

PRESENTACIÓN

RELIGIÓN Y CULTURA (II). EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL. CIUDADANÍA, VIRTUDES CÍVICAS Y RELIGIÓN

Eduardo Ortiz Llucca

Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Este número de nuestra revista continúa la reflexión sobre el tema “Religión y cultura”, que iniciamos ya con el anterior. La mayor parte de los trabajos proceden de las conferencias en torno a “Ciudadanía, virtudes cívicas y religión”, tópico del III Simposio Ética y Multiculturalismo, que se ha desarrollado del 14 al 16 de abril de este año.

Hay quien considera que sería mejor eliminar la dimensión religiosa de la experiencia humana, para garantizar la muy deseada meta de la convivencia en paz de todos los ciudadanos. Según esta propuesta *eliminativista* o *exclusivista*, las creencias religiosas dificultan e incluso impiden alcanzar ese objetivo, pues suponen el recurso a algo privado, idiosincrásico: la fe en uno u otro credo. Ahora bien, la anhelada meta de la convivencia pacífica es un asunto público.

Una postura menos beligerante que aquella para con la religión es la de quienes proponen restringir la creencia religiosa y sus manifestaciones al ámbito de lo privado. El Estado –advierte esta posición *restriccionista*– ha de velar por la neutralidad de los intercambios ciudadanos en el foro público y comprometería esa pretendida neutralidad la apelación de los individuos a sus creencias religiosas cuando, por ejemplo, hubieran de justificar su conducta ante los no creyentes en nuestros escenarios democráticos.

Eliminativistas y restriccionistas añaden que la historia de la humanidad muestra no pocos ejemplos de conflictos por motivos religiosos. Piénsese, se recuerda una y otra vez, en las interminables guerras que asolaron Europa durante los siglos XVI y XVII.

No son pocos, sin embargo, los que advierten que las causas de esas contiendas fueron más complejas: la estrategia de quienes las desencadenaron y acaudillaron fue más



bien la de disfrazar intereses “humanos, demasiado humanos” bajo la bandera de uno u otro credo religioso.

Y es que, en realidad, el problema no está en nuestra disposición o tendencia natural a religarnos con Dios, sino en la instrumentalización que de ese noble impulso hace a veces el ser humano. Así, por ejemplo, el cristianismo ha predicado y predica el amor a Dios y al prójimo. No obstante, somos nosotros, los seres humanos, quienes hemos negado la condición de *prójimo* al distinto, al que no pertenece a nuestro clan, tribu o nación (incluso a quien no piensa como nosotros en algún ámbito de la vida o a quien no comparte nuestra visión del mundo). Más aún, somos nosotros quienes –más veces de las deseables– no tratamos *de hecho* como prójimos a quienes estimamos *de palabra* como tales. Solucionar esto intentando eliminar la experiencia religiosa o reduciendo su alcance a la vida privada sería intentar dar con la solución a un problema negando que tal problema existe. Pero el problema está ahí, porque ahí está el ser humano, intentando vivir en paz con sus semejantes e intentando a la vez entablar algún tipo de relación con aquello que está más allá de él.

Por otro lado, las creencias religiosas han sido y son estímulo para un adecuado florecimiento de la misma naturaleza humana. De la afirmación, por ejemplo, de Dios Padre, puede extraerse la lección de que ninguno de nosotros está por encima de cualquier otro ser humano –en cuanto a dignidad o valor se refiere–, pues todos somos hijos de un mismo Padre y, por consiguiente, hermanos. Todavía más: la teología cristiana ha advertido siempre la necesidad de una pedagogía de la fe, es decir, del progresivo ingreso en las verdades que anuncia: como en otras facetas de nuestra existencia, en ésta también hay estadios o etapas o grados. Quien dude o niegue que la Iglesia ayuda hoy a recorrer esas etapas en el marco del respeto para con la libertad del hombre habría de tener en cuenta reflexiones como la siguiente: ¿no es cierto que sólo en un terreno alimentado por una religión que predica y practica un elevado grado de libertad, pueden crecer fenómenos como los del agnosticismo y el ateísmo? Por último, no podemos olvidar que los *testimonios* de algunas personas profundamente religiosas forman parte del elenco de las vidas humanas más logradas.

En suma, merece la pena poner entre paréntesis la desconfianza o la sospecha ante la dimensión religiosa de la experiencia humana y repensar el lugar que reclama en la vida de los ciudadanos. No es sólo que resulta difícil reconstruir la identidad individual y colectiva de nuestros antepasados al margen de la religión. Es que, quizá, su cultivo deliberado coincide con lo que los clásicos llamaban una *virtud*, es decir, una inclinación estable a sentir y a obrar bien en uno de los ámbitos de la existencia humana. Si así fuera, ejercitar esta virtud se tornaría condición necesaria de una convivencia pacífica en nuestras complejas sociedades plurales contemporáneas.



A estos temas han dedicado su reflexión los profesores Eberle, Jiménez y Weithman. Este último muestra cómo la obra de John Rawls en torno al lugar que cabe a la religión en las democracias actuales se desliza desde un cierto cuasiexclusivismo hasta una postura que Weithman caracteriza como “inclusivismo cualificado”. Es otro modo de calificar la concepción amplia (*wide view*) que Rawls avanza en su “Idea of Public Reason Revisited” (1997), que va más allá de un mero consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) de doctrinas comprensivas o visiones del mundo. Según esa concepción amplia, los ciudadanos pueden introducir sus doctrinas comprensivas en la argumentación política pública, siempre que ofrezcan a su debido tiempo (*in due course*) razones públicas que sostengan lo que sus doctrinas comprensivas sostienen. Tales razones públicas han de derivarse de una concepción política razonable. La nueva concepción amplia tiene, como se ve, una cláusula o condición (*proviso*), porque hay que evitar que los interlocutores de quienes recurren a argumentos religiosos en el foro público desconfíen acerca de si éstos reconocerán sin ambages la autoridad de la justicia como equidad.

Rawls adivinó que un consenso entrecruzado o consenso constitucional necesita refuerzos que desaloren la referida desconfianza –también conocida como problema de la garantía (*assurance problem*)–. Por lo que respecta a la apelación a la religión en el escenario público, ello supone que todo el mundo asuma que aquélla no sólo conlleva tomas de posición política, sino también una interpretación de sí mismos que los creyentes juzgan valiosa.

Desde el punto de vista de la justificación de la coacción que los Estados pueden ejercer sobre sus ciudadanos, Chris Eberle presenta una alternativa a las concepciones dominantes eliminativista o exclusivista y restriccionista. Su propuesta es la de que ciudadanos y funcionarios asuman un compromiso meticuloso (*conscientious engagement*) en su labor política. Semejante compromiso supone que solamente serán morales las medidas coactivas que exhiban un grado elevado de justificación racional, al igual que tales medidas habrán de ser permeables a la crítica y susceptibles de cambio, si fuera necesario.

Las implicaciones del compromiso meticuloso para con el papel político que han de desempeñar las razones religiosas son, en primer lugar, que tanto los ciudadanos con creencias religiosas como los que no las tienen han de estar preparados para traducir sus tomas de posición política a quienes no están de acuerdo con ellas ni con las razones aducidas a favor de éstas. Ahora bien, en segundo lugar, Eberle no descarta la posibilidad lógica de que, así como algunas medidas coactivas siguen su curso a pesar de no convencer a los creyentes, del mismo modo (y siempre después de haberse esforzado en la labor de traducción ya referida) puede ser necesario aplicar algunas de esas medidas o normas sin la anuencia de los ciudadanos más secularizados. La conclusión de Eberle es clara: el auténtico respeto por el ser humano, seña de identidad de las declaraciones



programáticas de nuestra cultura política pluralista, no puede aspirar a menos que a esta igualdad de trato para con todos sus ciudadanos –creyentes o no creyentes–.

Esa labor de traducción mutua de los lenguajes religioso y secular es algo que han intentado Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas en enero de 2004 (en un encuentro organizado por la Academia Católica de Baviera) y en un artículo que Habermas publicó en febrero de 2007 en relación con la conocida conferencia pronunciada en septiembre de 2006 por Ratzinger –ya como papa Benedicto XVI– en Ratisbona. El profesor Jiménez Redondo recrea este importante intercambio y reflexiona con profundidad sobre la inevitabilidad filosófica de la dialéctica “razón y fe”.

El Platón maduro de los diálogos *El Sofista* y *Parménides* reconoció que la filosofía no puede satisfacer su pretensión de universalidad, si renuncia a la dialéctica “identidad-diferencia”, “ser-no ser”. Tampoco la razón puede cumplimentar su ejercicio si lo hace de un modo reductivo, dejando al margen instancias como la fe.

Una concepción ampliada de la razón podría hermanar a la razón y a la fe, hasta conseguir que la primera se plantee que quizá la fe no le es tan ajena, como a primera vista pudiera parecer. Esto es algo que una lectura honda de Kant y especialmente de Hegel puede descubrir.

El formato que Javier Gomá ha querido para su contribución a este número de *Scio* es el de unas notas. Se trata de unas reflexiones ofrecidas en clave de respuesta a la pregunta “¿por qué elegir, hoy, la civilización y no la barbarie?”, desde la categoría de *ejemplaridad pública*.

Sería injusto pasar por alto los beneficios que para nuestras vidas ha tenido la consagración de la autonomía. El prestigio y el alcance de los que ha disfrutado a lo largo del siglo XX la Carta de los Derechos Humanos son inexplicables sin la relevancia ética y política de la autonomía del ser humano, de cada ser humano. Aunque las raíces antropológicas de este concepto se hallan más atrás, es patente el impulso que la Modernidad y sobre todo la Ilustración consiguieron para ella.

Sin embargo, también esta vez hay otra cara en la moneda. El triunfo de la autonomía humana ha impedido en no pocas ocasiones el reconocimiento de la dimensión pública, forense, interpersonal del ser humano, de cada uno de nosotros.

Uno de los aciertos de la obra de Gomá consiste en haber arrancado su reflexión desde un presupuesto antropológico no individualista. Muchos lo han pretendido y muy pocos lo han logrado en el panorama contemporáneo. Él, de momento, lo está consiguiendo (véanse sus obras *Imitación y Experiencia*, 2003, *Aquiles en el Gineceo o Aprender a ser Mortal*, 2007 y *Ejemplaridad Pública*, 2009).

Es en los otros, en los demás, donde está la salida del laberinto en el que se enreda el yo cuando se aleja de aquéllos. Y su culminación. Claro que no cualquier tipo de relación interpersonal garantiza el florecimiento mutuo de las personas.



Para empezar, pues la suya es una *work in progress*, Javier Gomá ha comenzado por el estudio de la imitación. Sencillamente, sin imitación, no hay personas. La imitación, cabe añadir, es el correlato de nuestra contingencia en el ámbito de la categoría metafísica de la relación. Por otro lado, la imitación interpersonal entre modelo y copia no tiene por qué impedir la autonomía de esta última, del sujeto que imita. De hecho, en condiciones normales, quien imita puede juzgar de la mayor o menor heteronomía de los modelos.

Evidentemente, no todos los modelos son ejemplos –en el sentido positivo del término–. Pero, frente al enclaustramiento inmaduro en la inmediatez de algunas tendencias nuestras o a la mera autoexpresión o al enésimo elogio de la excentricidad, la propuesta de Gomá es a favor del peso específico del ejemplo para el ser humano: el ejemplo noble, atrayente por su capacidad de fascinación, justifica de suyo la preferencia por la civilización frente a la barbarie.

Como un alegato en pro de una sociedad auténticamente civilizada, puede leerse el trabajo del profesor José Tomás Raga. Una adecuada percepción del papel del ser humano en la sociedad y de su labor en ella pasa por la recuperación del *bien común*.

A partir de algunas nociones centrales en la Doctrina Social de la Iglesia y de la última encíclica de Benedicto XVI, asiste el lector a una reflexión serena y alejada tanto del pesimismo del *homo homini lupus* como de un ingenuo optimismo antropológico: “los hombres, destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad” (*Caritas in Veritate*, 2009, § 5).

Es pues la hermenéutica del amor-donación la que sostiene y nutre la oferta del verdadero humanismo cristiano en el ámbito de la economía y la política. Es ella la que garantiza el desarrollo *integral* de los pueblos y no un mero progreso unidimensional.

Ni el amor bien entendido es ciego, ni el amor bien entendido es un mero apéndice de una adecuada filosofía política. De hecho, como una propuesta inspirada por la caridad –a la que Sto. Tomás definía como *amistad con Dios*–, hay que entender las medidas que el profesor Tomás Raga hace en su colaboración por lo que respecta a la colaboración internacional en el terreno económico: en primer lugar, por ser un deber de justicia y no tanto de solidaridad, el acceso de los productos de los países menos desarrollados a los mercados de los países desarrollados. La segunda es la ayuda monetaria directa de los países ricos a los países pobres. La tercera medida es la ampliación a escala internacional de lo que se está produciendo en el interior de cada país desarrollado, respecto a una parte del destino de los impuestos. La inversión productiva directa es la última.

Completa este nuevo número de *Scio*, la recensión de José Ignacio Prats sobre *Universitatea azi: Universităt heute*, 2010. Se trata de un conjunto de intervenciones debidas al Cardenal Zenon Grocholewski, actual Prefecto de la Congregación para la Educación



Católica, que ha editado la Universidad de Cluj-Napoca, la mayor Universidad de Rumanía. El eco que hace el profesor Prats de este sugestivo texto está centrado en cuatro aspectos: la necesaria relación entre razón y fe, el examen del fenómeno de la globalización, el papel del pensamiento católico frente a la cultura contemporánea y la función de la universidad como promotora de una formación integral de la persona.

