensable dentro del universo simbólico andino, y —en consecuencia— incompatible con el ideal vital del *Sumak Kawsay*.

El cuarto principio se refiere al carácter ético del orden cósmico. En la visión moderna de la Ilustración, la ética se orienta cada vez más a la esfera privada individual, mientras que el orden social se limita a reconocer y garantizar la prevalencia de la autonomía y libertad individuales. La relacionalidad universal del pensamiento andino, en cambio, impone una enorme responsabilidad ética a cada individuo como guardián del equilibrio cósmico. Así, ningún acto es privado, ya que sus consecuencias afectan a la comunidad entera, e incluso a la tierra y al clima. Según el ideal de justicia *cósmica*, todos/as y cada uno/a tienen su *lugar* o su función, de donde surge la preocupación por la conservación del equilibrio “pachasófico”⁵² entre arriba y abajo, izquierda y derecha, pasado y presente, lo masculino y lo femenino.⁵³ Desde el punto de vista práctico, el principio de relacionalidad adquiere, pues, una naturaleza ética, y se traduce en una conciencia social y ecológica.⁵⁴

⁵² El concepto ‘pachasofía’ o ‘pachasófico’ recoge el concepto pacha (espacio-tiempo; universo; ser) que subyace a la filosofía andina y lo propone, en conjunción con el concepto griego de la ‘sabiduría’ integral (*sophia*), como equivalente de la ‘metafísica’. Ver: Estermann, “‘Vivir Bien’ como utopía. La concepción andina del ‘vivir bien’ (*Suma Qamaña / Allin Kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”, 4. Esto, en la intención de Estermann de reconstruir interculturalmente concepciones del ámbito cultural occidental que tienen pretensión de validez universal, y de buscar ‘equivalentes homeomórficos’ correspondientes en otros ámbitos culturales.

⁵³ Estermann, “‘Vivir bien’ como utopía. La concepción andina del ‘vivir bien’ (*Suma Qamaña / Allin Kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”.

⁵⁴ Van Kessel y Larraín Barros, *Manos sabias para criar la vida*.

Los tres principios restantes apoyan y refuerzan la conciencia ecológica del andino. El quinto principio es el del concepto cíclico del tiempo, concepción que contradice la versión occidental del mismo. La visión andina del tiempo es de carácter no desarrollista, porque el desarrollo se basa en una ficción de un tiempo lineal donde el espacio queda reprimido. En cambio, el modelo indígena se basa en el tiempo y en el espacio, y de este modo no existe la ilusión de un tiempo lineal que avanza hacia el futuro de manera progresiva. Para los indígenas la vida es un ciclo, donde todo se repite infinitamente: uno nace, crece, se reproduce y muere; y la naturaleza es así y la vida de los hombres también.⁵⁵ Debido a esta visión cíclica del tiempo, el ideal de *Sumak Kawsay* no es una utopía dirigida hacia un futuro incierto; para la gente andina, el pasado es conocido, y por lo tanto está manifiesto ante nuestros ojos; el futuro, en cambio, es desconocido y por lo tanto está oculto en la espalda; “el ser humano andino camina, con la mirada puesta en el pasado como un punto de referencia y con la orientación dirigida hacia atrás, de retroceso hacia el futuro de las generaciones venideras”.⁵⁶

En la cosmovisión andina la pretensión de alterar el ciclo del tiempo —que no es otro que el ciclo de la vida— sería insensato y peligroso. La idea de circularidad remite, a su vez, a la de reflexividad. En la visión de Beck y Giddens, la etapa reflexiva de la modernidad se caracteriza por un autorepliegue de la modernidad, que comienza a percibir que los riesgos no son ya principalmente exógenos, sino endógenos, es decir, autogenerados. Frente a este diagnóstico cobra redoblada vigencia la tesis civilizatoria de Norbert Elias:⁵⁷ reflexividad implicaría, así, una profundización de la auto-observación y de la autorregulación de los miembros de la “sociedad del riesgo”, donde

⁵⁵ Medina citado por Andrés Uzeda, “*Suma Qamaña*. Visiones indígenas y desarrollo”, *Traspacios* 1 (2010): 33-51.

⁵⁶ Estermann, “‘Vivir bien’ como utopía. La concepción andina del ‘vivir bien’ (*Suma Qamaña* / *Allin Kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”, 8.

⁵⁷ Norbert Elias, *The Civilizing Process* (New York: John Wiley & Sons, 1994).

la dialéctica psicogénica/sociogénica de Elias dialoga inter y transculturalmente con el caleidoscópico repositorio de racionalidades culturalmente construidas que ofrece la globalidad contemporánea. Reflexividad implicaría también —particularmente en clave dialógica con el *Sumak Kawsay* andino— el desplazamiento de una lógica lineal de *despliegue hacia adelante*, esto es, de la idea iluminista de proyección y de perfectibilidad indefinidas, para asumir progresivamente la idea de circularidad, no solo de la dimensión temporal, sino también de la dimensión espacial. En términos espaciales, debe abortarse la noción de *dump sites* o vertederos exteriores de los residuos y *externalidades* del sistema socioeconómico: no queda otro remedio más que internalizar tales externalidades. En términos temporales, como ya se dijo, asumir la noción de circularidad implicaría declarar la obsolescencia del relato triunfante del progreso.

Los dos últimos principios —sexto y séptimo— se refieren a la interimbricación del micro y el macrocosmos, es decir, entre el orden cósmico y el humano; así como a la *conciencia natural* del hombre, es decir, a la horizontalidad de su relacionalidad con el mundo natural. La correspondencia representativo-simbólica tiene su correlato en la práctica, y se manifiesta fundamentalmente en la conciencia de la afinidad constitutiva entre todos los seres; es decir, en la convivencia armoniosa de los *runas* con su entorno natural. En esta convivencia *ecológica*, el hombre tiene un papel protagónico, pero no por estar *des-naturalizado* —como propone el antropocentrismo moderno—, sino por su capacidad de desempeñar el rol de *punte* (*Chakana*) en las delicadas transiciones entre las esferas micro y macrocósmicas que se manifiesta fundamentalmente en una variedad de repertorios rituales, desde ceremoniales destinados a preservar el equilibrio en los ciclos de la tierra, hasta los ritos de pasaje que acompañan la transición de un individuo de una etapa a otra en su vida.⁵⁸ En el mundo contemporáneo, el hombre también desempeña una función mediadora, fundamentalmente a través de la ciencia, que posibilita la comprensión de

⁵⁸ Van Kessel y Larraín Barros, *Manos sabias para criar la vida*.

fenómenos que escapan a la percepción directa, como, por ejemplo, el cambio climático. Pero el hombre ejerce esta mediación desde una posición de superioridad ontológica, gestionando el orden natural para su propio beneficio. El *Sumak Kawsay* interpela a la visión tecnocrática actual a superar su concepción instrumental de la ciencia y a asumir la responsabilidad de realizar las acciones necesarias para el restablecimiento de la armonía entre el hombre y su entorno natural.

3. Problematicación de la visión *purista* de las cosmovisiones tradicionales

En línea con la obra de Josef Estermann, en este trabajo optamos por una concepción *no purista* de *lo andino*, por oposición a las pretensiones esencialistas del *indigenismo* o del *incaísmo* militante. *Lo andino* es, en este sentido, “un fenómeno multicultural y multiétnico y hasta sincrético. No se entiende la ‘filosofía andina’ como un fenómeno netamente histórico (en el sentido de un periodo del pasado), sino como un pensamiento vivido y vivo en la actualidad”.⁵⁹ En este entendido, antes de considerar la dinámica del encuentro o del diálogo intercultural en clave de aprendizaje recíproco, encontramos preciso atender a algunos obstáculos que pueden hacer naufragar cualquier intento de transculturación. Estos obstáculos son la reificación de la propia cosmovisión o la de aquella del *otro*; y la instrumentalización o subsunción de una cultura (así *fagocitada*) por otra.

En referencia al primer obstáculo, consideremos nuevamente el contraste entre el *telos* del desarrollo y las concepciones de *buena vida* implicadas por el *Sumak Kawsay* quichua/quechua o el *Suma Qamaña* aymara. A partir de la década de 1990, los proyectos políticos neoliberales, por entonces dominantes en el subcontinente, comenzaron a enfrentar fuertes reacciones populares en varios países latinoamericanos.⁶⁰ En estos procesos, las comunidades indígenas,

⁵⁹ David Sobrevilla, “La filosofía andina del P. Josef Estermann”, *Solar* 4, 4 (2008): 232.

⁶⁰ Deborah J. Yashar, *Contesting Citizenship In Latin America: The Rise Of Indigenous Movements And The Postliberal Challenge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

organizadas a nivel nacional (por ejemplo, la CONAIE⁶¹ en Ecuador o la CIDOB⁶² en Bolivia) y, más recientemente, regional (CAOI)⁶³, se convirtieron en actores políticos imprescindibles para la construcción de Estados renovados. En este contexto “postneoliberal”,⁶⁴ tanto el Plan Nacional para el Buen Vivir en Ecuador,⁶⁵ como el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010 (PND)⁶⁶ y el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2015 del programa del MAS⁶⁷ en Bolivia, se construyeron con fuerte referencia al *Sumak Kawsay* y al *Suma Qamaña*, respectivamente, como base cultural de la expresión sintética de *buen vivir*. Sobre estas construcciones existen diversas reflexiones que hacen referencia al modo en que se vinculan dichos planes con las cosmovisiones indígenas en las que se sustentan. Así, por ejemplo, existen posiciones que interpretan de forma a-problemática la integración del *Suma Qamaña* al PND.⁶⁸ Se corre aquí el riesgo de generar simplificaciones como pensar al *ayllu* como granja colectiva, o al indígena como un proletario.⁶⁹ Otra posición señala, en cambio, que la cosmovisión indígena es irreductible a la perspectiva del desarrollo propuesta por el plan, por ser una entidad extraña a este.

⁶¹ Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, desde 1986.

⁶² Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, desde 1982.

⁶³ Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas desde 2006, pero los grupos indígenas se reunieron a nivel regional desde el año 2000 con la Primera Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala en la ciudad de Teotihuacán en México.

⁶⁴ Alejandro Pelfini, “¿Elites postneoliberales en la globalización? Casos Sudamericanos”, *Miriada* Año 1, 2 (2008): 141-156.

⁶⁵ SENPLADES, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural* (Quito, Ecuador: SENPLADES, 2009). <http://plan.senplades.gob.ec/>.

⁶⁶ Gobierno de Bolivia, *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010. Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien* (La Paz - Bolivia: Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2006).

⁶⁷ MAS-IPSP, *Bolivia país líder. Programa del MAS-IPSP 2010-2015* (La Paz, Bolivia, 2009).

⁶⁸ Uzeda, “*Suma Qamaña*. Visiones indígenas y desarrollo”.

⁶⁹ Medina citado por Eduardo Gudynas, en “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, *América Latina en movimiento* (febrero de 2011).

A estas dos posiciones, que hablan de una distancia o incluso de una imposibilidad de diálogo entre una planificación estatal —que daría cuenta de una construcción moderna— y las cosmovisiones indígenas, por un lado, o de la subsunción de estas últimas por la visión desarrollista, por otro, sería posible agregar un modo de relación que efectivamente lograra vincular ambos elementos de manera armoniosa. Entendemos que los planes elaborados tanto por Bolivia como por Ecuador se inscriben dentro de un espacio de encuentro de este tipo, donde las cosmovisiones *puras* del *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña* darían paso a la construcción dialogante del *buen vivir*. En este proceso de construcción de nuevas racionalidades, se ponen en juego diversas visiones de mundo, y no solo la *tradicional* versus la *moderna* o la *indígena* versus la *occidental*, sino también existen diferenciaciones dentro de cada una de estas cosmovisiones. Sin perjuicio de la distinción analítica entre racionalidades tradicionales y racionalidades modernas adoptada en este artículo, en la práctica lo indígena no es necesariamente lo *no moderno* o lo *antimoderno*, aunque así lo entienden aquellas posturas *puristas* o esencialistas que interpretan literalmente su condición de *originarias*, en el sentido de que remiten a un pasado lejano y estático que solo cabe evocar.

Ahora bien, estas visiones esencialistas pueden provenir tanto de las propias comunidades indígenas, como de quienes las observan desde el mundo académico o político, por ejemplo. Es decir, así como es posible hablar de un *indigenismo* o *incaísmo* militante, es posible hablar del indígena como “objeto de museo”.⁷⁰ En esta última vertiente, “posiblemente el caso más claro sea la discusión sobre la colonialidad del poder impulsada por Aníbal Quijano. Bajo esa influencia, el *buen vivir* invocaba la recuperación de un saber indígena, y de vivencia, que reaccionaba en contra del desarrollo”.⁷¹ La propensión señalada

⁷⁰ François Houtart, “El concepto de *Sumak Kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, *América Latina en movimiento* (consultado en junio 2011), <http://alainet.org/active/47004&clang=es>.

⁷¹ Eduardo Gudynas y Alberto Acosta, “El buen vivir o la disolución de la idea del pro-

a interpretar el *buen vivir* como una oportunidad para la “descolonización del saber” parece lógica, toda vez que el *buen vivir* emerge como alternativa al desarrollo. Sin embargo, estas perspectivas aparecen como menos compatibles con la visión de un mundo que es, ante todo, plural. Asume una versión del *buen vivir* cerrada sobre sí misma e imposible de replicar en otros contextos. Más aún: esta forma de reificación esencialista puede entenderse como una forma de instrumentalización del *buen vivir*, convertido así en palanca para la acción antimoderna/anticolonial. En vez de proponer una nueva base filosófica para la organización de las sociedades (como alternativa superadora de la idea de progreso, pero sin rechazar la modernidad *en bloque*), permanece anclada en la dicotomía estéril universalismo/particularismo, y en este sentido representa una deriva potencial del discurso del *buen vivir*.⁷² Sería un grave error, dice Houtart,⁷³ considerar a los pueblos andinos como “islas socioculturales” dentro de las sociedades contemporáneas. En visiones de este tipo se niega la coetaneidad de las poblaciones indígenas y se las excluye de las lides de la modernidad, convirtiéndolas en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza,⁷⁴ olvidando que “los pueblos de Abya Yala (América) no somos mitos, ni tampoco leyendas, somos una civilización y somos naciones”.⁷⁵

Asociado al problema de la esencialización se encuentra el riesgo de *idealización* de los pueblos indígenas y sus formas de vida. Después de todo, como señala Albó con relación al pueblo aymara, “estas comunidades tampoco son la utopía hecha realidad (...). Todo

greso”, en *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*, edición de Mariano Rojas (México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, 2011), 106.

⁷² Julien Vanhulst y Adrián E. Beling, “Buen vivir et développement durable: rupture ou continuité?”, *Ecologie & Politique* 1/2013, 46 (por aparecer en marzo de 2013).

⁷³ Houtart, “El concepto de *Sumak Kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”.

⁷⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010).

⁷⁵ Rodolfo Pocop Coroxon citado por Houtart en “El concepto de *Sumak Kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”.

ese sueño de una plena convivencia sigue siempre en pugna con otras realidades cotidianas más prosaicas, llenas de chismes y envidias y a veces incluso violentas”.⁷⁶ No se trata, entonces, de idealizar lo que fueron las sociedades precolombinas, ni de ignorar las contradicciones existentes hoy día en los pueblos indígenas, tal como existen en todos los grupos humanos.⁷⁷

Esencialización e idealización se combinan a veces con la idea de que los pueblos indígenas constituyen un todo homogéneo, no obstante resulta imposible hablar de una posición única desde los pueblos indígenas que, si bien coinciden en reivindicar el reconocimiento de su forma propia de ser en el mundo, no han adoptado el mismo tipo de lectura de la realidad ni la misma forma de relacionarse con la alteridad. Esta diversidad permite incorporar matices que enriquecen la visión general de lo que puede constituir el *buen vivir*, de ahí que Gudynas advierta que este “no puede expresarse en un saber indígena *puro*, ya que esa misma pureza será motivo de cuestionamientos”.⁷⁸ Las críticas puristas al *buen vivir* se enfrentan así no solo al eclecticismo (que, recordemos, resulta de la confluencia de racionalidades ajenas a las filosofías andinas en la construcción de este discurso; por ejemplo, el saber científico y la esfera política, ambas creaciones modernas), sino también a la propia heterogeneidad *ad intra* del mundo indígena.

Por último, junto a la esencialización o reificación del *buen vivir* y a su idealización y homogenización, encontramos necesario problematizar la instrumentalización o recuperación instrumental de las cosmovisiones indígenas. Con el término *instrumentalización* nos referimos a las situaciones en que, a través del uso de conceptos tradicionales de los mismos pueblos, se promueven acciones contrarias a los principios que subyacen a dichos conceptos. Como dice René

⁷⁶ Albó, “*Suma Qamaña* = el buen convivir”, 7.

⁷⁷ Houtart, “El concepto de *Sumak Kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”.

⁷⁸ Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, 10.

Ramírez para el caso ecuatoriano: “El *Sumak Kawsai* (sic) se transforma en ‘la redistribución del desarrollo’”;⁷⁹ o Simón Yampara para el caso boliviano: “El querer adicionar como *yapa* al desarrollo el *suma qamaña* (...) yo veo una especie de adición y, entonces, como aparece como moda y el presidente es un indígena aymara entonces se debe adicionarla, adornarla parecen decir (sic)”.⁸⁰ En la misma línea, Dávalos sostiene que tanto el Banco Mundial como la Cooperación Internacional al Desarrollo intentan convertir la noción del *Sumak Kawsay* en una nueva variante del *etnodesarrollo*, “mientras que los gobiernos de la región no dudan en adscribir el texto siempre y cuando no interfiera con el contexto de la acumulación del capital (...) en un dispositivo ideológico que pueda reforzar sus mecanismos de colonización y acumulación de capital”.⁸¹

Ahora bien, aun si llegáramos a un consenso respecto de que las visiones indígenas no son una sino múltiples, y aceptáramos que no son utopías ideales sino realidades conflictivas y dinámicas que no pueden reducirse a contenidos de un plan de desarrollo, ni permanecer en pasados esencialistas que solo son reinterpretados desde la mirada occidental o defendidos de manera acrítica por las mismas comunidades; aun así nos interpela una pregunta: ¿de qué manera es posible actualizar las enseñanzas milenarias invisibilizadas por la racionalidad cartesiana dominante?, ¿cómo puede recuperarse la sabiduría ancestral todavía viva en las comunidades andinas, pero marginada por las epistemologías eurocéntricas?

No se trata, como dice Leff, de que la vía hermenéutica de recuperación del pasado consista “en una resignificación de los acontecimientos que se asentaron en los imaginarios de las sociedades tradi-

⁷⁹ Houtart, “El concepto de *Sumak Kawsai* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”.

⁸⁰ Uzeda, “Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”.

⁸¹ Pablo Dávalos, “Sumak Kawsay (La vida en plenitud)”, en *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, edición de Álvaro Álvarez Cantalapiedra (Barcelona: Icaria, 2011), 201-214.

cionales a partir de una lectura basada en la racionalidad presente”,⁸² sino de que ella se extienda hacia la resignificación de los imaginarios de la tradición en la *reinven*ción de sus identidades presentes. Los elementos recuperados hermenéuticamente no pueden convertirse en sinónimos de un pasado desvanecido, ni en elementos dispuestos a la hibridación, sino que deben entenderse como elementos que entran en conflicto para la construcción de un *nuevo buen vivir*. Por ejemplo, en el PND boliviano de 2006 aparecen cuatro aspectos principales del *Suma Qamaña*: la convivencia comunitaria intercultural, la armonía con la naturaleza, el bienestar material y no material, y la toma colectiva de decisiones; pero se deja de lado la noción de tiempo indígena y se sigue la noción lineal del tiempo occidental. Según Uzed,⁸³ incorporar este aspecto daría como resultado un plan totalmente distinto: si partimos de la base de que todo plan consiste en sistematizar previsiones sobre la variable tiempo, resulta evidente que no es lo mismo poner el plan sobre una línea de tiempo, previendo acciones sobre ella para llegar a determinada meta, que ubicarlo en un diagrama como la *wiphala*⁸⁴ o como la cruz andina. Frente a esto, señala Medina que en el PND boliviano “la palabra *Suma Qamaña* está como una invitada interesante pero que no tiene nada que ver con un plan”.⁸⁵ Desde nuestra mirada, en cambio, una posible réplica a este razonamiento sería que si bien se pierde parte del contenido de la cosmovisión indígena al no incorporar su concepción particular del tiempo, se gana, en cambio, la posibilidad de diálogo entre dicha cosmovisión y la moderna esfera política boliviana. Es preciso recordar que el *buen vivir* no pretende replicar o extrapolar miméticamente la configuración ideacional compleja del *Suma Qamaña*, sino ponerlo en diálogo con aquellos aportes significativos de la modernidad occidental. Lo que está en

⁸² Leff, “Imaginarios sociales y sustentabilidad”, 55.

⁸³ Uzeda, “Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”.

⁸⁴ Bandera presuntamente aymara, con cuadros de varios colores simétricamente distribuidos.

⁸⁵ Uzeda, “*Suma Qamaña*. Visiones indígenas y desarrollo”.

juego en esta interacción, no obstante, es la pregunta: ¿quién o qué decide cuánto y qué recoger y qué dejar fuera del *Sumak Kawsay* o del *Suma Qamaña* en su diálogo con la modernidad?

4. Modernidad dialógica

Como se argumentó en el inicio de este artículo, siguiendo la tesis de Enrique Leff, las características singulares de la crisis ambiental contemporánea delimitan los límites de la racionalidad dominante, y demandan la construcción de una nueva forma de racionalidad: un saber socioambiental emancipador, que —según planteamos— parece un producto improbable de la autorreflexión solipcista de la racionalidad cartesiana propia de la modernidad eurocéntrica. Proponemos, en cambio, que tal racionalidad ambiental podría más bien resultar de la heterogénesis que implica una interimbricación dialógica con “el potencial ecológico y la creatividad cultural de los territorios del Sur”.⁸⁶

Resulta importante destacar que cualquier intento de construcción de una epistemología contra-hegemónica, “si bien busca reconocer y emancipar a los saberes y formas alternativas de vida negadas y declaradas inexistentes por los paradigmas dominantes, no implica necesariamente una comprensión *desoccidentalizada* del mundo”.⁸⁷ Pero, al mismo tiempo, una epistemología contra-hegemónica implica necesariamente reconocer el carácter culturo-céntrico de la cosmovisión occidental dominante, denunciando la ilegitimidad y la falacia de las pretensiones ontológicas supraculturales de la ciencia y la filosofía europea moderna. El propósito de este ejercicio hermenéutico sería, entonces, no la supresión del legado científico-filosófico euroamericano (¡mucho menos la convalidación de la ficción de un pensamiento indígena *virgen!*), sino más bien —en la elocuente expresión de Di-

⁸⁶ Enrique Leff, “Latin American Environmental Thinking: A Heritage of Knowledge for Sustainability”, *Environmental Ethics* 34 (Winter 2012): 434.

⁸⁷ Ibid. En efecto, como ya se dijo, tanto las epistemologías hegemónicas como sus alternativas son parte de un mismo campo de lucha interpretativo y deberían —por tanto— ser sujetos de un mismo esfuerzo exegético. Wagner, “Modernity, capitalism and critique”; Wagner, *Modernity as Experience and Interpretation: a New Sociology of Modernity*.

pesh Chakrabarty—⁸⁸ la “provincialización de Europa”, es decir, la particularización de ese legado científico-filosófico, despojándolo así de su pretensión de supraculturalidad. En la visión de Boaventura de Sousa Santos,⁸⁹ esta dimensión epistemológica es central: sería absurdo perseguir un ideal de justicia social sin abordar ante todo la dimensión de justicia cognitiva. Es esta horizontalización intercultural la que permite la emergencia de una *modernidad dialógica* (o *polilógica*, para ser más precisos).

El resto de este apartado estará dedicado a una reflexión primaria sobre la praxis de un ejercicio dialógico semejante, comparando y contrastando algunas propuestas relevantes.

La posibilidad de un diálogo intercultural oscila entre dos polos filosófico-históricos incompatibles, ambos de génesis europea: en el primer polo se sitúa la visión moderna del mundo como una totalidad cerrada, un universo absoluto cuyos límites serían impenetrables por el pensamiento prospectivo, precisamente por tratarse de una categoría universal que subsumiría toda teoría y toda práctica posibles. El segundo polo está definido por la cosmovisión posmodernista, que predica la implausibilidad de un dispositivo de interfaz entre las diversas culturas, entendidas cada una como una totalidad incommensurable. Bajo la égida posmodernista, la yuxtaposición pacífica de pluralidades según el único imperativo universal admisible —la tolerancia—, sería el punto culmen del proceso civilizatorio.

La visión de Europa como arquetipo civilizatorio ideal —el “fin de la historia” proclamado a destiempo por Francis Fukuyama—⁹⁰ resulta estrafalaria en un mundo en proceso acelerado y simultáneo de globalización, multipolarización, y pluralización.⁹¹ El problema

⁸⁸ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

⁸⁹ De Sousa Santos, *The World Social Forum: a user's manual*.

⁹⁰ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (United States: Simon and Schuster, 1992).

⁹¹ Boike Rehbein, “Critical Theory after the Rise of the Global South”, *Transcience* 1, 2 (2010): 1-17.

de la inconmensurabilidad de los conceptos y de las diversas culturas como un *universo particular* que propone el postmodernismo, en cambio, conserva plena vigencia, y nos sitúa frente al peligro de una nueva forma de absolutización: el relativismo epistemológico y ético.

¿Existe una alternativa a los absolutos del universalismo y del relativismo? Sin pretensión alguna de exhaustividad, pretendemos exponer aquí el pensamiento de distintos autores que han intentado dar respuesta a esta pregunta, con resultados que —aunque también diversos— tienen un elemento común: todos admiten la posibilidad de un diálogo entre culturas con potencial para la construcción de una racionalidad ambiental transcultural. Lo que es lo mismo que decir: todas admiten la idea de una *modernidad dialógica*.

Ahora bien, la pregunta que cabe hacerse en este punto es: ¿de qué manera se encuentran, dentro de dicho marco dialógico, los mundos indígenas con las propuestas de Occidente? ¿Emerge de dicho encuentro una mezcla nueva, un *híbrido* de ambas construcciones? En palabras de Leff,⁹² abrir y conducir un proceso civilizatorio hacia la sustentabilidad implica, entre otros elementos, construir estratégicamente futuros posibles en la hibridación de los conocimientos generados por la ciencia y la tecnología moderna con el pensamiento crítico y los saberes culturales.

Sin embargo, el discurso de la hibridación es para ciertos autores una lectura esencialista e historicista de la cuestión indígena, que encubre y renueva prácticas efectivas de colonización y subalternización. A la idea de hibridación se contraponen la idea de *ch'ixi*, algo que *es* y *no es* a la vez, es decir, la lógica del tercero incluido: “Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario”.⁹³ En el mundo *ch'ixi*, que sería la traducción más adecuada de la “mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos”,⁹⁴ se abre la posibilidad de conjugar el mundo indio con su

⁹² Leff, “Imaginarios sociales y sustentabilidad”.

⁹³ Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, 69.

⁹⁴ Ibid.

opuesto, pero sin hibridarse, y por lo tanto evita la pérdida de energía y sustancia asociada al nacimiento de una mezcla estéril, el *chbixi*. La metáfora del *ch'ixi* “asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y ‘colonización del imaginario’, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos”.⁹⁵

Esta posición se opone a la idea de “culturas híbridas” de García Canclini, y se ofrece como una alternativa para la generación de diálogos interculturales que no decanten en construcciones mezcladas sino que contengan la tensión entre opuestos, permitiendo su *con-vivencia* y la fertilidad que de ella emerge. Se confronta también con la imagen de culturas híbridas que pueden *entrar y salir* de la modernidad, sin perjuicio de que la construcción del *buen vivir* claramente quiera *salir* del proyecto moderno europeo,⁹⁶ o, dicho de otro modo, de la versión eurocéntrica de la modernidad. Esto significa que el mundo indígena no debe necesariamente entenderse como *no moderno* o antimoderno, a riesgo de la esencialización de sus posturas, sino que es posible hablar incluso de una *modernidad indígena* que permite un punto de encuentro con otros tipos de modernidades. Ello implica entender la modernidad no como una cancha o un teatro, del cual se puede salir y entrar, sino como una construcción —objetiva y subjetiva a la vez— de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo.⁹⁷ Esta modernidad indígena se fundaría en un proyecto de modernidad más orgánica y propia que la modernidad impuesta por las elites, “caricaturas de Occidente que viven de la ventriloquía de conceptos y teorías, de corrientes académicas y visiones del mundo copiadas del norte o tributarias de los centros de poder hegemónicos”.⁹⁸

⁹⁵ Ibid., 71.

⁹⁶ Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”.

⁹⁷ Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

⁹⁸ Ibid.

La perspectiva de Rivera nos parece afín a la de Boike Rehbein.⁹⁹ Rehbein, en su análisis de las implicaciones de la heterogeneidad epistémica de un mundo global crecientemente multipolar y diverso para la Teoría Crítica, parte de la máxima hegeliana (desarrollada luego con variaciones por Marx, Adorno y Gadamer) de que el conocimiento no puede trascender la realidad social, una realidad históricamente determinada. Para Hegel, el movimiento dialéctico de la historia consistiría en sucesivas síntesis (*Aufhebungen*) de contradicciones existentes, proceso que se repetiría indefinidamente dando lugar a una evolución autocontenida. Rehbein suscribe a la idea de una evolución dialéctica, pero —a diferencia de Hegel, que supone la homogeneidad de una matriz cultural-histórica eurocéntrica— entiende que, en un mundo multipolar, el movimiento de la historia resulta de una “dialéctica caleidoscópica”. Partiendo de la premisa de que el mundo globalizado está constituido por un *caleidoscopio* de culturas —es decir, asumiendo que a las diversas culturas subyacen trayectorias sociohistóricas auténticamente diversas—, operaría en las sociedades no ya una síntesis endógena de sus propias contradicciones, sino un proceso de diálogo dialéctico entre *universos*, lo que hace posible la aparición de la auténtica novedad a partir de un aprendizaje societal exógeno. Adicionalmente, en tanto la dialéctica clásica reconoce solo un tipo de relación como motor de la evolución histórica (por ejemplo, la contradicción o *antítesis*), la dialéctica caleidoscópica reconoce muchos tipos diferentes, como la sucesión temporal, la similitud, la atracción, la generación, o la dominación, que —analizadas en el marco de configuraciones empíricas y particulares—, conducen a síntesis siempre relativas (o, mejor dicho, *relacionales*), tendientes a un grado siempre mayor de generalidad, sin alcanzarse nunca el nivel de la universalidad o de las leyes o verdades irrefutables.¹⁰⁰

⁹⁹ Rehbein, “Critical Theory after the Rise of the Global South”.

¹⁰⁰ Según la teoría de Rehbein, es posible concebir la existencia de leyes ‘universalmente’ válidas, pero solo en la medida que pueda reconocerse con claridad los límites de este ‘universo’, que será siempre necesariamente una configuración particular inscrita en una constelación mayor.

Resulta relevante destacar, no obstante, que Rehbein adopta como instrumento hermenéutico el concepto adorniano de “constelación” o “configuración”, concepto que connota una infinidad de posibles relaciones y cadenas de causación, lo que confiere un carácter singular e irreductible a dichas configuraciones. En el mundo global, sin embargo, estas constelaciones no tienen una existencia autónoma y yuxtapuesta, sino que establecen relaciones en distintas dimensiones y niveles, lo que engendra la necesidad de diálogo. ¿Cómo hacer posible este diálogo, cuando cada constelación es irreductible, y por tanto, intraducible a un lenguaje común? Rehbein propone que el diálogo se asienta sobre la base de una “comprensión” (*understanding*) mutua entre configuraciones, del mismo modo en que el multilingüismo permite *habitar* el universo del otro, mientras que la traducción suprime la semántica y las diferenciaciones propias de cada lenguaje. Esta perspectiva constituye, a nuestro juicio, un paralelo notable con la contraposición de Rivera entre un *ch'ixi* (lógica del tercero incluido) y un *chhixi* (mezcla híbrida estéril).

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos¹⁰¹ coincide con Rehbein en concebir el mundo como una totalidad inexhaustible compuesta, a su vez, de una infinidad de *totalidades* parciales, lo que vuelve inútil cualquier intento de explicar el mundo por una teoría general, que supone siempre una mono-cultura y la homogeneidad de sus partes constitutivas. Sin embargo, como alternativa a una teoría general, Sousa Santos presenta una perspectiva diferente a la de Rehbein: un *trabajo de traducción* intercultural como interfaz que permita la mutua inteligibilidad de las diversas experiencias disponibles en el mundo. La piedra angular de dicho trabajo de traducción es la definición de *zonas de contacto cosmopolita*, un terreno común y poroso donde potencialmente puedan converger dialógicamente distintas prácticas, estrategias, discursos, racionalidades y epistemologías. El ejercicio de traducción serviría al propósito de identificar y reforzar aquello que es común a las partes en sus respectivas luchas contra-hegemónicas,

¹⁰¹ De Sousa Santos, *The World Social Forum: a user's manual*.

a fin de posibilitar una mayor articulación entre las mismas, sin por eso anular u homogeneizar las identidades particulares. Para ilustrar el concepto de traducción, Sousa Santos propone el ejemplo del trabajo de *destilamiento* de un sustrato común a los conceptos de derechos humanos (de raíz occidental), el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma*: más allá de las importantes diferencias entre los tres conceptos, todos remiten a formas distintas de entender la noción de dignidad humana. Una vez destilado este sustrato común, existe una plataforma para el diálogo intercultural con potencial de construcción transcultural.

Interesante es también la constatación de Sousa Santos de que muchas de las experiencias que conforman la totalidad inagotable del mundo se encuentran, sin embargo, marginadas, acalladas u olvidadas, en particular el repositorio de experiencia indígena. Para recuperar la riqueza de dichas experiencias, Sousa Santos propone una *sociología de las ausencias*, línea en la que se inscribiría claramente este artículo. El pensador brasileño llama la atención, sin embargo, sobre otro grupo de experiencias que se encuentran fuera del radio de la experiencia efectivamente utilizada: las experiencias posibles, es decir, aquellas que el pensamiento hegemónico descarta como inviables, indeseables o aún impensables, y que no pertenecen al repertorio cultural actualmente existente, sino que se manifiesta de modo emergente en la forma de indicios. Para explorar el mundo de lo posible, Sousa Santos aboga por el desarrollo de una *sociología de las emergencias*.

Comparando los abordajes de Sousa Santos y Rehbein, identificamos dos focos de contraste: el primero —a nuestro juicio, más bien aparente— es una discrepancia en torno a la valoración de la traducción intercultural. Si bien Rehbein deslegitima explícitamente la traducción de una cultura a otra (o a un tercer lenguaje de referencia) como herramienta para el entendimiento recíproco, su propuesta de un “*understanding* multilingüista” entre constelaciones no parece diferir sustancialmente del concepto de traducciones de Sousa Santos. En efecto, ambos procuran evitar transvases reduccionistas, y más bien se enfocan en las similitudes y afinidades entre dichas cons-

telaciones, destiladas a partir de un proceso de comprensión de los sustratos axiológicos metaculturales de cada una de ellas. El segundo foco de contraste, más opaco, es la visión teleológica del diálogo que pregona Sousa Santos, *versus* la visión a-teleológica de Rehbein, más próxima al enfoque de complejidad de Edgar Morin. Este contraste puede ratificarse atendiendo al objetivo que persigue cada uno de los autores: Sousa Santos vaticina acerca del potencial de una agencia contra-hegemónica del Foro Social Mundial, mientras que Rehbein pretende poner de relieve los problemas que enfrenta la teoría crítica en el mundo plural actual, habida cuenta de sus fundamentos epistemológicos eurocéntricos.

Un posible punto de equilibrio entre estas dos posiciones podría derivarse de la filosofía intercultural de Josef Estermann. El filósofo suizo afirma, siguiendo a Panikkar, que no hay que buscar conceptos comunes sino más bien recurrir a *equivalentes homeomórficos*, que constituyen una forma de equivalencia situada en un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad. Así, por ejemplo, el autor elabora una *runasofía* o concepción antropológica andina, donde por oposición al *cogito ergo sum* cartesiano, postula un *celebramus ergo sumus* de la racionalidad andina.¹⁰² En efecto, el rasgo identitario central del *runa* es su capacidad de mediar celebrativamente —constituirse en *chakana* sostenedor del orden cósmico— en las transiciones entre distintos estados de la *pacha*: “La tarea y capacidad básicas del *runa* consisten en el poder de *presentación* simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas”.¹⁰³ Este paralelismo entre racionalidades permite al observador occidental descentrar su propia concepción de lo ritual y lo celebrativo, creando un puente dialógico intercultural, en el espíritu del *understanding* multilingüista de Rehbein. Sin embargo, Estermann también destaca que la búsqueda de equivalentes homeomórficos no se lleva a cabo en la soledad de un hermetismo reflexivo, sino mediante encuentros *reales* entre personas

¹⁰² Sobrevilla, “La filosofía andina del P. Josef Estermann”.

¹⁰³ Estermann, *Filosofía andina*, 198.

de las diferentes culturas, esto es, en el marco de una interculturalidad *vivida*.¹⁰⁴ Si admitimos que el diálogo social tiene, habitualmente, un propósito, este carácter vivencial remite a Sousa Santos y su idea de *telos*; idea que está ausente, como dijimos, en Rehbein. La noción de equivalencia homeomórfica de Estermann aparece, pues, como posible mediadora entre lo teleológico y lo a-teleológico.

A modo de recapitulación y conclusión de lo dicho en este apartado: el mundo global contemporáneo impone dos condiciones de contexto: un marco plural dado por su propia diversidad cultural, por un lado, y una interdependencia y vulnerabilidad crecientes en proporción a los riesgos autogenerados, por otro. Estas condiciones determinan la necesidad de diálogo y coordinación entre configuraciones culturales diversas. En particular, el riesgo ecológico inminente determina la necesidad de un nuevo tipo de racionalidad ambiental que permita redefinir el proyecto desarrollista y su matriz antropocéntrica en consonancia con los imperativos de la ciencia. Se desprende de allí que, en un mundo que ve amenazada su propia existencia por los riesgos engendrados por la racionalidad instrumentalista y antropocéntrica dominante, una modernidad dialógica no tendría como único objetivo acomodar la creciente diversidad y los conflictos derivados de ella, sino fundamentalmente la transformación de las matrices culturales y cognitivas para coadyuvar a una transición hacia una sociedad sustentable. La construcción de una racionalidad ambiental constituye a todas luces el propósito o *telos* principal del aprendizaje societal basado en el ejercicio del diálogo intercultural, si este aprendizaje ha de comportar un progreso en términos de *reflexividad* en la fase tardía de la modernidad; progreso que Beck presenta como imperativo. Inclusividad y eficacia, diversidad y coherencia, todos ellos deben ser objetivos centrales de este diálogo. El *buen vivir*, como presentaremos a continuación, puede contribuir a ambas dimensiones como un discurso que irrumpe recientemente en el campo discursivo del desarrollo sostenible presentando un nuevo

¹⁰⁴ Sobrevilla, “La filosofía andina del P. Josef Estermann”, 233.

paradigma de racionalidad. En la siguiente y última sección de este artículo abordaremos explícitamente la pregunta por los contenidos de esta contribución.

5. Contribuciones del *buen vivir* al diálogo en torno a la construcción de una sociedad sustentable

Como subrayamos al inicio de este artículo, frente a la llamada *sociedad del riesgo*,¹⁰⁵ podemos distinguir las diversas orientaciones propuestas para transitar desde una concepción lineal de la modernidad hacia una modernidad reflexiva según el grado de cuestionamiento de los atributos modernos de autonomía y control, así como de sus instituciones. En el contexto actual, uno de los grandes espacios catalizadores de estas configuraciones discursivas es, sin lugar a dudas, el campo ideacional del desarrollo sostenible. Ya sean más o menos radicales, la mayoría de los discursos que buscan pasar de la *sociedad del riesgo* actual a una *sociedad sustentable*,¹⁰⁶ se enmarcan en el campo discursivo global del desarrollo sostenible.

5.1. El campo discursivo global del desarrollo sostenible

Hemos dicho que, desde el Renacimiento, las trayectorias de las sociedades se fundamentan en una visión prometeana de la relación entre humanidad y medio ambiente. En general, al menos en Occidente, la visión prometeana dominante se da por sentada y conlleva la idea de que el crecimiento económico capitalista se asemeja a una condición de sociedad sana y que es la clave del bienestar: “El discurso político-económico de los sistemas capitalistas liberales continúa su camino sin ningún sentido de las limitaciones ambientales. ‘Economía’ y ‘medio ambiente’ están puestos en compartimentos distintos”.¹⁰⁷ El

¹⁰⁵ Beck, *La sociedad del riesgo*; Toledo, *Ecología, espiritualidad y conocimiento*.

¹⁰⁶ Víctor Manuel Toledo, “Modernidad y ecología. La nueva crisis planetaria”, *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional* 3 (1992): 9-22; Toledo, *Ecología, espiritualidad y conocimiento*.

¹⁰⁷ John S. Dryzek, *The politics of the earth: environmental discourses* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 52, (traducción de los autores).

desarrollo sostenible nació de la conexión entre estos dos campos considerados hasta entonces como separados —sino contradictorios— y se construyó como campo discursivo de alcance global en la década de 1980.¹⁰⁸

Luego de la conferencia de Estocolmo en 1972, el concepto de *desarrollo sostenible* aparece por primera vez en 1980 en la Estrategia Mundial para la Conservación de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, que reconoce que para atender los problemas ambientales es necesario realizar un esfuerzo a largo plazo e integrar los objetivos de desarrollo y medio ambiente.¹⁰⁹ Siete años más tarde, el informe “Nuestro futuro común” de la Comisión Brundtland define el desarrollo sostenible como “el desarrollo que satisface las necesidades actuales de las personas sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las suyas”.¹¹⁰ Desde este momento clave, la noción de desarrollo sostenible (reafirmada luego en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro, en 1992) se difundió a nivel global, generando un campo ideacional-discursivo heterogéneo.

En numerosos análisis la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro y el informe Brundtland que la precede y orienta, marcan los momentos claves de la toma de conciencia de la dimensión mundial de la crisis ecológica.¹¹¹ Este contexto particular sienta las bases y establece una primera versión del discurso del desarrollo sostenible en la cual se combinan diferentes intereses a veces contradictorios (principalmente intereses económicos, medioambientales y sociales). Si bien esta va-

¹⁰⁸ Wolfgang Sachs, “Desarrollo sustentable”, en *Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional*, eds. Michael R. Redclift y Graham Woodgate (España: McGraw Hill, 2002), 64.

¹⁰⁹ International Union for Conservation of Nature and Natural Resources et al., *Estrategia mundial para la conservación* (IUCN, 1980).

¹¹⁰ Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, *Nuestro futuro común* (CM-MAD, 1987).

¹¹¹ Frank Fischer y Maarten A. Hajer, *Living with nature: environmental politics as cultural discourse* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Zaccà, *Le développement durable*.

guedad conceptual facilita políticamente el consenso, diluye al mismo tiempo los fundamentos conceptuales del desarrollo sostenible y lo vacía de su contenido primario. En algunas interpretaciones posteriores a Brundtland y Río, “el *locus* de la sostenibilidad se trasladó de la naturaleza al desarrollo: mientras ‘sostenible’ antes se refería a los rendimientos naturales, ahora se refiere al desarrollo”.¹¹² En realidad, la concatenación de las palabras *desarrollo* y *sostenible* creó un terreno de ambivalencia semántica en el cual encontramos múltiples significados a veces contradictorios. Así, algunos autores sugieren que desde el principio, la noción es frágil,¹¹³ demasiado vaga debido a su amplitud¹¹⁴ o aun oximorónica.¹¹⁵

En realidad, el *giro global* y el proyecto de desarrollo sostenible que surgen del informe Brundtland y de la cumbre de Río de Janeiro deben ser considerados ante todo como un momento particular en un contexto preciso, y no reificados o adoptados como modelos universales.¹¹⁶ Si bien sientan las bases para un debate global alrededor de los imperativos de la sostenibilidad, que puede servir como denominador común o plataforma para el diálogo intercultural, sus versiones dominantes suprimen una serie de críticas contenidas en los discursos ambientales anteriores (por ejemplo, la crítica al progreso industrial, al tecnocentrismo, al crecimiento económico). En particular, estas versiones dominantes del desarrollo sostenible omiten la inclusión de la profunda crítica cultural del movimiento ambiental y de la ecología política de la década de 1970 hacia la sociedad moderna.

¹¹² Sachs, “Desarrollo sustentable”, 65.

¹¹³ Bob Giddings, Bill Hopwood, y Geoff O’Brien, “Environment, Economy and Society: Fitting Them Together into Sustainable Development”, *Sustainable Development* 10, 4 (noviembre 1, 2002): 187-196.

¹¹⁴ Dryzek, *The politics of the earth*.

¹¹⁵ Serge Latouche, “L’imposture du développement durable ou les habits neufs du développement”, *Mondes en développement* 121, 1 (2003): 23; Michael R. Redclift, “Sustainable Development (1987-2005): An Oxymoron Comes of Age”, *Sustainable Development* 13, 4 (octubre 1, 2005): 212-227; Wolfgang Sachs, *Planet dialectics: explorations in environment and development* (United Kingdom: Zed Books, 1999); Sachs, ‘Desarrollo sustentable’.

¹¹⁶ Fischer y Hajer, *Living with nature*.

Entre estos discursos dominantes, la *modernización ecológica* representa claramente una posición que no problematiza las configuraciones modernas contemporáneas y las instituciones capitalistas liberales. En contradicción con la tesis de la sociedad del riesgo, la modernización ecológica descansa enteramente en los beneficios esperados de la ciencia y la tecnología para transitar el camino a la sustentabilidad.¹¹⁷ Los teóricos de la modernización ecológica plantean que el crecimiento económico no es un problema y que el mercado y los sistemas administrativos modernos pueden superar la crisis ecológica sin mayor reestructuración. Para Arthur Mol, la globalización armoniza los estándares, genera nuevos acuerdos supranacionales pero también permite la transferencia de tecnologías, de modelos organizativos ejemplares y de estrategias de *management* que permitirán superar los retos ecológicos. Esta perspectiva constituye el brazo teórico de la reforma política dominante: la respuesta *gerencialista* a los problemas ambientales.¹¹⁸

Sin embargo, más allá de sus versiones dominantes, la difusión global del discurso del desarrollo sostenible genera recomposiciones diversificadas.¹¹⁹ Por lo tanto, el consenso nominal en torno a esta noción oculta una realidad heterogénea y compleja.¹²⁰

¹¹⁷ Arthur P. J. Mol y Gert Spaargaren, "Environment, Modernity and the Risk-Society: The Apocalyptic Horizon of Environmental Reform", *International Sociology* 8, 4 (enero 12, 1993): 431-459; Udo Ernst Simonis, *Beyond Growth: Elements of Sustainable Development* (Madrid: Edition Sigma, 1990).

¹¹⁸ Vanhulst, "Sociología del medio ambiente".

¹¹⁹ Esta heterogeneidad es tanto mayor cuanto mayor es la carencia de argumentos o indicadores persuasivos que permitan anticipar una reducción sustancial de la 'huella ecológica' del ser humano en conformidad con las prescripciones de la ciencia. En otras palabras, la diversificación del campo interpretativo del desarrollo sostenible se debe tanto a la falta de legitimidad epistemológica de las lecturas dominantes como a la ineficacia que estas han mostrado hasta el presente para generar vías de salida promisorias a la crisis.

¹²⁰ William Mark Adams, *Green development: environment and sustainability in the Third World* (United States, Canada: Routledge, 2001); Giddings, Hopwood, y O'Brien, "Environment, Economy and Society"; Sachs, *Planet dialectics*; Wolfgang Sachs, *Globalization and sustainability: an essay* (Alemania: Heinrich-Böll-Stiftung, 2000); Sachs, "Desarrollo sustentable".

Más allá de cualquier consenso, existen diferentes marcos de referencia que inspiran a las culturas en su manera de enfrentar los desafíos propios del desarrollo sostenible. Estas diferencias en los marcos de referencia culturales abren la puerta a conflictos en los discursos del desarrollo sostenible, por ejemplo, en los casos en que se niega el prejuicio cultural en las interpretaciones del desarrollo sostenible y en que el desarrollo sostenible es visto como una imposición.

En este sentido, más que asociar el desarrollo sostenible a una definición específica, podemos hablar de un campo discursivo polimórfico y analizar, dentro de este, las críticas culturales y conceptuales que provienen del discurso del *buen vivir*.

5.2. El *buen vivir* en el campo discursivo global del desarrollo sostenible

El *buen vivir* se autodefine como alternativa al desarrollo. Sin embargo, en consonancia con la concepción interpretativa de Wagner y con las concepciones dialógicas enunciadas (Sousa Santos, Rehbein, Rivera, Estermann), resulta más promisorio entender el *buen vivir* como la inserción de un nuevo horizonte de referencia para la(s) modernidad(es) y no como su negación absoluta. Como lo hemos señalado, el *buen vivir* deriva de un movimiento sociopolítico que reintroduce elementos subsumidos de la religiosidad prehispánica en distintos debates nacionales y globales contemporáneos. Entre estas discusiones, el *buen vivir* se inscribe directamente en el campo discursivo del desarrollo sostenible porque busca responder de manera holística a los imperativos de sostenibilidad socioeconómica en armonía con la naturaleza. En su contenido, incluye tanto una concepción de lo universal como realidad intrínsecamente plural, como la idea de una interdependencia entre sociedad y medio ambiente natural que encierra una profunda dimensión metafísica. Esta dimensión desafía abiertamente la visión ilustrada de la modernidad, que entroniza la razón instrumental tecnocientífica y economicista, deslegitimando

efectivamente toda forma alternativa de conocimiento. En este sentido, el *Sumak Kawsay* (a través de su formulación discursiva, que llamamos *buen vivir*), entre otras variantes epistemológicas existentes o posibles, contribuye a enriquecer y complejizar el repertorio de formas de acceso al conocimiento del mundo mediante la revalorización de la trascendentalidad y de la relacionalidad del mundo y de la vida. Esta dimensión trasciende el mero reconocimiento de interdependencias como base de un proyecto político, y remite a una revitalización de la pregunta filosófica por la *vida buena* en la esfera cultural. Ante la frontera material que imponen los límites físicos del planeta a los estilos de vida consumistas y hedonistas de la actualidad, la reconceptualización de lo que significa *vivir bien* (o *buen vivir*) aparece como clave para una transición efectiva no solo a una sociedad más sustentable y más justa, sino a una que permita y promueva la realización personal y comunitaria de todos sus miembros.

En la sección 2 de este artículo hemos desarrollado con algún grado de detalle las implicaciones de la dimensión mítico-simbólica de la cosmología andina para una relación más armoniosa del hombre con su entorno natural. De entre los elementos enumerados, aquí queremos enfocarnos particularmente en la dimensión relacional del *Sumak Kawsay*, que es recogida por su versión discursiva contemporánea (el *buen vivir*) y constituye, a nuestro juicio, el punto privilegiado de inserción del discurso del *buen vivir* en los debates contemporáneos sobre el desarrollo sostenible.

Según Víctor Toledo,¹²¹ alcanzar una “sociedad sustentable” remite esencialmente a llegar a una real *conciencia de especie*:

Bajo la conciencia de especie ya no sólo se pertenece a una familia, a un linaje, a una comunidad, a una cultura, a una nación, o a una cofradía religiosa o política. Antes que todo se es parte de una especie biológica (el *Homo sapiens*), dotada de una historia

¹²¹ Toledo, “Modernidad y ecología. La nueva crisis planetaria”; Toledo, *Ecología, espiritualidad y conocimiento*.

y necesitada de un futuro, y con una existencia ligada al resto de los seres vivos que integran el hábitat planetario y, por supuesto, en íntima conexión con el planeta mismo.¹²²

Más precisamente, la conciencia de especie otorga a los seres humanos una nueva percepción del espacio (topoconciencia) y del tiempo (cronoconciencia), que trasciende la visión eurocéntrica de la modernidad individualista, racional y pragmática, y auspicia un cambio en al menos tres planos: el ético, el político y el espiritual.

La topoconciencia y la cronoconciencia corresponden al reconocimiento de la interdependencia espaciotemporal. La primera dota al ser humano de una visión integral del espacio, desde su propio cuerpo hasta la dimensión planetaria e incluso cósmica, y reconoce la existencia de distintos procesos y sus interconexiones. Todo lo que existe se encuentra, por lo tanto, interconectado, de modo que cada acción incide en las acciones a nivel de otras escalas y viceversa. La segunda (la cronoconciencia) dota al ser humano de una conciencia de los ritmos de los diferentes procesos y de la importancia relativa del presente en el torrente de la evolución biológica, geológica y cósmica. Finalmente, esta nueva percepción del espacio y del tiempo conlleva “un nuevo ‘instinto’ por las cosas profundas de la vida, remitiéndolo a una dimensión de espiritualidad o, para utilizar el término de Umberto Eco, de ‘religiosidad laica’”.¹²³

Como hemos visto, la cosmología andina incluye en su propia estructura constitutiva esta idea de *conciencia de especie*, y el discurso del *buen vivir* rescata esta orientación porque contempla la relación de dependencia mutua entre humanidad y medio ambiente de una manera específica: por una parte, propone superar el dualismo sociedad/naturaleza, propio de la modernidad europea. En este sentido, Eduardo Gudynas habla de un “giro biocéntrico”: “El buen vivir de los humanos sólo es posible si se asegura la supervivencia e integridad

¹²² Ibid., 17-18.

¹²³ Ibid., 21.

de la trama de la vida de la Naturaleza”.¹²⁴ Así, por un lado, parece inclinarse más hacia el *pathos* de la Ecología Profunda (*Deep Ecology*) al considerar “la trama de la vida de la naturaleza” y a la Tierra como un único organismo. Al mismo tiempo, sin embargo, se diferencia de esta última corriente porque no subordina al ser humano a la naturaleza, sino que reconoce sus relaciones de interdependencia y la necesidad de su armonización. Es decir, el *buen vivir* refleja en buena parte el espíritu de los debates científicos y políticos sobre medio ambiente y sociedad en la década de 1970, que luego se diluyó en la ambigüedad del informe Brundtland,¹²⁵ donde, como se dijo, el otorgamiento de igual jerarquía a las dimensiones socioeconómica y ambiental abre la puerta a interpretaciones contradictorias.

Por otra parte, como se infiere de lo postulado en sus traducciones normativas, el *buen vivir* propone una transformación de las estructuras económicas y de las relaciones de poder inter e intrasociedades. En este sentido, compete con interpretaciones dominantes del desarrollo sostenible que, en la práctica, preconizan el *statu quo* o la reforma (incremental) del sistema anterior,¹²⁶ sin problematizar las herencias de la modernización eurocéntrica o del desarrollo en su conjunto. Tal es el caso del discurso de la *economía verde*, concebido por el *mainstream* político y económico como la promesa de renovación del manido concepto de desarrollo sostenible según el espíritu de la *modernización ecológica*, y lanzado oficialmente en la recientemente concluida Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible (más popularmente conocida bajo el nombre de Río+20).¹²⁷ La economía verde se orienta hacia la transformación del sistema económico con

¹²⁴ Eduardo Gudynas, “La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico”, *OBETS: Revista de Ciencias Sociales* 4 (2009): 52.

¹²⁵ Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, *Nuestro futuro común*.

¹²⁶ Dryzek, *The politics of the earth*; Hopwood, Mellor, y O’Brien, *Sustainable Development*.

¹²⁷ Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), *La sostenibilidad del desarrollo a 20 años de la Cumbre para la Tierra: avances, brechas y lineamientos estratégicos para América Latina y el Caribe* (Cepal, 2012).

el fin de minimizar su impacto en los ecosistemas —principalmente con el objetivo de garantizar la continuidad de los llamados *servicios ecológicos* y de los beneficios económicos que estos proporcionan— y de mitigar la polarización de la riqueza.

La economía verde es concebida por muchos como la propuesta más realista y pragmática en la búsqueda de un equilibrio entre la economía moderna y su entorno natural. Otros (principalmente ONG y movimientos sociales, pero también los gobiernos de países de América Latina como Bolivia, Ecuador o aun Uruguay), por el contrario, ven en ella la continuidad del paradigma prometeico que dio origen a los problemas ambientales actuales. Por oposición a la visión antropocéntrica y eurocéntrica de la *economía verde*, la propuesta del *buen vivir* se presenta como un enfoque pluralista que busca promover la armonía y el equilibrio entre sociedades y entre los seres humanos y la naturaleza, sin concebir a ninguna de las partes como subordinada a otra. En este sentido, el *buen vivir* sintoniza (en grado variable) con otros muchos discursos contemporáneos que apuntan a transformar las formas de organización social y patrones de producción y consumo con el fin de responder a los imperativos de la sustentabilidad (tales como el discurso de la bioeconomía, del decrecimiento, o el del ecosocialismo), de cuya combinación dialógica podría emerger una racionalidad ambiental moderna y transcultural, que no se asocie unívocamente a un discurso particular, sino que se constituya en el lugar de encuentro, en el punto de convergencia entre los diversos discursos contra-hegemónicos en el campo ideacional del desarrollo sostenible. De tal modo, el principal interés del *buen vivir*, se encuentra en su potencial dialógico con la modernidad, las formas actuales de desarrollo y los otros discursos constituyentes del desarrollo sostenible.¹²⁸

Dentro de este marco, el discurso del *buen vivir* puede concebirse como una senda latinoamericana distintiva hacia la sustentabilidad so-

¹²⁸ Vanhulst y Beling, “El discurso del Buen Vivir: sustentabilidad ‘made in Latinoamérica’”.

cioambiental global, tal como lo sugieren la Declaración de Quito,¹²⁹ los últimos trabajos de la Cepal en preparación a Río+20, así como las declaraciones de los gobiernos de Ecuador y Bolivia en dicha cumbre, o aun las alocuciones registradas en la paralela Cumbre de los Pueblos (Cúpula dos Povos, 2012). En efecto, el *buen vivir* —en la medida en que se lo conciba como un diálogo con las diversas miradas contemporáneas y no como un eco nostálgico de un pasado inmemorial— ofrece una vía innovadora para que la “ilusión motriz” del desarrollo sostenible¹³⁰ se transforme en el eje sólido y compartido de una necesaria transición hacia una sociedad ecológica y socialmente sustentable.

Bibliografía

- Adams, William Mark. *Green development: environment and sustainability in the Third World*. United States, Canada: Routledge, 2001.
- Albó, Xavier. “Suma Qamaña = el buen convivir”. *OBETS: Revista de Ciencias Sociales* 4 (2009): 25-40.
- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Johannesburg: SAGE, 1992.
- _____. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós, 2006.
- Bolle de Bal, Marcel. “Reliance, déliance, liance: émergence de trois notions sociologiques”. *Sociétés* 80, 2 (2003): 99-131. doi:10.3917/soc.080.0099.
- Castoriadis, Cornelius. *El mundo fragmentado*. Brasil: Altamira, 1990.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

¹²⁹ Ver punto número 18 de la Declaración de Quito, anexa al Informe Final de la XVIII Reunión del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe (Quito, Ecuador, 31 de enero al 3 de febrero de 2012), PNUMA-UNEP. Cita: “Que en el marco de la Conferencia de Río+20 se discuta una declaración universal de los derechos de la naturaleza como instrumento para alcanzar el buen vivir”.

¹³⁰ Zaccã, *Le développement durable*.

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). *La sostenibilidad del desarrollo a 20 años de la Cumbre para la Tierra: avances, brechas y lineamientos estratégicos para América Latina y el Caribe*. Cepal, 2012.
- Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo. *Nuestro futuro común*. CMMAD, 1987.
- Dávalos, Pablo. “Sumak Kawsay (La vida en plenitud)”. En *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, editado por Álvaro Álvarez Cantalapedra, 201-214. Barcelona: Icaria, 2011.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- Domingues, José Mauricio. “Global Modernization, ‘Coloniality’ and a Critical Sociology for Contemporary Latin America”. *Theory, Culture & Society* 26, 1 (enero 1, 2009): 112-133.
- _____. *La modernidad contemporánea en América Latina*. México: Siglo XXI, 2009.
- Dryzek, John S. *The politics of the earth: environmental discourses*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Eliás, Norbert. *The Civilizing Process*. New York: John Wiley & Sons, 1994.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Quito: Abya-Yala, 1998.
- _____. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Bolivia: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2006.
- _____. ‘Vivir bien’ como utopía. La concepción andina del ‘vivir bien’ (*Suma Qamaña/ Allin Kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia”. *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 24 (2012): 517-533.
- Fischer, Frank, y Maarten A. Hajer. *Living with nature: environmental politics as cultural discourse*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. United States: Simon and Schuster, 1992.

- Giddens, Anthony, Ulrich Beck, y Scott Lash. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 2000.
- Giddings, Bob, Bill Hopwood, y Geoff O'Brien. "Environment, Economy and Society: Fitting Them Together into Sustainable Development". *Sustainable Development* 10, 4 (noviembre 1, 2002): 187-196.
- Gobierno de Bolivia. *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010. Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Planificación del Desarrollo, 2006.
- Gudynas, Eduardo. "Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en movimiento* (febrero 2011).
- _____. "La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico". *OBETS: Revista de Ciencias Sociales* 4 (2009): 49-54.
- _____. "Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina". *Persona y Sociedad* 13, 1 (1999): 101-125.
- Gudynas, Eduardo, y Alberto Acosta. "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso". En *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*, editado por Mariano Rojas, 103-110. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, 2011.
- Hopwood, Bill, Mary Mellor, y Geoff O'Brien. "Sustainable Development: Mapping Different Approaches". *Sustainable Development* 13, 1 (febrero 1, 2005): 38-52. doi:10.1002/sd.244.
- Houtart, François. "El concepto de Sumak Kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad". *América Latina en movimiento*. <http://alainet.org/active/47004&lang=es>.
- Huanacuni Mamani, Fernando. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (Caoi), 2010.
- International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, United Nations Environment Program (Nom), World Wil-

- dlife Fund, Food and Agriculture Organization of the United Nations, y Unesco. *Estrategia mundial para la conservación*. IUCN, 1980.
- Van Kessel, Juan, y Horacio Larraín Barros. *Manos sabias para criar la vida: tecnología andina: simposio del 49 Congreso Internacional de Americanistas*. Quito, julio de 1997. Quito: Abya-Yala, 2000.
- Kowii, Ariruma. “El Sumak Kawsay”. United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (UNPFII), 2009. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/El%20Sumak%20Kawsay-ArirumaKowii.pdf>
- Larraín, Jorge. *¿América Latina moderna?: globalización e identidad*. Santiago de Chile: Lom, 2005.
- Latouche, Serge. “L’imposture du développement durable ou les habits neufs du développement”. *Mondes en développement* 121, 1 (2003): 23. doi:10.3917/med.121.0023.
- Leff, Enrique. “Imaginarios sociales y sustentabilidad”. *Cultura y representaciones sociales* 5, 9 (noviembre 8, 2010). <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/19202>.
- Leff, Enrique Leff. “Hacia una racionalidad ambiental”. *Tierramérica (Medio ambiente y desarrollo)* 2009. <http://www.tierramerica.info/nota.php?lang=esp&idnews=3162&olt=404>.
- _____. “Pensamiento ambiental latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad”. *Environmental Ethics*, Ocasional Papers, 9. South American Environmental Philosophy (2010).
- _____. “Latin American Environmental Thinking: A Heritage of Knowledge for Sustainability”. *Environmental Ethics* 34 (Winter 2012): 331-450.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- MAS-IPSP. *Bolivia país líder. Programa del MAS-IPSP 2010-2015*. La Paz, Bolivia, 2009.
- McNeill, John Robert. *Algo nuevo bajo el sol: historia medioambiental del mundo en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 2003.

- Mol, Arthur P.J., y Gert Spaargaren. "Environment, Modernity and the Risk-Society: The Apocalyptic Horizon of Environmental Reform". *International Sociology* 8, 4 (enero 12, 1993): 431-459.
- Mora Martinez, Roberto. "Abrir horizontes para la filosofía andina". *Polylog. Forum para filosofía intercultural* 1 (2000). <http://lit.polylog.org/1/rmr-es.htm>
- Morin, Edgar. "La vuelta a las fuentes cósmicas", en *El método* 6, Edgar Morin, 35-44. Madrid: Cátedra, 2007.
- Pelfini, Alejandro. "¿Elites postneoliberales en la globalización? Casos sudamericanos". *Miriada* 1, 2 (2008): 141-156.
- Quintanilla Coro, Víctor Hugo. "El 'humanismo' comunitario: devenir Runa, devenir Jaqi", *América Latina en Movimiento* (ALAI). <http://alainet.org/active/57318&lang=es>
- Redclift, Michael R. "Sustainable Development (1987-2005): An Oxymoron Comes of Age". *Sustainable Development* 13, 4 (octubre 1, 2005): 212-227.
- Rehbein, Boike. "Critical Theory after the Rise of the Global South". *Transcience* 1, 2 (2010): 1-17.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Saavedra, Luis Vargas. *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*. México D.F.: Andrés Bello, 1978.
- Sachs, Wolfgang. *Planet dialectics: explorations in environment and development*. United Kingdom, Zed Books, 1999.
- _____. *Globalization and sustainability: an essay*. Alemania: Heinrich-Böll-Stiftung, 2000.
- _____. "Desarrollo sustentable". En *Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional*, editado por Michael R. Redclift y Graham Woodgate, 63-95. España: McGraw Hill, 2002.
- SENPLADES. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito, Ecuador: SENPLADES, 2009. <http://plan.senplades.gob.ec/>.

- Simonis, Udo Ernst. *Beyond Growth: Elements of Sustainable Development*. Madrid: Sigma, 1990.
- Sobrevilla, David. “La filosofía andina del P. Josef Estermann”. *Solar* 4, 4 (2008): 231-247.
- De Sousa Santos, Boaventura. *The World Social Forum: a user's manual*. Massachusetts: Madison, 2004.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Toledo, Víctor Manuel. “Modernidad y ecología. La nueva crisis planetaria”. *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, 3 (1992): 9-22.
- _____. *Ecología, espiritualidad y conocimiento: de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- UNEP/PNUMA. *Perspectivas del medio ambiente mundial 2002: GEO-3: pasado, presente y futuro*. Mundi-Prensa, 2002.
- Uzeda, Andrés. “Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspatios* 1 (2010): 33-51.
- Vanhulst, Julien. “Sociología del medio ambiente”. *Revista Kütral* 3, 4 (2012): 9-30.
- Vanhulst, Julien, y Adrián E. Beling. “El discurso del Buen Vivir: sustentabilidad ‘made in latinoamérica’”. *Revista Nadir* 4, 1 (2012): 1-11.
- _____. “Buen vivir et développement durable: rupture ou continuité?”. *Ecologie & Politique* 1/2013, 46 (2013).
- Vivien, Franck-Dominique. *Le développement soutenable*. Paris: La Découverte, 2005.
- Wagner, Peter. “Modernity, Capitalism and Critique”. *Thesis Eleven* 66, 1 (2001): 1-31.
- _____. *Modernity as Experience and Interpretation: a New Sociology of Modernity*. United Kingdom: Polity, 2008.

Yashar, Deborah J. *Contesting Citizenship In Latin America: The Rise Of Indigenous Movements And The Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Zaccaï, Edwin. *Le développement durable: dynamique et constitution d'un projet*. Bruselas: Lang, 2002.

Este libro fue compuesto en caracteres Stempel
Garamond 11,5 puntos, impreso sobre papel propal
de 70 gramos y encuadernado con método *hot melt*
en febrero de 2014, en Bogotá, D. C., Colombia