

Religión, identidad y razón ilustrada

Alejandra Vanney

Resumen

En la actualidad, la religión frecuentemente es considerada un foco de violencia. Por otro lado, ésta se presenta como un saber sobre la paz. Este artículo sostiene que una de las principales causas de la falta de paz o de su disminución, reside en la falta de identidad social, elemento crucial para lograr unidad socio-política. La religión es un elemento que modela el interior de la vida personal, e históricamente ha sido fundamento de un relativamente pacífico *ordo orbis*. Actualmente, el afán de paz propio del hombre, dio lugar a variadas teorías acerca del papel de la religión, en su mayoría procedimental y, por ello, incapaces de brindar una paz suficiente para lograr cohesión social. El artículo trata del esfuerzo de Habermas por determinar el lugar socio-político de la religión, afán que resulta insuficiente por limitarse a reconocerle un papel meramente funcional, por tanto, también externo.

Palabras clave: religión – identidad – religión y Estado moderno – paz – Habermas

Abstract

In our days, religion is linked with violence. On the other hand, religion has always presented itself as wisdom of peace. This article affirms that one of the main causes for the lacking of peace, or its loss, is the gradual decrease in social identity, the crucial element of social and political unity. Religion is the component by excellence that shapes the personal life, and has during centuries given solid foundations for a more or less peaceful *ordo orbis*. Currently, due to this longing for peace many theories about the role of religion had emerged yet many of them are mere procedures. Thus, they can only give an apparent “exterior peace” not enough to reach social cohesion. Amongst those contemporary solutions portrayed, Habermas’s is distinguished in the paper, but although his interest in the role religion his vision seems not depth enough because he considers religion as mere functional.

Keywords: religion – identity – religion and modern State – peace – Habermas

Introducción: paz, religión y divinidad

Resulta frecuente en nuestros días relacionar la religión con fenómenos de violencia más o menos intensa, sean pasados o contemporáneos. En esta situación, es necesario establecer relaciones entre los principios antropológicos y los de acción social y política, hasta alcanzar interpretaciones de fondo más convincentes que las habitualmente empleadas hoy.

Además, lo común ahora es actuar de modo meramente pragmático, dejando a “expertos en soluciones de problemas” la tarea de analizar estas situaciones. Pero lo hacen tan sólo desde una perspectiva utilitarista, cuyo fin

es prever eventuales sucesos violentos y conseguir evitarlos, sin intentar dar con la razón final de su existencia.

Otra posibilidad consiste en acudir a la tesis dialéctica, que resulta “más metafísica”. Entiende ésta que el ser humano se encuentra en continuo progreso gracias precisamente a la sucesión de conflictos a los que está expuesto, y que la paz vendrá al final del proceso. En estos ámbitos son los “expertos en creación de conflictos” quienes se ocupan de analizar y de suscitarlos.

Si bien la interpretación dialéctica busca la paz definitiva —que se alcanzaría en el estadio final—, resulta difícilmente compatible con la religión ya que, si bien ambas persiguen la paz, la religión la desea desde su mismo comienzo y no como resultado final de un proceso.

Una primera idea que se puede afirmar, teniendo en cuenta tanto la actitud pragmática como la dialéctica, es que, por el camino que sea, siempre se ha considerado que la *paz* es lo mejor para el ser humano y la sociedad civil.

Por otro lado, la *religión* siempre se ha presentado como una sabiduría de la paz. Por ejemplo, el saludo hebreo habitual consiste en desear la paz al prójimo (*Shalom*). También los antiguos griegos consideraban que los dioses se ocupan de legislar en pro de la paz de la polis, entre otros motivos porque ésta es necesaria para el desarrollo cabal del ser humano. Así, por ejemplo, cuando a Sócrates, en el *Critón*, se le ofrece huir se opone a ello con el argumento de que han sido las leyes de Atenas las que le han dado la posibilidad de llegar a ser quién es, de humanizarse.¹

En definitiva, los conceptos de religión y *divinidad*, y el de paz se encuentran estrechamente relacionados. Se puede explicar esta realidad si se considera también que la religión busca indirectamente la *felicidad*, es decir aquel estado que conjuga armoniosamente dos factores: la alegría y la paz. Prueba de esto es que todas las religiones celebran fiestas.

La religión y el sentido de la fiesta

Platón en las *Leyes* une la idea de la *fiesta* —entendida como aquellos días libres de trabajos serviles— a la de *divinidad* cuando explica que los dioses, compadecidos de las fatigas humanas, han creado fiestas en su honor en

¹ Platón, *Diálogos* (Madrid: EDAF, 1991), 45-46.

favor de los hombres, de tal modo que en esas ocasiones éstos compartan sus festejos con ellos.²

En efecto, la religión tiene, como característica propia, la búsqueda de la fórmula de la *felicidad*, entendida ésta como estado habitual. La religión “celebra” sus principales misterios y sus calendarios giran alrededor de “fiestas”. Además, se puede decir que la fiesta reviste gran contenido religioso ya que —por naturaleza— es societaria, siempre se celebra *con* otros; y es, además, popular, porque se gesta en un clima de sencillez y confianza. La alegría verdadera es siempre sencilla y comunicativa, aquella que comúnmente se entiende como gozo. Así, se distingue claramente del placer que, si bien es legítimo y necesario, es siempre individual. Cabe aquí también distinguir entre el estado de *gozo*, que se refiere al espíritu, y los *sentimientos*, que varían. Ello explica la aparente paradoja de que, en ocasiones, se celebre con gozo de espíritu y tristeza de sentimientos.

La religión pone la base de lo societario. En efecto, donde no hay paz y alegría, no hay sociedad. Ya Aristóteles afirmaba esta realidad cuando ponía la amistad como fundamento del régimen de gobierno ideal.³ Frente a la conexión radical entre lo religioso-societario y la paz, con el advenimiento de la democracia se hizo necesario establecer nuevos valores que reemplazasen a los tradicionales y establecieran así cierta unidad en una sociedad de individuos; por eso, por ejemplo, se crean nuevas fiestas. Pero, en estas circunstancias, muchas veces la fiesta pasa a significar sólo una pausa en el trabajo, porque no se pone el acento en aquello que se celebra, sino en la fiesta considerada sólo en sí misma. Como mucho, quien elige la fiesta, está escogiendo la renuncia a un día de “ganancia útil”. En este sentido, aunque no se suele presentar de este modo, la fiesta no deja de manifestar una cierta renuncia. La diferencia estriba en que, mientras que antes se trataba principalmente de un evento religioso cuyo carácter sacrificial solía manifestarse por medio de la ofrenda a los dioses (ya sea de una pieza del rebaño, o de otros modos), actualmente necesita una justificación de su misma existencia, difícil de encontrar.

Desde otra perspectiva, la pausa en el trabajo comporta también la consumación de una ofrenda: la del tiempo destinado a la gratuidad. En este sentido, la fiesta no se puede considerar algo inútil o superficial, sino más bien un sacrificio que, en el fondo, manifiesta riqueza existencial, ya que

² Platón, *Leyes*, 653 d 2 y, en general, el libro VIII donde detalla el número de fiestas, cuyo fin es expresar honor a los distintos dioses, y el modo de celebrarlas.

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII-IX, *Política* VII-VIII.

sin reparar en cálculos, se centra en el sentido sublime que la anima⁴ Otra manifestación del carácter sacrificial de la fiesta reside en que en ella se sale de uno mismo para poner en primera fila a quienes más se quiere. Así como el sacrificio para la religión supone la celebración de quien brinda lo mejor de sí a la divinidad⁵ toda verdadera celebración supone afirmación, el gozo por la existencia del otro: expresa sin palabras que “es bueno que existas”. Esa consideración constituye la mayor garantía de unión entre los hombres porque superan diferencias o cualidades concretas de una u otra persona, y manifiesta, una vez más, que la religión, en su carácter de fiesta, es esencialmente societaria.

Identidad y religión

Ya en la antigüedad, tanto los griegos como los romanos contaban y, en no poca medida, con los dioses de sus ciudades. Estos cumplían las dos funciones propias del gobierno: eran “dioses protectores” y “dioses salvadores”; es decir, brindaban a los habitantes seguridad y libertad, los dos aspectos humanos cuya existencia justifica la necesidad del gobernante.⁶

La sociedad estaba entonces estructurada en familias que más tarde fueron creciendo y conformando clanes, tribus, estirpes, etc. En este sentido, no cabe duda de que el *vínculo familiar* —posteriormente ampliado— resulta el elemento identitario por excelencia de esas sociedades; identidad que se refuerza por medio de los *lares* o dioses familiares que velaban por sus integrantes.

Cuando se pasa de la familia al grupo de familias, comienzan a existir los dioses del pueblo. Se trataba de divinidades, siempre encargadas de garantizar la seguridad y la libertad, que debían estar por encima de las personas, de tal modo que su autoridad fuese indiscutida y no hubiese quién se levantara en su contra. Esto no significa, claro está, que no fuera necesario el gobierno político, pero quienes lo ejercían eran conscientes de que debían establecer las leyes sobre la base de aquellas dictadas por los dioses.⁷

⁴ Cfr. Joseph Pieper, *Una teoría de la fiesta* (Madrid: Rialp, 1974), 27-28.

⁵ En el cristianismo, el culmen es el sacrificio de la Cruz en el cual no sólo se ofrece “algo excelso” sino al mismo Hijo de Dios y, a su vez, da lugar a la generación máxima de todos los que quieren acogerse a sus frutos: la posibilidad de ser hijos de Dios.

⁶ Cfr. Rafael Alvira, “El riesgo y la seguridad desde el punto de vista ético”. *Revista Empresa y Humanismo* 1 n^o2, 47-56.

⁷ Cfr. Sófocles, *Antígona* 1113, *Edipo Rey* 865; Jenofonte, *Memorabilia* IV, 4, 19; Isócrates, *Panatenáico* 169 y 174; Euríclides, *Hipólito* 98, 1328-1330, etc. Cfr. Jacqueline de Romilly, *La*

La religión en Roma presenta, a su vez, rasgos originales, que explican también los cambios sufridos por la misma a lo largo de su historia. Uno de los principales es su formalismo ritualista, que se explica porque para los romanos la *religio* significaba la preocupación por la observancia meticulosa del culto y la idea de unos vínculos que unen a los dioses con los hombres. Sin el favor de los dioses, se sentían desamparados; por ello, lo importante era mantener la *pax deorum*, es decir, cumplir los ritos debidos a cada uno de ellos. Otra característica destacada es la concepción de la divinidad bajo un aspecto funcional, rasgo que motivó la escasa mitología que rodeaba a las divinidades en Roma. Reviste, además, carácter político, de tal modo que, junto con un conservadurismo rígido que mantiene la tradición bajo la autoridad del *Pontifex Maximus*, admite y promueve el aperturismo respecto a dioses extranjeros. Algunos llegan a ser instaurados en el *Pomerium*, recinto sagrado reservado únicamente a los dioses romanos, lo cual introduce un cambio importante en el panteón romano originario. Fue la mentalidad pragmática propia de los romanos la que les condujo a aceptar que el Olimpo se convirtiera en un “bazar de dioses”.

Esta religión no permaneció inalterable desde sus comienzos hasta el Imperio, sino que vivió cambios importantes, debidos a su contacto con el mundo etrusco y griego. Esas influencias contribuyeron a dar al culto romano un carácter más antropomórfico. Tanto los dioses como los cultos sufren una profunda helenización durante la República: el rito griego se impone junto a la liturgia romana; los dioses romanos se rodean de mitos y leyendas de las divinidades griegas a las que se asimilan.

Rodeada de estos cambios, y con estas características, Roma, al conquistar nuevos pueblos y con el fin de evitar conflictos, los integra junto con su religión y sus dioses. Esta diversidad, poco a poco, hace del Imperio romano un conjunto de pueblos sin identidad común, tampoco religiosa.⁸

Ante esa situación, se plantea el problema acerca de en nombre de qué dios gobiernan sus emperadores. La “solución”, iniciada por Trajano (98-117) y consolidada por Adriano (117-138), consistió en la búsqueda de una identidad mínima en el imperio por medio del establecimiento de una “religión común”. El interés de las capas influyentes romanas parecía dirigirse más bien a conseguir cierta integración, utilizando para ello todos los medios posibles, entre otros la religión. Es decir, que su fin era principalmente

ley en la Grecia clásica (Buenos Aires: Biblos, 2004), 30 y ss.

⁸ Acerca de las consecuencias de la falta de identidad, cfr. Rafael Alvira, “Lo común y lo específico de la crisis moral actual”. *Cuadernos de Empresa y Humanismo* 57 (1995): 2-16.

político. Se pretendía que las provincias que debían obediencia a Roma y al emperador, lo manifestasen por medio de la rendición de culto al emperador, más que a los dioses romanos; en el culto al emperador se ponía de manifiesto su subordinación, mientras que en el panteón se intentaba mostrar el universalismo romano por medio de la coexistencia de unos dioses gemelos a los locales.

El resultado no pudo ser peor. Fue, precisamente, esa búsqueda de unidad la que condujo a los cristianos —cuya religión es intrínsecamente universal y trascendente— a negarse a someterse al culto imperial. La violencia —supuestamente en pos de lograr paz interior— que se desató contra ellos, multiplicó los martirios. Roma no logra, por tanto, encontrar identidad política hasta la firma del Edicto de Milán (313), por medio del cual el emperador Constantino acuerda la política religiosa que concede libertad a los cristianos para profesar su religión.

Este Edicto es, claramente, un acuerdo entre el Emperador y el Papa por medio del cual se reparten el poder: el Imperio se ocupará de las cuestiones políticas, ofrecerá protección a la Iglesia y asegurará libertad de culto. La Iglesia, por su parte, brindará al Imperio un principio de unidad: un imperio con centro en Roma y carácter sagrado. Se trató claramente de una solución política ya que la Iglesia, si bien no tenía poder político, tenía otro tipo de poder sobre los miembros del Imperio. Esto se explica porque la religión siempre ha creado una cierta identidad común, y con el surgimiento del cristianismo —religión que modela la interioridad— esta función alcanzó perspectivas mucho mayores; posibilidades de las que la autoridad política quiso servirse.

Cuando se resquebraja y más tarde cae el Imperio Romano de Occidente (476) como consecuencia del ataque de los bárbaros, tanto los paganos como una minoría intelectual no cristianizada de las ciudades culparon al cristianismo de la caída del Imperio.⁹ Se opone a esta tesis Agustín de Hipona en su célebre obra *La ciudad de Dios*.¹⁰

⁹ En efecto, se argumenta que las exigencias cristianas de perdón a los enemigos y la prohibición del culto a los dioses paganos, habían contribuido a debilitar a Roma y provocado, además la ausencia de la protección de los poderes celestiales tan necesarios en ese momento. Agustín aclara que el papel de protector de la humanidad, de mediación entre Dios y los hombres, sólo puede ser desempeñado por alguien que es Dios y hombre a la vez, no por seres que no son ni dioses ni hombres. Cfr. Antonio López Kindler, *Zeus vs. Demis* (Madrid: Rialp, 2011), 168-177.

¹⁰ Cfr. Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (Madrid: Tecnos, ed. 2010). En particular los capítulos VI-VIII que relata la polémica del autor con el teólogo romano Varrón.

El cristianismo, a pesar de las heridas que significaron para occidente las invasiones bárbaras, se recompone y paulatinamente penetra en los pueblos bárbaros, produciéndose numerosas conversiones. Estos pueblos, caracterizados por un fuerte sentido étnico y familiar, brindan una identidad aún más fuerte que la griega y la romana, ya que unen más estrechamente lo familiar a lo político: es decir, se organizan de modo monárquico.¹¹ Ello explica que a las conversiones de los reyes y sus familias, siguiera la de sus pueblos. He aquí el origen de las monarquías cristianas. Desde la perspectiva del papado, esta situación resulta favorable ya que resulta mejor tratar con varios reyes de mediano poder que con un emperador que retiene en sí la totalidad del poder; pero, por otro lado, resulta difícil mantener la unidad en una estructura política tan diversa. Por ello, Roma se inclina por apoyar de nuevo la figura de un emperador, uno que actuara en cierto modo como *primus inter pares*, papel que atribuyó por vez primera a Carlomagno, cuando fue coronado por el Papa León III el día de Navidad del año 800. Se comienza a establecer así una identidad europea común, que se mantuvo hasta la ruptura provocada por las guerras de religión, que tuvieron lugar como consecuencia del surgimiento del protestantismo y la utilización política de la ruptura con Roma; ruptura que se hizo definitiva con la firma de la Paz de Westfalia (1648).

Religión e Ilustración

La Paz de Westfalia abre paso a un nuevo sistema que se establece definitivamente con la Paz de Utrecht (1713): se trata del sistema del *balance of powers* entre los Estados nacionales. En efecto, en el renacimiento tardío la paz sigue siendo un objetivo prioritario, pero ya no puede apoyarse en la seguridad que brinda una identidad común y, por ello, se buscará alcanzarla por medio del equilibrio.

En esta coyuntura es cuando la idea de nación se convierte en nacionalismo.¹² Anteriormente la identidad no acababa en las fronteras, sino que se podía a la vez ser súbdito de un rey y pertenecer a un ámbito político más amplio: en la medida en que la religión adquiría con el cristianismo una gran fuerza identitaria, los cristianos podían aceptar sin problema la idea de im-

¹¹ Cfr. Rafael Alvira, "Participación y representación: Encrucijada metafísico-política". *Anuario Filosófico* XXXVI, n^o1 (2003): 17-28.

¹² Acerca de los diversos tipos de nacionalismos, cfr. Pedro Talavera, "Nacionalismo, identidad y pluriculturalidad". *Persona y Derecho* 49 (2003): 445-506.

perio; tenía la misma significación en el ámbito político, que la Iglesia en el religioso.

Con la pérdida de la universalidad propia del cristianismo como consecuencia del protestantismo, arraigan los Estados confesionales. Se produce, entonces, un estrechamiento del espíritu que se manifiesta externamente en que tampoco resulta ya aceptable la noción de imperio, y surge el miedo a aquellos que no comparten la misma identidad nacional. Se hace necesario, al tiempo, buscar la unidad interna de otro modo, y así nacen los Estados absolutos.

Éstos, paradigmáticamente ilustrados por el *Leviatán* hobbesiano, nacen del temor a la violencia y de la consideración de que el único punto de seguridad puede brindarlo un gobierno que concentre todo el poder coactivo en un monarca, constituyendo éste el único elemento de unión entre los ciudadanos, y su única garantía de paz.

Sin embargo, la razón más poderosa del mencionado arraigo es que los Estados modernos constituyen —como afirma Carl Schmitt— la versión secularizada de la religión,¹³ porque se conciben como protagonistas únicos y excluyentes de la esfera pública. Por su naturaleza, no podía ser de otro modo, pues si existieran otros en el ámbito público, estarían disputando la soberanía al Estado en la medida en que atentaría contra su principio de existencia. Por eso, en cuanto contiene un código de creencias al margen del Estado, la religión se constituye *per se* en un rival para la estatalidad.

No obstante, durante un tiempo, de modo especial en Francia, fue posible lograr un *modus vivendi* que admitía la coexistencia del Estado absoluto con la religión. Se trata de la época del *Ancien Régime*, durante el cual, gracias a una alianza entre el Estado francés y la Iglesia católica —entre “el Trono y el Altar”—, siendo cada uno de ellos soberano absoluto en su esfera de poder, se apoyaban mutuamente sin interferir en sus ámbitos propios. Una de las principales causas que hicieron posible este pacto fue el hecho de que la Iglesia en Francia contaba entonces con bienes que aseguraban su independencia del Estado, a diferencia de otros países, como Inglaterra, donde la cabeza del Estado y de la iglesia se concentraban en el Rey, la organización eclesiástica era estatal y la universalidad de la iglesia se concebía de modo abstracto y meramente simbólico. Precisamente esta independencia permitía a la Iglesia católica en Francia cumplir su misión de mediación social. La

¹³ Cfr. Carl Schmitt, *Teología Política. Cuatro ensayos sobre soberanía* (Buenos Aires: Struhart & Cia, 1998), 58.

monarquía, por su parte, además de respetar sus bienes, aseguraba su paz y situación general.

Sin embargo, como el poder absoluto es antinatural, estos Estados no sólo no alcanzan sus fines, sino que poco a poco comienzan a ser criticados y surge la idea de la participación del pueblo en el poder. Se trata de la democracia, que Rousseau propone como encarnación de una voluntad general que dispondría de la soberanía popular.¹⁴ Teóricamente, se garantizaría el poder del pueblo, pero en la práctica no parece posible conseguir que el pueblo se autogobierne. De ahí la solución de la democracia representativa.

Por otro lado, el rápido e intenso desarrollo técnico a nivel mundial hace imposible que los Estados modernos permanezcan cerrados en sí mismos, actuando separadamente. El nuevo modo de intentar la unidad se lleva a cabo desde la idea de hegemonía de uno de los Estados modernos sobre el resto, es decir, por medio de la invasión y conquista. Esta es la idea de Napoleón, que busca que Francia se imponga en toda Europa. Se trata de un Leviatán de dimensiones continentales, propio de la idea de gobierno geométrico ilustrado. Algo semejante sucede, en el siglo XX, con la búsqueda de la hegemonía de Alemania con Hitler. Es decir que, tanto el Estado-Nación como el Estado-Totalitario buscan un poder absoluto.

Ante los fracasos del modelo hegemónico, Europa sigue buscando un modo de lograr una unidad identitaria. Acude al modelo de un Estado moderno que uniformice toda Europa, por medio de la Unión Europea. La cuestión es que se suceden modelos procedimentales que no resuelven el problema de fondo —y por ello, no pueden tener éxito—, o sea, que acierten en encontrar un fundamento identitario que sea fuente de unidad, una vez que el cristianismo —que es, en sí mismo, universalista— ya no está presente y el protestantismo supone la división incluso en su mismo seno, ya que no tiene en sí elementos capaces de suscitar identidad.

Frente a esta situación, se presentan teóricamente dos interpretaciones: la liberal y la comunitaria.¹⁵ Según la primera, que es mayoritaria, la identidad se apoya exclusivamente en la ecuación de que cada persona es equivalente a un voto. La interpretación comunitaria busca, por el contrario, establecer una suerte de federación en la cual cada país mantenga su propio modo de

¹⁴ Rafael Alvira, “El problema sociopolítico del cristianismo actual”, en *Idea cristiana del hombre: III Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, ed. Jon. Borobia (Pamplona: Eunsa, 2002), 291-302.

¹⁵ Rafael Alvira, “El concepto de “vida humana” y el Estado moderno”. *Persona y Derecho* 40 (1999), 527-534.

ser, suponiendo que en Europa la diversidad no es de tal intensidad como para no poder ser superada por una identidad común, la europea. Sin embargo, esta solución que en otros lugares —por ejemplo, Estados Unidos— puede funcionar, ya que se forjó por medio del esfuerzo por trabajar esas tierras por parte de inmigrantes con un fin común, parece difícil de aplicar a Europa, donde la historia y las tradiciones seculares se encuentran arraigadas firmemente y donde no se encuentra un fin común que mueva a todos los Estados, y sobre todo a los ciudadanos, a trascender lo nacional.

Identidad y democracia liberal. La postura de Habermas

Desde entonces, el gran problema de la identidad política ha sido estudiado desde diversas perspectivas, sin lograr darse con una solución. El principal problema que hoy se presenta es que la democracia liberal occidental se entiende, mayoritariamente, como el ámbito del diálogo entre posiciones diversas que deberían converger en la configuración de una razón pública ilustrada. Ésta —fruto del consenso— sería el factor de unidad que toda sociedad necesita. Ahora bien, en el plano teórico, a la pregunta acerca de si es necesario que el Estado liberal cuente con supuestos normativos prepolíticos, es decir, con elementos que no son fruto de la deliberación y decisión democrática, la respuesta suele ser negativa, pero no sucede lo mismo cuando se analiza el problema desde una perspectiva práctica. La seguridad y la libertad siguen siendo las metas a las que apunta el gobierno político, pero la primera se ha absolutizado y emancipado de toda referencia trascendente (se concibe únicamente como exterior y temporal), mientras que la libertad tiene lugar sólo dentro del Estado bajo la forma de tolerancia, y el orden político que se puede llegar a alcanzar es producto de la dominación o de la concurrencia, nunca de la comunión.

Habermas, conocido exponente del pensamiento laico de raíz ilustrada, y uno de los principales representantes de la llamada “ética del discurso”, sostiene la necesidad de la participación de todo posible afectado por las decisiones democráticas en el diálogo deliberativo creador de normas.¹⁶ A pesar de su postura, llama la atención el interés que ha prestado al papel de la religión durante los últimos años. En efecto, ha intervenido en los debates acerca de los grandes temas que han interesado en su país recientemente, en

¹⁶ Resulta importante tener en cuenta que en el pensamiento habermasiano la verdad es fruto del diálogo. Para el cristianismo —religión del *Logos*— el diálogo es necesario, pero lo es para identificar la verdad objetiva que existe con independencia de éste.

los cuales advierte que en Europa ocupa hoy un lugar primordial el análisis acerca del papel que juega la religión en la sociedad.¹⁷ La principal dificultad, a primera vista, estribaría en que los ciudadanos permanecen indiferentes ante el debate y, en consecuencia, resulta imposible regular normativamente las relaciones entre creyentes y no creyentes por medio del diálogo recíproco. Sin embargo, más allá de ello, reconoce Habermas que la pervivencia de las religiones en las sociedades secularizadas es un hecho comprobable y, por tanto, no se trata de una cuestión meramente pasajera o coyuntural, sino que afecta a la misma definición del Estado liberal moderno que requiere ser repensada.¹⁸

Sostiene que incluso el pensamiento postmetafísico actual sólo puede ser entendido adecuadamente si se incluye en su propia genealogía a la metafísica y a las grandes tradiciones religiosas, porque sería irracional desechar este legado como un resto arcaico sin importancia. Según Habermas, las concepciones clásicas de autonomía, individualidad, emancipación y solidaridad son impensables sin el aporte de los credos judío y cristiano. Todavía las religiones articulan “una consciencia de lo que falta”:¹⁹ mantienen despierta una sensibilidad hacia fallos y carencias, y preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso racional, expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de felicidad y paz.

Asimismo, en su discurso “Creer y saber”²⁰ reconoce que, si bien tanto la visión religiosa como su contraria poseen relevancia sociológica —y por tanto el Estado debe mantener su postura neutral frente a ambas—, en rea-

¹⁷ Vale tener en cuenta las polémicas suscitadas en torno al uso del velo por parte de mujeres musulmanas, el caso Buttiglione, las reacciones ante las caricaturas de Mahoma publicadas en la prensa danesa, etc.

¹⁸ Habermas toma elementos fundamentales de su teoría de la idea rawlsiana de razón pública. Respecto a la religión refleja la postura de Kant, para quien la ética abstracta y fría de las obligaciones debe ser ensanchada mediante postulados de origen religioso que incluyen la concepción del Reino de Dios, del bien mayor y la felicidad alcanzable, postulados que no son contrarios a la razón práctica. Cfr. Immanuel Kant, *Werke*, t. 8 [1788], 580 y 587.

¹⁹ Jürgen Habermas, *Einleitung, Religion in der Öffentlichkeit y Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, en *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Fráncfort: Suhrkamp, 2005), 12ss, 137, 149, y 222.

²⁰ Pronunciado por Habermas en 2001 con ocasión de la recepción del Premio de la Paz otorgado por los Libreros Alemanes en Fráncfort. Publicado en: Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana* (Barcelona: Paidós, 2009), 117 y ss.

lidad sólo los ciudadanos creyentes se ven obligados en el Estado liberal a “dividir” su identidad en una esfera pública y otra privada, y a traducir sus convicciones a un lenguaje secularizado como único medio para ser oídos en el debate público.

Por otro lado, Habermas advierte que, a lo largo de los siglos, la religión ha ido sedimentando percepciones morales, ideales de justicia y de vida buena que hoy escasean como consecuencia de la difusión de la lógica de mercado. Habermas entiende que el mundo occidental se halla hoy necesitado de ese bagaje moral y, en ese sentido, dado que la sociedad postsecular afirma estar interesada en defender la dignidad de sus miembros, conviene no ignorar los recursos que para esa tarea le brinda la sabiduría moral decantada en las tradiciones religiosas.

Un elemento de particular interés es considerar que, para este autor, la razón tiene un papel que jugar tanto por parte de los creyentes —para realizar la “traducción” de sus creencias al secularismo— como por parte de los no creyentes —para proceder a una apertura mental que les permita admitir las argumentaciones públicas realizadas por los creyentes—. En este sentido, para Habermas la razón ha sido, y seguirá siendo, la forma mediante la cual, a pesar de sus diferencias y en medio de los conflictos, los seres humanos se entienden mutuamente y aprenden unos de otros, es decir, que el uso de la razón supone al menos una convicción fundamental: la de la legitimidad de la propia razón.²¹

En definitiva, según Habermas, la religión debe ser considerada fuente de sabiduría y valores sociales y, por ello, ha de ser *funcionalmente* preservada, es decir, como fuente de principios éticos que, traducidos al lenguaje de la razón, fortalezcan los lazos de solidaridad ciudadana, sin los cuales el Estado secularizado no puede subsistir. Es claro, pues, que para Habermas lo que importa es la ética, y la religión llevaría a cabo la función de nutrirla, es decir, se mantendría en un nivel horizontal e inmanente.

Conclusión

Es claro que el contexto histórico presente, y las exigencias que del mismo se derivan, requieren una base ética común que regule la convivencia de los hombres y los pueblos. Lo difícil es que ésta se alcance realmente. Así, por ejemplo, las numerosas declaraciones de derechos humanos —que pue-

²¹ Aunque permanece, como ya se ha indicado, sólo en el ámbito de la razón práctica.

den presentarse como ejemplos de una ética común—, supuestamente constituyen límites que el Estado democrático no puede traspasar. Sin embargo, es un hecho innegable que no todo el mundo las acepta.

Sucede que cuando la ética se separa de la religión, se convierte en un catálogo de conductas que no tienen la fuerza práctica suficiente para ser vividas libremente. No cabe duda de que las religiones son las fuentes de las cuales pueden brotar los más genuinos fundamentos éticos.

En definitiva, ni la política ni la ética —aunque ésta última contribuye en mayor medida a la unidad— constituyen un sustituto de la religión y, por ello, no consiguen brindar la energía vital y formal suficiente para crear un verdadero vínculo societario.

Los modelos que hoy imperan se reducen sólo a garantizar la paz exterior, entendida como la mera disminución de conflictos, para lo cual establecen una legislación o código ético (herramientas *preventivas* de conflictos) y constituyen una fuerza de policía o de control (solución *violenta* en caso de que el conflicto tenga lugar). El problema, mientras tanto, persiste, ya que la paz exterior no basta para proporcionar aquello que toda sociedad requiere: una *identidad propia*. Es claro que tanto el hecho de que la violencia se evite anticipadamente, como que se la reprima *a posteriori*, no supone una verdadera fuente de felicidad para quienes forman la sociedad.

Alejandra Vanney
Universidad Austral – CONICET
Dirección: Av. Juan de Garay 125
(CP 1063) Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: mvanney@austral.edu.ar

Recibido: 30 de marzo de 2012
Aceptado: 20 de septiembre de 2012