

Horizonte político de la religión*

Fecha de entrega: 30 de octubre de 2018

Fecha de evaluación: 13 de diciembre de 2018

Fecha de aprobación: 29 de enero de 2019

*Guillermo Zapata, S. J.***

La paz [...]. Está fundada sobre el reconocimiento de los derechos naturales y esenciales de la persona humana y se construye en la justa satisfacción de las necesidades de todos. Necesidades de vida, de amor, de libertad, de trabajo coherente con las propias inclinaciones, del trabajo adecuadamente retribuido, del bienestar, de comunión, de Absoluto... Es por consiguiente una paz viva, creadora, gozosa, que nace de las relaciones ordenadas con nosotros mismos, con el prójimo, con lo trascendente.

(Carlo María Martini, 1992, p. 11)

Resumen

La política y la religión siempre han estado estrechamente relacionadas en tanto que ambas dependen de la manera en la que el hombre se ve a sí mismo y al mundo que lo rodea. Pero una de las características principales de la democracia, el sistema político mayormente aceptado en el mundo de hoy, es su secularización. La democracia ya no permite tronos, y la religión ha sido reducida a una posibilidad de tantas que

* Este texto es un producto de la investigación realizada en torno a la filosofía de la religión en vínculo con la vida civil, a partir de consideraciones actuales de la filosofía política y su tratamiento en la hermenéutica desde Heidegger hasta Ricoeur. Citar como Zapata, G. (2019). Horizonte político de la religión. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(120), 17-36. DOI: 10.15332/25005375/5374

** Doctor en Filosofía, licenciado en Filosofía y Letras, maestro en Teología, maestro en Estudios políticos, maestro en Bioética (en curso). Profesor titular Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

tienen los individuos al momento de elegir cómo quieren vivir sus vidas. No obstante, todo sistema político implica una religión diferente, y viceversa. La democracia no es de hecho el momento del fin de la religión, sino una reconfiguración absoluta de la experiencia religiosa que podría llegar a ser considerada la más auténtica de todas.

El presente artículo investiga la mutua dependencia entre política y religión a partir de la cosmovisión que el hombre tiene de sí mismo en el contexto de la democracia asumiendo el desafío planteado a la libertad religiosa desde el horizonte político que se propone como tarea el camino de la paz.

Palabras clave: democracia, libertad, trascendencia, sí mismo.

Political horizon of religion

Abstract

Politics and religion have always been closely connected, as both depend on the manner in which man sees himself and the world around him. But one of the main features of democracy, the political system more widely accepted in the world today, is its secularization. Democracy no longer allows thrones, and religion has been reduced to one of the many possibilities individuals have when choosing how they want to live their lives. But every political system implies a different religion and vice versa. Democracy is not, in fact, the time of the end of religion, but a total reconfiguration of religious experience that could become considered the most authentic of all.

This paper investigates the interdependence between politics and religion from the worldview that man has of himself in the context of democracy assuming the challenge posed to religious freedom from the political horizon as the task of the path of peace.

Keywords: Democracy, freedom, transcendency, oneself.

Introducción

Hoy se hace referencia al retorno de la religión. Aún en medio de una sociedad pluralista, laica, de nuestra era digital, es muy posible que no sea meramente asunto del pasado. La religión sigue reafirmandose no solo en su sabiduría ancestral, sino en su aporte milenario a la identidad de la humanidad, y en la esperanza que anima la búsqueda de lo más plenamente humano.

Por otra parte, tanto hoy como ayer es posible advertir que entre religión y política se abre un camino común de humanización a partir de la búsqueda conjunta que ambas pretenden del bien común para todos. Aunque para algunos —Feuerbach, Nietzsche, Benjamin, Horkheimer— la liberación que prometía la religión no produjo el resultado esperado de su *éthos* afirmativo y liberador de toda injusticia. A pesar del desencanto que experimenta el hombre moderno, las religiones continúan movilizándose desde su núcleo más íntimo hacia una justicia y liberación más auténticas, inspiradas en el diálogo del hombre con la divinidad. Tanto la religión como la política tienen la mirada puesta en el horizonte común de una humanidad más justa, equitativa y liberada. La justicia está en la mira no solo de la religión, sino también de otras instituciones, como lo asevera Rawls (2012) en su texto *Teoría de la Justicia*. Allí Rawls reinterpreta el problema de la justicia como asunto de la comunidad —planteamiento típico de Aristóteles, que de paso definió al hombre como ser social por excelencia en varias de sus obras, especialmente en la *Política*—.

En la actualidad la religión, a pesar de que se la haya remitido al mundo de lo privado, continúa asumiendo su tarea histórica de gestar la convivencia humana aún en medio de las distintas creencias plurales que configuran nuestras sociedades contemporáneas. Por otra parte, si la religión ha sido remitida al mundo de lo privado, al Estado se le ha asignado la dirección de lo público. Así, por principio queda excluido de asumir alguna religión debido a su carácter plural. Tampoco puede imponer ninguna cosmovisión particular, lo que sí asume como tarea la religión, la cual continúa abriendo el horizonte de sentido para una sociedad desafiada por nuevas racionalidades. En especial por los argumentos provenientes del ámbito científico-técnico, que a juicio de Max Weber producen el desencantamiento del mundo religioso e ingenuo. En ese sentido, el sociólogo alemán argumenta que nuestra razón científica se fundamenta en lo positivo de la ciencia y no en las fábulas de la mística.

De todos modos, en el camino hacia la construcción del sentido podemos indicar que la religión tiene los recursos necesarios para hacer su aporte en el proceso de humanización de la sociedad secular, plural, democrática y libre. De hecho, ha asumido como desafío responder ante la incapacidad de los Estados para enfrentar a los nuevos movimientos religiosos antiseculares, premodernos, antiinstitucionales y débilmente institucionalizados. Esta débil configuración institucional es a la vez el reflejo de una religiosidad difusa, que se expande como un archipiélago de cosmovisiones y galaxias de sentido, tan abiertas como carentes de unidad o autoridad alguna que las regule y consolide (Almond, Scott y Sivan, 2003, p. 6).

En nuestro mundo contemporáneo, carente de unidad, el laicismo, el capitalismo y el totalitarismo cuestionan a la religión por su pretendida nostalgia del centro en el que estuvo situada en el pasado. Esta nostalgia del centro es también propia de los totalitarismos que registró la historia del pasado siglo xx, los cuales buscaron cumplir el papel y capturar el poder de la religión implantando la presencia de lo político con una pretensión de absolutez propia de una cosmovisión religiosa unilateral, como bien lo asevera el pensador e historiador francés Marcel Gauchet en su obra *La condition historique* (2003, p. 251).

De todos modos, la relación entre religión y política no puede desconocer la delimitación y el desafío planteado por el Estado laico y pluralista. El Estado tiene como función ser el

regulador de una convivencia entre ciudadanos poseedores de diversas orientaciones religiosas, existenciales o ideológicas[, que] no interviene a la hora de crear el sentido último de la realidad y de la vida; es por naturaleza pluralista y neutral ante las distintas cosmovisiones, siendo así la mejor invención para crear convivencia entre las diversas creencias, ideologías y cosmovisiones. (Mardones, 2006b, p. 3)

Hannah Arendt en su conocida obra *La condición humana* delimita el objetivo de lo político en el escenario del *ser en común* inscrito en la pluralidad y diversidad propia de todo lo humano. Es así como “mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición de toda la vida política” (1993, p. 22).

En la política delimitada en el escenario de la pluralidad, el Estado asume como su tarea más propia facilitar el estar juntos para el intercambio de hechos y palabras de quienes se consideran libres, autónomos e iguales. En principio, el Estado laico posibilita la igual participación de todos los ciudadanos y el encuentro positivo que proporciona los elementos básicos de la solidaridad. El Estado facilita también la convivencia aún en medio de la discusión y la confrontación de las distintas cosmovisiones que se entrecruzan de manera crítica, lo que dinamiza la puesta en común de las lecturas plurales del mundo y del sentido. Y estas a su vez se van ampliando y enriqueciendo permanentemente. En el entrecruce de cosmovisiones y comprensiones se abre un camino siempre plural de conocimiento y simbolización del Estado.

Siendo el Estado el principal garante de la convivencia civil —aunque no el único—, a la religión le corresponde la construcción del sentido último de la vida trascendente, que se inscribe en el proceso de la búsqueda de la identidad personal y la identidad colectiva (plural) de los pueblos y las culturas. Aunque existen pretensiones comunes del Estado y la religión relacionadas con el vivir en común, también hay diferencias mutuas relacionadas con sus respectivas autonomías, tal como lo encontramos definido en la constitución *Gaudium et spes* cuando advierte que “en el terreno que les es propio, la comunidad política y la Iglesia son independientes una de otra” (Vaticano II, 1965, p. 3). Sin embargo, en estas diferentes autonomías encontramos un espacio de tensión y enriquecimiento mutuo.

Autonomías y búsqueda en común conservan una tensión permanente. Tanto la religión como la política van perfilando la identidad de las personas y de los pueblos a partir del concepto de *laicidad*. Para delimitarlo partimos de las conclusiones de Marcel Gauchet (2003), tras señalar el aporte de las religiones al proceso de identidad dentro de la tradición religiosa, sobre la distinción entre *laicidad ingenua* y *laicidad inteligente*. Esta última es la más adecuada, por su criticidad, para alcanzar una sana convivencia de los ciudadanos en el espacio público común, caracterizado por la discusión, el intercambio y la negociación de opiniones.

La tensión entre secularismo y democracia se debe a que la religión ya no desempeña las funciones públicas de antes, asunto que guarda relación con el giro subjetivo que ha dado la humanidad en la modernidad. Si bien la religión abre el horizonte moral con base en la relación fraterna y la simetría dentro de la comunidad humana, la política está centrada en la lucha asimétrica —iguales en cuanto diferentes— por el poder a

partir de la discusión y la confrontación política de intereses contrastantes, que exige argumentación, retórica y juicio político. Esta lucha asimétrica se da precisamente en la democracia, en donde “la silla del rey está vacía” (Claude Lefort). Sin embargo, no podemos ignorar la influencia que ha ejercido la religión en la sociedad civil ni su aporte a la construcción de la identidad histórica de los pueblos, los individuos y los grupos que deciden orientar y construir su vida a partir de un determinado horizonte de sentido y de valores culturales.

Ahora bien, si la laicidad se inscribe directamente en el universo del poder político, la secularización puede delimitarse como un proceso social complejo, configurado en diferentes esferas: religiosa, económica, institucional, cultural, política, etc.

Desde la perspectiva de la autonomía y la diferencia ni la religión ni la política encajan simplemente en la división entre lo público y lo privado. Por otra parte, la religión hoy tampoco es calificada como irracionalidad y puro sentimiento —a no ser en algunos casos de fanatismos exacerbados que esgrimen motivaciones religiosas—. Reducir la religión y la política al binomio público-privado es desconocer el problema de fondo de la fuerza política de la religión en medio de una sociedad democrática. Desde el punto de vista de la racionalidad, tanto lo político como lo religioso tienen sus argumentos y fundamentos propios. Es así que nadie posee la exclusividad de la racionalidad, como bien lo afirma Jürgen Habermas en su libro *El futuro de la naturaleza humana*. Allí se señala que es posible “mantener la distancia frente a la religión sin cerrarse a la perspectiva de esta” (2002, p. 144). Solo intercambiando las diferentes perspectivas y argumentando sus distintas pretensiones religión y política pueden acercarse a su intención de delimitar la justicia y la libertad.

El Estado y la democracia no pueden prescindir de dar razón de los valores vinculados a las concepciones del mundo, el sentido de la vida y la muerte. Tampoco la religión puede desentenderse de las políticas concretas del Estado. Ni la religión ni el Estado pueden ser indiferentes a la pregunta por la justicia y la defensa de los derechos de las minorías.

Una laicidad ingenua puede llegar a ser *laicidad de inteligencia* crítica ejerciendo el derecho a pensar y juzgar críticamente sin perjuicio de mantener una actitud colaborativa que permita construir argumentos en común para fortalecer la convivencia. Por su parte, el ciudadano consciente es el protagonista de la democracia participativa a través de su acción, y en concreto, de su juicio político (Zapata, 2014).

De todos modos, bien podemos advertir que la secularización pretende desactivar la fuerza dinamizadora de la religión en el proceso de construcción de la identidad del individuo y la sociedad. En cierta medida, lo secular pretende, como su nombre lo indica, un proceso de *mundanización* de la religión, la cual al perder su protagonismo en la sociedad corre el peligro de ser relegada al olvido por su elemento *ilusionador*. Al fin y al cabo este, según la crítica de los maestros de la sospecha —Marx, Nietzsche, Freud— altera la verdadera realidad y la transforma en fantasía. Este destino lo correría la religión si no asume un compromiso ético-político a favor de la justicia y la libertad.

Para la mentalidad científico-técnica, la función de unificación de la sociedad que realizaba la religión en las sociedades antiguas tampoco la cumple el Estado moderno por la crisis de la democracia. Aunque esta se delimita en su interior por la pluralidad que la constituye y está centrada en la discusión de los intereses diversos, no puede perder su tarea de acentuar las diferencias en medio de la igualdad de oportunidades para todos. Al reconocer y proteger la libertad individual de cada ciudadano, y mantener un poder colectivo y participativo, el sujeto de las democracias actuales está completamente inmerso en su propia subjetividad y no tiene interés por lo público. Esta carencia se debe a que la perspectiva del sujeto y cómo este se entiende a sí mismo han cambiado:

Hemos asistido a un cambio del sujeto. Las nuevas emancipaciones del individuo tienen un claro sabor a desposesión y desvinculación. Predomina un individualismo que propone la realización de sí de forma original y única en un mundo regido por enormes mecanismos anónimos, como el mercado, que nos uniforman. Este nuevo individualismo está centrado en sí. Una suerte de privatización que solo parece buscar el goce y la satisfacción propias. (Mardones, 2006b, p. 217)

El sujeto moderno se percibe en un campo desolador no solo para la religión, sino también para la democracia por su individualismo, aislamiento y anonimato. Tanto una como la otra son desalojadas de su centralidad dentro de la sociedad. La misma democracia se ve tan amenazada como la religión por el creciente proceso de individualización que no solo mina la solidaridad, sino el poder vivir en común propio de lo político y de la política puesto que acrecienta la indiferencia al debilitar el talante participativo de la democracia.

El sociólogo Alain Touraine en su texto *Qué es la democracia* (2001) reflexiona acerca de los orígenes de este sistema político y los problemas que afronta desde su aparición en los tiempos modernos. Hace referencia a la novedad inicial de la democracia que hoy se ha generalizado como la forma normal de organización política en su relación intrínseca con la economía de mercado. La democracia es delimitada por tres principios institucionales, a saber: a) es un sistema de reglas que determinan quién está autorizado a tomar las decisiones; b) busca que la mayor cantidad de personas participen en la toma directa o indirecta de aquellas y finalmente, c) se asegura de que estas elecciones sean reales.

Ahora bien, si en la sociedad secularizada el sujeto está tan inmerso en sí mismo, es difícil construir una comunidad política que le exija participar argumentativamente de acuerdo con los lineamientos del espíritu democrático. El mundo ha cambiado de tal manera en el último siglo que al sujeto le es difícil mirarse a sí mismo, a pesar de que la democracia sea el sistema político en el que los sujetos pretendan defender su libertad asociándose.

Sin embargo, es opinión común considerar a la democracia como el mejor sistema político en el que los seres humanos se relacionan para defender su intención de vivir juntos, especialmente comparado con los totalitarismos y monarquías que durante tantos años gobernaron a las sociedades. Ahora bien, a nivel religioso parece ser una gran ventaja no estar obligado a pertenecer a ninguna doctrina religiosa y poder libremente elegir qué creencias tener. Pero en definitiva la democracia, como cualquier otro sistema, trae consigo tanto ventajas como desventajas que van más allá del problema planteado por Mardones alrededor de la preservación de la unidad.

La consigna de las religiones encaminadas a la construcción del sentido último del ser humano consiste en admitir su carácter trascendental. El hombre no es solamente su realidad material, sino que tiene en su esencia una dimensión metafísica: “Somos seres de creencia” (Mardones, 2006b, p. 217). Sin embargo, el historiador y sociólogo francés Marcel Gauchet resalta que en la *salida de la religión* del mundo secularizado a causa de la laicidad propia de la democracia surgen un sinnúmero de desafíos aún no resueltos por la misma religión. En este horizonte secularizado cabe preguntarse: ¿qué sucede con la dimensión trascendente del hombre en el contexto de la democracia? ¿Hay algún espacio para la religión en ese contexto? Y frente al sistema capitalista, que parece mantener elementos traídos de la misma religión:

¿cómo se relacionan estos con aquel? ¿Cómo se comunica el hombre actual con lo trascendente?

Es bien cierto, por otra parte, que la misma democracia en el contexto de la secularización tiene enemigos: el individualismo a ultranza que proyecta el olvido del otro; el materialismo consumista, centrado en el tener, y la producción de víctimas, acrecentada por el desinterés y la insolidaridad. En el capitalismo el *homo consumens* es el rey y se propone una competencia cercana a lo que nos plantea Hobbes del hombre como lobo para el hombre. Se suma a ello el desarrollo mismo del capitalismo, que requiere de nuevas interpretaciones pues ya la mano invisible que lo controla no es ciertamente tan invisible. El deseo de poseer y tener se dispara de tal manera que el hombre mismo queda preso de sus propias creaciones. En este sentido surge la pregunta: “¿Cómo vivir la vida en un mundo desbocado?” (Giddens y Hutton, 2001, p. 233).

Si bien la religión en *La sociedad sitiada* pretende liberar el deseo de trascendencia del hombre en apertura a una economía del don y de la gratuidad, que le viene al hombre como modo de ser del espíritu, esta última se contrapone a la economía del capitalismo, instalada en el dinamismo del deseo y movilizadora por la publicidad del tener para poder ser como modo único de realización personal (Bauman, 2004, p. 221). En la dinámica del tener la sociedad queda dividida entre el bando de los poseedores y el de los desposeídos, los ricos y los empobrecidos. Si el centro de la sociedad es el tener, quedan los más por fuera del sistema. Así, la masa de los excluidos y empobrecidos es cada día más numerosa y termina siendo eliminada, como residuo de una sociedad que produce ingentes cantidades de excedentes, entre ellos, los pobres mismos.

La secularización, en su dinámica de *desreligiosización*, asumida por el capitalismo con su talante consumista centrado en el mismo individuo pone también en jaque a la misma democracia en la medida en que queda en suspenso su pretensión del bien común, o por lo menos sus cadenas de intereses compartidos. Este olvido de la religión trastocado en consumismo va delimitando poco a poco un mundo cada día más inhumano:

Esta *religiosización* del consumismo centra al individuo en sí mismo y en una búsqueda compulsiva de novedades que no solo señala la creatividad destructiva del capitalismo, sino que, en un mundo de necesidades y escasez con miles de muertos de hambre diarios, manifiesta una aberración y una insensibilidad

insolidaria. Lo humano queda olvidado, marginado por la posesión momentánea y el despilfarro de objetos que no sirven para nada, sino para satisfacer un deseo. Una vida frágil y precaria orientada a la satisfacción instantánea. (Mardones, 2006a, p. 3)

La creencia de que la vida está cifrada en la satisfacción momentánea niega a la vez la pretendida libertad de la democracia capitalista, incluso para quienes no tienen expectativas de sentido dentro de su mundo de la vida. El único sentido es lo inmediato y perecedero: “La moderna pérdida de creencias, que afecta no solo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero y vacío” (Han, 2012, p. 28).

Ahora bien, si se anula el *ethos* democrático participativo, la sociedad moderna niega la organización comunitaria y deliberante que se orientaría por el consenso, la negociación y los pactos. Es precisamente la actitud deliberante y consensual la que permite a la democracia tomar y asumir las decisiones a través de los mecanismos del poder. Al ir en contra de su acento humanista la democracia misma queda entredicho por anteponer el individuo al bien común (Geffré, 2005, pp. 98-110). La opción por lo individual cancela el diálogo con todos los testigos de la conciencia universal, frecuentemente no religiosos. Así pues, no se favorece la escucha y no queda espacio, por tanto, para la argumentación y el intercambio de puntos de vista. De este modo, el diálogo queda anulado. Igualmente, al negar la alteridad se anula la relación con la trascendencia y la escucha del otro y del totalmente otro, tan propio de lo supramundano y de la fe religiosa.

Mutua implicación entre la política y la religión

Echando una mirada a los antecedentes de la relación entre política y religión es posible establecer su implicación mutua, a tal punto que un cambio en lo religioso altera a su vez el horizonte político. Esta relación, anota nuevamente Gauchet, es de tal magnitud que “el cambio del aparato de poder en la comunidad supone un giro o revolución religiosa. Todo cambio político supone un cambio de pensamiento y la religión ha sido en la historia de la humanidad el lugar reflexivo por excelencia” (2003, p. 210).

Esta implicación política de la religión se puede apreciar en los grandes cambios que han tenido lugar a lo largo de la historia, como el paso de una sociedad primitiva a

otra más moderna con el establecimiento del Estado y la democracia. En las sociedades primitivas la religión y la organización social se identifican absolutamente, y se explica el sentido de la vida mediante sus mitos referentes a los tiempos ancestrales. La aparición del Estado dió un gran salto hacia la comunidad civil. Esto supuso un cambio de pensamiento y racionalidad, una alteración de las relaciones de poder, y por consiguiente, una manera distinta de gobernar.

El surgimiento del Estado moderno trae consigo una nueva manera de conciencia, y en consecuencia, una nueva forma no solo de verse a sí mismo, sino de entenderse en relación con el mundo y con la sociedad. Esta nueva conciencia produce en la política un nuevo acento de la subjetividad. En relación con la religión, esta subjetividad curiosamente tiene un antecedente en el monoteísmo judío y la importancia que este le dió a sus profetas. En su momento estos anuncian un cambio radical en la forma de entender la relación con lo sagrado, a tal punto que lo divino mismo se encarna en la historia de la humanidad. Se trata de la visión teológica de un Dios revelando su voluntad en la historia, que ha influido en la concepción cristiana del sujeto como alguien que se deja interpelar por su Dios encarnado. Se puede afirmar que este es precisamente el aporte del cristianismo a la subjetividad.

Esta encarnación de Dios en la historia de la humanidad coincide con la lectura que el cristianismo hace de su fundador, un profeta que se hace humano y cumple una misión a favor de los excluidos, los marginados, los *pobres del Señor* que la Biblia nombra con el término *anawin*. Esta interesante palabra describe a los excluidos política, religiosa y socialmente. Así que la encarnación de Dios se muestra ante la mirada creyente como invitación a interpelar y mirar en el otro al *totalmente otro*. En este otro se da la *teofanía* o “mostración de Dios”. La teofanía se transforma en antropofanía, encarnación de lo divino en lo humano. Lo que está más allá del dominio de los hombres tiene un carácter sagrado que contrasta con el más acá de lo humano, pero lo divino se encarna aquí, en el reverso de la historia. Aparece un Dios totalmente otro que señala la diferencia, y a la vez la borra, entre el más allá y el más acá dominado por los hombres (Mardones, 2006a). Este gran cambio en la manera de leer la historia no solo marca el inicio de un nuevo tipo de religiosidad, sino que es la primera advertencia de un camino hacia la democracia. La divinización de todos, la dignidad de todos en la comunidad plural, aunque “todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 1993, p. 22).

Según esta interpretación histórica el cristianismo concedió un gran valor a la dignidad humana y el respeto de toda persona, y consecuentemente, se consolidó como el mediador entre la comunidad cristiana y Dios. Esa misma comunidad se definía como pueblo, asamblea de Dios. Pero, a pesar de haber conquistado históricamente un enorme poder, el cristianismo encuentra su declive. La división en su interior hace surgir el protestantismo. Al perder la unidad el mismo cristianismo va perdiendo la influencia y la unidad política de antes.

La emergencia de la subjetividad moderna tiene sus antecedentes en el aporte del filósofo francés René Descartes (1596-1650), considerado el pensador que abre la reflexión sobre el hombre para el pensamiento moderno. Descartes, aún influenciado por la escolástica, interrelaciona al sujeto creyente con el cognoscente. Este último duda metódicamente en busca de certezas y se convierte en sujeto político al exigir al Estado no solo sus derechos, sino también su libre autodeterminación y autonomía.

El acento en el sujeto y en su razón va promoviendo un alejamiento de lo divino y ocasionando la “salida de la religión”, lo que le quita las funciones públicas que ejercía y encamina a la sociedad hacia la secularización y a la libertad de sus integrantes para determinar cómo organizarse legal, política y moralmente.

En la gestación de la autonomía la democracia se ve amenazada por varias crisis, e incluso por la tentación de los totalitarismos. Estos pueden presentarse como “religiones seculares” que en su intento por restablecer el “molde unitario y cosmovisional” de la herencia religiosa ofrecen a cambio un autoritarismo que destruye cualquier pretensión de regreso a la unidad original de la sociedad.

La “salida” hacia la “mayoría de edad” al ejercer la autonomía —diría Kant en su *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*— lleva consigo establecer la dignidad de lo humano justificada y fundamentada en la razón. Este sistema racionalmente construido ya no necesita de la religión para legitimarse ni para organizar la sociedad. En la modernidad hay una “ideología patológica nueva: la del individuo total” (Mardones, 2006a, p. 218), y esto influye no solamente en el modo de ser de la religión en la actualidad, sino también en el de la política. La religión es vista ahora como corruptora de la sociedad. En una lectura de Arendt sobre el papel de la Iglesia según Nicolás Maquiavelo, “El dominio religioso sobre la esfera secular [era el que] corrompía al cuerpo religioso” (Arendt, 1993, p. 83). La religión encarnada en dicho

cuerpo sería así la responsable de dañar el cuerpo político, y este era precisamente el temor de Maquiavelo.

La separación entre lo religioso y el Estado, sumada al acrecentamiento de la individualización extrema, ha llevado a una *despolitización de la política* porque lo propio de esta está cifrado en el vivir juntos de la comunidad humana, que al ser atomizada por el individualismo dispersa a los ciudadanos y sus intereses. En efecto, “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”; sin embargo, “los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de sus diferencias” (Arendt, 1997, p. 45). En este desorden muchos quedan excluidos, de modo que no solo pierden el interés, sino que caen en la más cruda apatía al no ser tenidos en cuenta.

Asumir la dinámica de lo político en este contexto individualista, susceptible de caer en el caos, debe partir de la pregunta por cómo establecer el espacio de lo público de modo que asuma la pluralidad de intereses, en contra del interés exclusivo por la ventaja individual. De todos modos es posible establecer que si todavía queda un resquicio de lo humano, aún desde una posible metafísica de la finitud y de la subjetividad, la religión sobreviva como una de las múltiples identidades posibles. Asunto este incluso más problemático en el caso de la democracia, que por definición asume el conflicto de identidades y la radicalización de las diferencias.

Para finalizar nuestra reflexión sobre el horizonte político de la religión podemos considerar una crítica al concepto de *salida de la religión* escrita por el jesuita francés Paul Valadier. Dicha salida, según Gauchet, no solo es “salida”, sino el final de la religión. Valadier señala que esta hipótesis pretende llegar más lejos de lo que afirma puesto que “se puede perfectamente demostrar la aparición de una sociedad sin religión llegando con ello a demostrar, al mismo tiempo que con ella se plantea también ‘el fin de la religión’” (Valadier, 2004, p. 75). Sin embargo, lo que notamos no es tanto el fin de la religión, como se pretendía, sino su regreso con mayor insistencia.

Para poder sostener la teoría de un “final de la religión”, o por lo menos de su “salida” de las funciones públicas, Gauchet adopta una teoría que tal vez hoy está un tanto superada, según la cual existe una única esencia de la religión, que tuvo su máxima expresión en lo que fue una “religión pura” y primitiva (el cristianismo): “La religión pura es aquella que muestra la ‘verdad de su eficiencia social’, es el ‘momento

de su dominio exclusivo' sobre lo social, marcado por la oposición al despliegue de la escisión" (Valadier, 2004, p. 78). Pero Valadier duda de que en algún momento de la historia, de hecho, haya habido una omnipresencia tal de la religión como lo sugiere Gauchet. De acuerdo a esto, la esencia de la religión sería entendida en primer lugar como "rechazo por el hombre de su propia potencia de creador', y en una segunda ocasión [como] un tipo de organización que rechaza la división social" (Valadier, 2004, p. 78).

Esta fuerte crítica a la idea de "salida de la religión" muestra que su falencia está en una visión muy estricta de la religión. El problema se encuentra principalmente en postular como su esencia una de las formas en la que se ha expresado a lo largo de la historia: el cristianismo. Al asumir esta crítica se cuestiona el modo en el que el autor analiza la relación entre religión y democracia en la actualidad. Para profundizar en esto debemos primero aclarar qué es la democracia y luego preguntarnos qué es *religión*.

El Estado y la democracia no pueden prescindir totalmente de los valores vinculados a las concepciones del mundo, ni la religión puede desentenderse del todo de las políticas concretas del Estado. Asuntos tales como la vida, la muerte y la defensa de los derechos de las minorías requieren de diálogo y entendimiento: pasar de una laicidad de incompetencia a una de inteligencia con base en una colaboración conjunta en función de la convivencia entre los ciudadanos. Hay quienes aceptan la laicidad del Estado y quitan entonces la intervención de la Iglesia; otros pretenden redefinir el espacio cultural desde lo religioso, pero sin integrismos ni fundamentalismos.

Disposición humana ante el poder de lo inefable

La religión, en sus variadas maneras de encarnarse, ha sido pensada y vivida, desde las civilizaciones más antiguas hasta las miradas más contemporáneas como un espacio en el que se implican la interioridad y la reflexividad para ir estructurando un compromiso histórico que permita encarnar las utopías realizables y llegar incluso a la "diplomacia como misericordia dentro de la inteligencia geopolítica" (Spadaro, 2016, p. 219). Como bien afirma el papa Francisco:

Dios se manifiesta en una revelación histórica. Dios se manifiesta en el tiempo y está presente en el proceso de la historia. Esto da prioridad a las acciones que generan dinámicas nuevas... la misericordia se extiende a lo largo del

tiempo orientando a la persona hacia un proceso de reconciliación. (Spadaro, 2016, p. 219)

La concreción del compromiso histórico trascendente de la religión requiere del poder —ya sea moral, político o cultural— que impulsa la acción cuya pretensión no es otra que la de vivir juntos. Esta convivialidad propia tanto del espacio público como de la dimensión de lo sagrado es el objetivo tanto de lo político como de lo religioso. De este modo, un cambio en un nivel altera el otro. Un cambio en la religión altera la política.

El fenomenólogo alemán de la religión Rudolf Otto ha acuñado el término *numinoso*, en la divisa “disposición o temple *numinoso* del ánimo, que sobreviene siempre que aquella [la categoría de lo sagrado] se aplica” (1996, p. 2). En este sentido, lo *numinoso* es la disposición que acompaña en cada ser humano lo inefable, lo absoluto e incondicionado, como una especie de *a priori* —en cuanto independiente de la experiencia—, que se revela como perteneciente a la estructura misma de la condición humana. La búsqueda de lo absoluto acompaña la pregunta que todo hombre se hace por un ser superior que permite explicar toda la realidad a partir de la misma estructura del conocimiento humano. Esto requiere de una racionalidad distinta a la de la lógica, la física o las matemáticas, abierta a la comprensión de la libertad humana que en Kant se inscribiría en aquel horizonte denominado *reino de los fines*. La razón, siendo una sola, tiene diferentes usos, y uno de estos es la racionalidad práctica, que nos permite adentrarnos en fenómenos como la política, la ética y la religión.

Al pensar lo sagrado con esa actitud fundamental o “disposición de ánimo” ingresamos en un espacio de comunicación y cercanía del hombre con Dios, con el mundo, con nuestros semejantes. Por otra parte, lo político, delimitado como la instancia del poder —entendido este no solo como fuerza, sino como concertación del vivir juntos—, emplea como disposición de ánimo su deseo de comunicación e intercambio de argumentos e intereses. De allí surgen como herramientas legítimas la negociación, el pacto, la discusión y el esclarecimiento de las diferencias.

Si el poder político se delimita como la disposición del actuar juntos de modo consensuado y con base en el intercambio de hechos y palabras; en la dinámica de lo religioso la palabra, el rito, se contextualiza en un compromiso ético-político cuyo horizonte se inscribe en la dinámica de una esperanza realizada, aunque abierta a lo inefable en el futuro aún no consumado de la realidad histórica.

La religión comparte con la política el vivir en común de una pluralidad. Pero el horizonte de lo religioso se abre además a responder las preguntas sobre el futuro. Se sigue en ese sentido aquella conocida intuición kantiana: si la epistemología se ocupa de lo que me cabe conocer y la ética, de lo que puedo hacer, la religión responde a la pregunta “¿Qué me está permitido esperar?”. La respuesta sería en principio que toda religión queda enmarcada en el horizonte de la esperanza, del más allá de la historia y de la pregunta por la justicia en el más acá del compromiso ético-político de la solidaridad. Aunque toca asuntos de la política, la religión cultiva la fe como un sentimiento de dependencia de un ser superior creando no una sumisión pasiva, sino por el contrario, una respuesta de compromiso ético, moral y político con la historia, que conduce a la liberación del ser humano de los poderes perversos. En este sentido, como afirma Heschel “el hombre no está solo” (1976) porque ante lo sublime tiene la capacidad de desplegar la profundidad de lo inefable, y de vivir la plenitud del espíritu humano en un diálogo ininterrumpido entre la criatura y el creador, entre Dios y el hombre.

Hoy la sociedad se basa en la pluralidad, y en consecuencia, la experiencia religiosa, aunque tiene sus propias vivencias y ritos, responde al horizonte innegable de un compromiso ético-político ligado a la lucha por la justicia. Encaminada esta a la liberación de los excluidos de la tierra y al restablecimiento de su dignidad humana, a partir de una gran cantidad de opciones ético-políticas y morales.

La democracia supone en su esencia una forma nueva de religión o de relación con lo divino. El hecho de que debamos admitir la pluralidad de creencias no quiere decir que se haya acabado la religión, y mucho menos que esta haya perdido su importancia en la “constitución” del hombre. Probablemente es todo lo contrario porque solamente en la democracia el hombre es libre de ser él mismo, desarrollar sus capacidades y ser verdaderamente auténtico, lo que incluye su realidad tanto material como espiritual.

¿Qué es esta dimensión trascendental y metafísica del ser humano? Karl Rahner ilumina la respuesta: “El hombre es la absoluta apertura al ser en general, o, para decirlo con una sola palabra, el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre” (1967, p. 73).

Preguntarse por el Ser en general es preguntarse por el ser del hombre ya que hay una relación permanente y esencial entre ambos. En toda pregunta humana está implícita la cuestión del Ser en general pues el pensar humano va siempre acompañado de un

saber anticipado y previo de aquel, y esto es condición del conocimiento de las cosas particulares (Rahner, 1967, p. 74).

El hombre no existe si no es como pregunta. Tiene la capacidad auditiva: puede oír la palabra de Dios que se le revela porque en su esencia está la posibilidad de recibir esta revelación. Su esencia es trascendente. No tiene su eje en su propio ser, sino que constantemente se abre a preguntas por el infinito del Ser. Esta capacidad de escucha lo es también de respuesta, es una posibilidad de ser. Esto quiere decir en otras palabras que la posibilidad del hombre, que es *Dasein* (“ser ahí”), de preguntarse por el Ser es su capacidad de ser él mismo y de autoconocerse. Lo divino es tan concreto que en el fondo lo que hacemos al hablar de ello es hablar de nosotros mismos como apertura. Rahner dice:

El hombre es espíritu, es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios. Y esta apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda, por así decirlo, darse o no darse en el hombre a discreción, que pueda darse aquí y allá, o no darse, sino que es la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre y lo que es efectivamente siempre, aun en la más oscura vida de todos los días. Solo es hombre por cuanto está siempre en camino a Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura de lo finito hacia Dios. (1967, pp. 89-90)

Lo divino y lo humano están completamente relacionados. Entre más se pregunte el ser humano por el ser, entre más asuma su esencia inquisitiva, más se conoce a sí mismo. Y entre más se es sí mismo, más se convierte en su propio ser. Como dice Rahner, “ser es de suyo conocer, y conocer es el estar consigo del ser de un ente —dado por necesidad juntamente con la constitución del ser— es su reflexividad sobre sí, su *subjetividad*” (1967, p. 60).

Esta reflexión de Rahner nos ayuda a comprender la subjetividad y la religión de una manera muy novedosa. Ser sujeto, y serlo de manera cada vez más auténtica, implica preguntarse por el Ser, entrar en relación con Él, o en otras palabras hacer religión. Y lo más interesante es que esta es una relación necesaria: cuanto más yo mismo soy, conozco más el Ser y cuanto más conozco el Ser, más yo mismo soy. La religión es así camino de humanidad.

Conclusión

Es importante no olvidar que el hombre siempre está en el riesgo de caer en la inautenticidad. La mera existencia no es un camino directo hacia sí mismo y hacia el Ser porque este se muestra por partes y nunca de manera absoluta. La verdad, el ser, es un camino de *mostraciones*, un suceder, un acontecer.

Ser uno mismo implica ser coherente con la propia naturaleza. La naturaleza del hombre es variada y difícilmente definible. El ser humano es esencialmente apertura, pero su ser se muestra de muchas maneras: es un ser político, social, religioso, económico. Se conoce a sí mismo más en la medida en que es, pero las condiciones de posibilidad de ser sí mismo también están delimitadas por el sistema político, cultural y económico en el cual está inscrito. Solo la pregunta como algo abstracto no puede bastar para llevarnos al Ser en general porque este se muestra de manera concreta.

A veces pareciera que la historia del hombre es un camino hacia la subjetivación cada vez más profunda de su ser. A pesar de que en un principio cuestionamos las posibilidades de la religión en un sistema democrático, y la capacidad de este sistema de responder al problema de la unidad, al profundizar en la naturaleza trascendental del hombre una pregunta más acertada sería si acaso es la democracia, de hecho, el sistema que permite una verdadera relación con el Ser. Al fin y al cabo, es este modelo político el que, como vimos con la ayuda de Touraine y Arendt, tiene como centro la preservación de la libertad, en el sentido de admitir y respetar la capacidad que tiene cada individuo de ser él mismo y autodeterminarse.

El hombre es más religioso en la medida en la que es más él mismo. Y el ser más él mismo solo es posible dados los principios de la democracia. Independientemente de si efectivamente lo aprovecha o no, este es un sistema que proporciona las condiciones necesarias para que de hecho el ser humano pueda ser lo que es y quiere ser.

Con la modernidad cambió la forma en la que el hombre se ve a sí mismo. El nuevo pensamiento y las ideas que están tras la democracia implican también una reconfiguración de la vivencia religiosa en la comunidad, que ahora se da cada vez más desde el sí mismo, desde una búsqueda de autenticidad. Dentro de la autenticidad se descubre el verdadero sentido de la tolerancia, el reconocimiento del otro, el respeto por su dignidad, cuya motivación es un proyecto de esperanza y de transformación

solidaria de la realidad, especialmente acogiendo al que requiere ser más promovido y protegido. Esto indica que no puede haber una salida de la religión de las funciones públicas, de la participación política y menos de la vida del hombre porque ahora aquella se ha hecho concreta e incluso, ella misma, más auténtica.

Para finalizar, hemos visto que si efectivamente hay una relación intrínseca entre la religión y la política, dado que ambas están estrechamente conectadas con la visión que tiene el hombre del mundo y dada la naturaleza trascendente del mismo ser humano —que es espíritu y apertura—, entonces no se puede hablar de una salida de la religión de las funciones públicas en la democracia. Habría que hablar más bien de una reformulación de la experiencia religiosa, que es una exigencia misma del énfasis en la libertad y la capacidad de autodeterminarse del hombre actual. El contexto son los proyectos incluyentes de una democracia participativa abierta a la fusión de horizontes y el empoderamiento de los creyentes, que como ciudadanos cuentan con todo el derecho de expresar su visión del mundo, del hombre y de las cosas desde la perspectiva de su fe comprometida con la realidad histórica.

Referencias

- Almond, G., Scott, R. y Sivan, E. (2003). *Strong religion: The rise of fundamentalism around the world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Baumann, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: FCE.
- Concilio Vaticano II (1967). Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. Roma. Recuperado de <https://tinyurl.com/29yd2w>
- Gauchet, M. (2003). *La condition historique*. París: Stock.
- Geffré, C. (2005) La crisis de identidad cristiana en la época del pluralismo religioso. *Concilium: Revista internacional de teología*, (311), 17-30.
- Giddens, A. y Hutton, W (eds.) (2001). Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política. En *En el límite. La vida en el capitalismo Global* (pp. 233-247). Barcelona: Tusquets.

- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Heschel, A. (1976). *Man is not alone: A philosophy of religion*. Nueva York: Octagon Book.
- Mardones, J. M. (2006a). Democracia y religión en un mundo laico: la salida de la religión y la crisis de la democracia. En R. Mate (ed.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (pp. 209-228). Barcelona: Anthropos.
- Mardones, J. M. (2006b). *Religión y democracia*. Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/viewFile/476/422>
- Martini, C. M. (1992). *Non temiamo la storia*. Segrate (Italia): Piemme.
- Otto, R. (1996). *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rahner, K. (1976). *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*, (2012). México: FCE.
- Spadaro, A. (2016). La diplomacia de Francisco. La misericordia como proceso político. *Selecciones de Teología*, 1(2998), pp. 1-21.
- Touraine, A. (2001). *¿Qué es la democracia?* Recuperado de <https://tinyurl.com/y4khupwp>
- Valadier, P. (2004). Marcel Gauchet. En M. Gauchet, *La democracia contra sí misma* (pp. 15-156). Rosario (Argentina): Homo Sapiens.
- Zapata, G. (2014). Racionalidad estética del juicio político. *Escritos*, 22(49), pp. 313-335.

