

# RELIGIÓN Y POLÍTICA

DEBORA SPINI

## De la primera a la segunda modernidad

La modernidad se caracteriza en gran parte por un proceso que ha visto cómo la religión, o más generalmente la relación con la trascendencia, ha dejado espacio a una llamada a la razón y a la ciencia como instrumental capaz de explicar el mundo y, eventualmente, de dominarlo: de dicho proceso también forma parte el intento de imponer un retroceso de la religión en el espacio público. No está de más recordar que en la autocomprensión de la modernidad la relación con la trascendencia no siempre se ha articulado unívocamente. Los diferentes puntos de vista han trazado distintas genealogías, ya sea centradas en la secularización de categorías teológicas como en Schmitt, o encaminadas a construir un itinerario de una legitimidad “autóctona” propia de la edad moderna, como en Blumenberg.

Sea cual sea la interpretación por la que se opte entre las numerosas que se enfrentan en el amplio debate sobre la secularización y la teología política<sup>1</sup>, en cualquier caso podemos estar de acuerdo en el hecho de que el campo de acción de la política en la modernidad toma su forma en el contexto de una relación con la religión que puede definirse como dialéctica, incluso a veces antagónica, en vez de como una sustitución armoniosa: un largo y áspero camino que conduce desde el choque entre teologías políticas hasta la emancipación de la política res-

pecto al recurso a la trascendencia. La política se caracteriza por tanto como una dimensión artificial, es decir, un ámbito donde los seres humanos pueden ejercer la capacidad de transformar, inventando unas *technai* capaces de asegurarles un control sobre el mundo.

Las breves reflexiones que expondré aquí parten de la convicción de que muchos rasgos característicos de la modernidad están atravesando una profunda transformación en lo que prefiero definir “segunda modernidad” frente a la terminología de la “posmodernidad”, de la que a menudo se abusa. Evidentemente, en la actualidad están en entredicho tanto la capacidad de perimetrar los espacios y de asegurar ese control que, en la primera modernidad, *caracterizaba* a la soberanía, como la capacidad de desactivar el potencial de generar violencia derivado de la referencia a la religión. Capacidad que se ve cristalizada teóricamente en el pensamiento hobbesiano; la medida en que se ha aplicado históricamente es algo que en cambio está aún por discutir.

## Itinerarios de la tolerancia: un breve ‘excursus’

La consolidación del Estado moderno ha puesto en funcionamiento una suerte de doble ciudadanía; un ejemplo es la reivindicación de ser “*bons huguenots et bons français*”, con la que los protestantes franceses perseguidos durante los siglos XVI y XVII intentaban asegurarse su derecho de supervivencia. En otras palabras, el proceso de perimetrar territorio al que hemos aludido había promovido

la formación de identidades políticamente definidas, lo que permitía a los habitantes de dichos espacios verse a sí mismos primero como súbditos y después como ciudadanos de aquel cuerpo político específico, de un Estado bien definido, además de —o incluso antes que— como miembros de la *oikumene* cristiana. Por otra parte, no hay que olvidar que la consolidación del Estado absoluto significó también conformidad religiosa impuesta por la fuerza: *une foi, une loi, un roi*, o bien *no bishops no king*

La lucha por la libertad religiosa contra la alianza del trono y del altar abrió camino a los derechos, tanto civiles como políticos. El largo recorrido que va de la elaboración de la “tolerancia” como método de gestión de la diversidad religiosa hasta la consolidación de la libertad de conciencia es, sin embargo, más intrincado de lo que pueda parecer a simple vista. Los itinerarios hacia la afirmación de la tolerancia en la modernidad son variados: o mejor dicho, el itinerario de la evolución de la tolerancia hasta la libertad religiosa puede reconstruirse a partir de diferentes puntos de vista, y asumir de acuerdo con ellos caracteres específicos<sup>2</sup>.

● En primer lugar, el término tolerancia significa originalmente la condición de tener que soportar una situación normalmente ingrata: el Edicto de Nantes es un excelente ejemplo

de esa primera acepción de “tolerancia”. Se tolera la presencia de cuerpos extraños desde el punto de vista religioso porque no se puede prescindir de ello, en nombre del bien superior de la paz; se trata por tanto de una decisión que se basa en consideraciones exclusivamente políticas, y que no aspira a poner en juego consideraciones morales.

● Pero se origina un segundo modelo más complejo a partir de la herencia teológica de inspiración erasmiana, para la que existe un núcleo común a todos los cristianos, mientras que las contiendas se producen a menudo sobre cuestiones no esenciales. Ese modelo contempla una realineación de todos los cristianos según una especie de mínimo denominador común, estableciendo un acuerdo sobre puntos esenciales; ésta es la base teológico-filosófica a la que apelan los *politiques* franceses, Michel de l’Hôpital en primer lugar. Esa herencia erasmiana tendrá después un papel no secundario en el desarrollo del concepto republicano de la religión civil, también debido a que a lo largo de los siglos XVII y XVIII enlaza con la tendencia a identificar un núcleo “desmitificado” del cristianismo con unas verdades éticas que en última instancia puedan referirse a la razón. Ese itinerario da lugar a dos soluciones políticas distintas: por un lado, los *adifora*\* pueden dejarse en manos del legislador porque en el fondo no ponen en juego la con-

<sup>1</sup> V. una excelente síntesis en Scattola, 2007

<sup>2</sup> Sobre ello v. un tratamiento más por extenso en D. Belliti, R. Ragionieri, eds., *Democrazia e Fondamentalismo*, ETS, Pisa, 2006

\* Cuestiones no esenciales para alcanzar la salvación (*N. d.T.*).

ciencia de nadie (el autor de referencia en este caso es Grocio). O bien el soberano, concebido también como cuerpo del pueblo, puede con todo derecho demandar la adhesión, pública y visible, a un “mínimo denominador común” –la religión civil– y luego dejar lo demás a la libertad de conciencia individual, como en la solución roussoniana.

● Hay un tercer itinerario de la tolerancia, mejor dicho, de la libertad de conciencia propiamente entendida, que puede esbozarse tomando como referencia el nombre de Pierre Bayle. Se trata de un itinerario de carácter esencialmente filosófico que ha acabado interactuando, con resultados diversos, con las soluciones políticas contemporáneas a él. En la base de la reivindicación de la libertad de conciencia no hay un intento de reducir la fe a la razón; al contrario, hay una conciencia de la irreductibilidad de la experiencia de la fe a criterios “racionales” y en última instancia de la incognoscibilidad de la verdad religiosa. En la obra de Bayle, la conciencia individual reivindica el derecho a “errar” –jugando con el doble sentido de equivocarse y de vagar– y se opone a cualquier tentativa de vincular entre sí ortodoxia y voluntad. No obstante, Bayle retoma y articula en terreno político un planteamiento hobbesiano, donde sería inútil buscar una defensa de los derechos de las confesiones minoritarias. Parece, pues, que el autor de los *Pensées sur la Comète* llega a negar la expresión comunitaria de ese derecho a la

búsqueda que reivindica para lo más íntimo de la conciencia individual. El itinerario filosófico puede considerarse concluido con Kant, y con su afirmación de la libertad de conciencia contrapuesta al inevitable paternalismo de la tolerancia.

Mayor atención hay que dedicar a la solución lockeana, que indudablemente enlaza con el primer itinerario, que ya hemos definido como eminentemente “político”. Normalmente, respecto al autor de la *Carta sobre la tolerancia* se suele subrayar su tendencia a relegar la religión al ámbito de la esfera privada. Pero se pueden percibir otros matices, ya que en Locke se evidencia la articulación de esa tridimensionalidad que apuntábamos como rasgo característico en la morfología de la modernidad. Las iglesias se conciben como asociaciones libres que se interponen entre la franja de la privacidad y la franja intermedia de la socialidad, a condición naturalmente de renunciar a reivindicaciones de supremacía respecto a las demás iglesias. De esta concepción, las sectas weberianas serán la vanguardia extrema.

Una vez mencionados aunque sólo sean algunos de los momentos más significativos de la relación entre religiosidad y formas y espacios políticos, no podemos no tener en cuenta lo importante que ha sido la experiencia de la diversidad religiosa precisamente para el nacimiento del espacio público mismo, como pone en evidencia Weber, y aún antes, y desde otra perspectiva, Tocqueville. A continuación de ese largo camino

histórico, las confesiones religiosas se vieron formando parte no tanto y no sólo de la esfera privada, sino sobre todo de la zona de la socialidad –y aquí obviamente podría abrirse un *excursus* sobre los avatares aún más complejos del concepto de sociedad civil<sup>3</sup>. En cualquier caso, el punto importante es que dicho proceso de adaptación de los grupos religiosos a una presencia en el espacio público siempre se ha producido a la sombra de las murallas perimetrales del Estado territorial-nacional. Precisamente ese actor fundamental de la modernidad ha podido llevar a cabo otro proceso fundamental; el Estado moderno se ha “abierto”, desarrollándose como Estado de derecho, y gracias a esa apertura ha hecho cristalizar en forma de derechos los procesos comunicacionales que tenían lugar en la sociedad civil. El espacio público entendido como ideal normativo es la arena donde se discute conforme a razón, mejor dicho, donde se hace uso de la razón pública; pero desde el punto de vista de la experiencia histórica de Occidente también ha sido el campo abierto donde distintas visiones del mundo, *bon gré ou mal gré*, han aprendido a estar unas junto a otras. En una primera fase, obligadas a aceptar la convivencia por el *mortall god*, representado por el Estado, que las mantiene *in awe*, pero sobre todo porque el sistema de derechos consolidado gradualmente en el transcurso de la democratización de los

<sup>3</sup> A ese respecto, permítaseme remitirme a mi *La società civile post nazionale*, Meltemi, Roma, 2006

Estados ha instituido la forma del espacio social como espacio de libre discusión.

Por tanto, el recorrido de la relación religión-política en el Occidente moderno debe ser interpretado también en unos términos que no se limiten a la pura y simple privatización, sino que incluyan la articulación entre lo privado, la sociedad, y la esfera político-institucional.

### Vida doméstica en las democracias liberales

Es un lugar común recordar que, en contra de las previsiones, la religión no ha quedado relegada a lo privado, sino que va avanzando en el espacio público: una situación que se ve resumida tanto por la fórmula de la *Revanche de Dieu*, de Gilles Kepel (Kepel, 2003), como por el diagnóstico de una sociedad post-secular propuesto por Klaus Eder. Sin embargo, la mayor visibilidad y “agresividad” de las religiones en el espacio público debería, creo yo, considerarse problemática, por lo menos en lo que se refiere al ámbito de las confesiones cristianas. No está claro, de hecho, que una mayor presencia, pública y sobre todo mediática, de actores que provienen del mundo “religioso” *latu sensu* se corresponda efectivamente con un aumento de la “religiosidad”.

Sea como fuere, son muchos los problemas que emergen en la vida doméstica de las democracias liberales. Por lo que respecta al contexto de las democracias liberales occidentales, o aún más específicamente, europeas, se puede decir que el *acuerdo de caballeros* entre las confesiones y el espacio político

que el continente europeo supo poner en pie en la primera modernidad —a costa de muchas guerras y de mucha sangre— se muestra insuficiente. Se están deteriorando los términos que tradicionalmente habían regulado la relación entre la esfera de la religiosidad y la esfera propia-mente “política”.

Los flujos migratorios característicos de un mundo globalizado han introducido entre nuestras murallas —sobre todo las europeas— hombres y mujeres procedentes de territorios histórica, cultural y sobre todo religiosamente distantes, con los que en cualquier caso es necesario renegociar el acuerdo. Pero no se trata sólo de un impacto “externo”. También las confesiones que habían participado y contribuido al compromiso occidental están cambiando de hecho los términos de su participación en la vida pública. En algunas de sus expresiones, y sobre todo en Italia, la Iglesia Católica Romana se nos presenta no tanto como testigo de un *kerygma*\* profético sino más bien como garante de la interpretación de una ley de naturaleza universal, racionalizable, y por tanto no discutible, y por ello portadora de un mensaje ético comprensible no únicamente por revelación sino también simplemente por razón. Por otro lado, la creciente influencia de los fundamentalistas genéricamente *evangelicals* en Estados Unidos —y no sólo allí— es bien conocida, y refleja la crisis profunda, si no directamente el fracaso, del alma del protestantismo estadounidense más cercana a las corrientes teológicas del siglo xx, sobre todo barthianas. Precisamente del barthismo surgió por primera vez la distinción entre fe y religión, desarrollo del corazón vivo de la teología reformada que subraya el abismo infranqueable entre palabra de dios y palabra humana. Las confesiones tradicionales —metodistas, presbiterianos—

que habían constituido uno de los sectores de la sociedad civil estadounidense más abiertos a las luchas de justicia ceden terreno a una espiritualidad agresiva y convertida en espectáculo. Igualmente, en las iglesias cristianas originadas en las misiones en África y en Asia, la implantación de teologías auténticamente poscoloniales se ve obligada a combatir palmo a palmo contra la invasión del telecristianismo o de fundamentalismos de diversos tipos. Y, *a juego* con estos fenómenos, hay una crisis del movimiento ecuménico, que había promovido una reflexión teológica absolutamente histórica de replanteamiento del legado de las misiones, y de elaboración crítica de la relación entre religiones y culturas. Paradójicamente, cuanto más nos adentramos en la *era global*, más asistimos a un recrudecimiento de confesionalismo —particularmente evidente en el terreno de la ortodoxia— y de afirmación de identidades confesionales particularistas.

Se ha mencionado que la modernidad occidental ha puesto en marcha dispositivos identitarios capaces de desactivar el potencial de conflictividad de la relación con la trascendencia, entendida como fuente de identidad y de lealtad de grupo, es decir esa doble ciudadanía —*civitas dei* y *civitas hominis*, *bons huguenots* et *bons français*— que apuntábamos más arriba. El problema que sigue abierto es si dicha doble ciudadanía es posible sólo en el caso de identidades confesionales que se remontan a la línea judeo-cristiana. Por ahora, podríamos limitarnos a dar validez a la prueba *a contrario*: también las identidades confesionales originadas precisamente en esa tradición han demostrado que por desgracia están a la par con cualquier otra en términos de intolerancia y de dogmatismo, forzados a veces hasta la violencia descarada. Sin embargo, la consolidación del “hecho” de un pluralismo no razonable ha desmascarado un límite, o puede

que también una hipocresía de fondo: la denominada neutralidad liberal ante las diferencias religiosas en realidad funciona más fácilmente, si no exclusivamente, para unos grupos que, pese a dedicarse a masacrarse recíprocamente, a fin de cuentas eran parecidos entre sí. Podríamos decir que la “tolerancia” que hoy está reservada a quienes no participan de esa demarcación histórica se parece mucho a la que se concedía a los Hugonotes en el Edicto de Nantes: se les soportaba *jusqu’ il plait à Dieu* hacer que cambiaran de idea.

Cada vez es más evidente la necesidad de replantear críticamente el neutralismo liberal en favor de una idea más rica y más compleja de ciudadanía. Ya no se nos puede pedir que seamos ciudadanos “a pesar de” lo que somos; tenemos que poder ser ciudadanos por lo que somos. Eso implica medirnos con el paradigma del reconocimiento, como ha expuesto Galeotti en su reflexión sobre el tema “Toleration as Recognition” (Galeotti, 2004). El término “reconocimiento” tiene una gran riqueza de implicaciones. La exigencia de reconocimiento expresa una necesidad profunda de ser “visto”, de dejar de ser transparente. El espacio público es también un espacio donde uno quiere brillar, mostrarse, afirmarse, como nos enseña Arendt. Sin embargo, en el paradigma del reconocimiento también sigue siendo importante el elemento de la conflictividad. El reconocimiento es efectivamente, como demuestra Honneth, una gramática moral y un paradigma de creación y de percepción de la identidad; pero a pesar de ello mantiene un fuerte carácter de relación dialéctica, que en el terreno político se traduce en luchas encaminadas a la obtención de dere-

chos<sup>4</sup>. Por ello, las dinámicas de reconocimiento que se producen en el espacio público implican la disposición, para quien demanda reconocimiento, a hacer pasar sus propias razones y su deseo mismo de afirmaciones de identidad por la criba de las razones de los demás.

A menudo se sostiene que la política contemporánea es cada vez menos legible en términos de conflictos de intereses y cada vez más en términos de luchas identitarias. Sin embargo, la cuestión parece más compleja y de unas características tales que permiten poner parcialmente en discusión lo que ya parece una verdad evidente en sí misma. Efectivamente, el conflicto de clase sigue existiendo, pero se expresa en términos huidizos, y sobre todo se articula en torno a procesos económicos que impiden la formación de sujetos y de identidades colectivas cohesionadas. Así, la clase decae como terreno de formación de la identidad, que tiende a formarse más bien en torno a la religión o a la *etnicidad*, o, aún más frecuentemente, a una mezcla explosiva de las dos. Eso supone una sobrecarga de tareas para el espacio público, dada la diferencia de peso específico entre los dos tipos de conflicto —de interés e identitario— y sobre todo por el desnivel existente entre unas determinaciones de la identidad fundadas en cualquier caso en el recurso a la trascendencia. Amartya Sen sugiere el divorcio entre la religión y la cultura como mecanismo capaz de desactivar muchos de los denominados “conflictos identitarios” o “choques de civilizaciones” (Sen, 2006). Pese a su indudable relevancia, el análisis de Sen no consigue resolver de una vez por todas la cuestión de si es efectivamente posible un diálogo a fondo sobre la dimensión de la identidad, o si subsiste un núcleo duro, siempre impermeable a procesos de diálogo; aún más impermeable en caso de que la identidad se construya desde una perspectiva religiosa.

Algunas voces —me refiero en

\* Pregón de la buena nueva (*N. d. T.*)

<sup>4</sup> En ese sentido es fundamental el debate entre Honneth y Fraser: v. *Ridistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2007

primer lugar a Adam Seligman, cuyo trabajo ha sido retomado en Italia por sagaces intérpretes como Rosati y Bortolini— sostienen que nuestras democracias liberales son fundamentalmente hipócritas en sus profesiones de pluralismo, y que exigen a sus ciudadanos que se uniformicen en la que definen como “personalidad posprotestante”, desde el momento que sólo ese tipo de personalidad es capaz de cumplir el esfuerzo de automutilación exigido a los ciudadanos religiosos para poder participar plenamente en la *polis* (Seligman, 2000). Habermas plantea un problema análogo, observando que a los ciudadanos con una orientación religiosa se les exige una especie de sobreprecio para vivir en las democracias liberales (Habermas, 2006). La afirmación de Seligman es digna de seria consideración, pero no puede evitar suscitar también alguna duda. En primer lugar, deberíamos preguntarnos a *qué* posprotestantismo nos referimos, es decir si a la teología liberal o al *barthismo*\*. En el segundo caso habría mucho que objetar a Seligman.

Y además, ¿tan seguros estamos de que el *yo* moderno sea verdaderamente capaz de ejercer autonomía y de someterse a las exigencias de la razón pública? La primera modernidad no es al fin y al cabo tan unilineal, y esconde dentro de ella muchos fantasmas. Pensemos en la constante nostalgia de la modernidad por la sombra cálida de la comunidad, o también en el uso distorsionado del mito. Se trata por tanto de mutaciones genéticas de la modernidad misma, que, más que omnívora como decía Agnes Heller, es autocaníbal. La modernidad puede no concebirse exclusivamente en términos de neutralización del valor, o bien en términos de una sociedad plasmada sólo por procesos de individualización. Sobre todo, podría merecer la pe-

na referirnos a la recomendación inicial de no entender la modernidad como el resultado de una teología política —y en el caso de Seligman no sería la teología política de la soberanía de Schmitt, sino más bien una secularización de la teología, típicamente reformada, de la Alianza\*\*— sino como producto del conflicto entre varias teologías políticas. Pero ésa sería una reflexión que sobrepasa de largo el horizonte de estas pocas consideraciones, que en cambio tienen que plantearse el problema de cuáles son las respuestas alternativas.

Seligman tiene una: la personalidad heterónoma, que reconoce lo “otro” distinto de sí mismo y gracias a ello adquiere una conciencia del límite, una capacidad de relacionarse con la “autoridad” y una capacidad de establecer vínculos sociales dotados de sentido. Esa propuesta, por interesante que resulte, parece aducible sólo en el marco de un debate ético-teológico, y no directamente político. Como tampoco podemos dar por descontado que los habitantes de nuestras democracias posean todas las características definidas como “posprotestantes”, ni tampoco se puede dar por descontado un tipo de personalidad comunitariamente integrada como la auspiciada por Seligman. La cuestión es conseguir que puedan convivir de forma decente —y de una forma posiblemente capaz de desarrollar perspectivas dotadas de sentido— personalidades autónomas y personalidades heterónomas de distintos signos.

Galeotti ha señalado las muchas ambigüedades del *soi disant* neutralismo liberal: en efecto, nuestras democracias liberales llevan entretreídas dentro de sí, por su pasado, por su historia, referencias a muchos valores. Provocativamente, podría discutirse la afirmación de Böckenforde, esto es que el Estado liberal no puede sostenerse so-

bre sus propios presupuestos, haciendo una propuesta fuerte, es decir, elegir uno de esos valores: la autonomía personal, pero entendido sin embargo de manera reflexiva, es decir que incluya la posibilidad de su propio abandono.

Es necesario mantener separado el nivel de la reflexión sobre los derechos del nivel de la gestión concreta y necesariamente prudencial de las esferas públicas. Al nivel de los modelos normativos no se puede abdicar de la necesidad de mantener en funcionamiento un sistema de derechos que concedan a cualquier persona la posibilidad de percibirse como autónoma; y sobre todo de ser reconocida como tal por los demás ciudadanos, si es su deseo. Quisiera subrayar que *posibilidad de percibirse* no significa “ser”, significa reconocerse recíprocamente “como *si*”. Incluso la crítica feminista ha demostrado desde hace décadas que se puede, o mejor dicho que se debe, pensar en una subjetividad distinta de la del individuo, por así decirlo, kantiano. Sin embargo, el armazón de los derechos que permite a cada individuo considerarse capaz de autonomía personal no resulta útil sólo para las personalidades posprotestantes. Dicho sistema de derechos es la única garantía para la existencia de un espacio público donde también los ciudadanos y las ciudadanas que quieran conformar sus vidas según valores diferentes puedan vivir en ella con dignidad y participar en dinámicas de reconocimiento.

### Qué espacio público

Ya aprendimos con Rawls que en el espacio público no se hace exclusivamente uso de la razón pública, sino también de otras formas de comunicación pública, como por ejemplo declaraciones y manifiestos; el problema, sin embargo, es bastante más profundo. Está claro que el cambio de las condiciones impone un replanteamiento de nuestras esferas públicas, donde no sólo se producirán conversa-

ciones en cuestiones de justicia, sino sobre todo en cuestiones de identidades y valores: es más, para ser exactos, imponen que imaginemos un espacio público donde cada vez más se enfrentan las *doctrines*: al mismo tiempo tenemos que registrar también dificultades crecientes en el proceso de organización de la voluntad pública, precisamente debido a esa sobrecarga de complejidad dictada por las nuevas agendas.

En este caso tenemos que tomarnos verdaderamente en serio el problema de la “personalidad posprotestante”, planteado por Seligman y por sus interlocutores italianos. No está claro cuántas y cuáles identidades religiosas están dispuestas a concebirse como participantes en una sociedad civil (entendida en un sentido ampliamente habermasiano) o si hay que considerarlas más bien como sujetos que actúan en una sociedad civil entendida no en sentido normativo sino más bien como espacio de socialidad conflictiva, terreno de encuentro o mejor de choque de identidades contrapuestas (tal y como parece ser la sociedad civil global en la actualidad).

Por eso resulta extremadamente interesante la propuesta elaborada por Giacomo Marra-mao de unas esferas públicas que sean no sólo argumentativas sino también narrativas. Eso implica ante todo volver a analizar el nacimiento del “espacio público” occidental (Marra-mao, 2005). Lo narrativo indudablemente es una perspectiva importante con la que se puede integrar el paradigma del reconocimiento. No obstante, también lo narrativo —la referencia es obviamente a Ricoeur— es de por sí un paradigma extremadamente complejo, que para ser puesto en práctica requiere que se respeten algunas condiciones. En primer lugar, emprender una “narración” presupone por parte del que narra el deseo de hacerse entender por quien escucha, es decir, por el otro: lo que implica necesariamente reorganizar la

\* Corriente teológica derivada del trabajo del teólogo protestante Karl Barth (*N. d T.*).

\*\* Covenant Theology (*N. d T.*).

propia vivencia como una historia que tenga sentido para el oyente. En el paradigma de lo narrativo se manifiestan también implicaciones importantes para la identidad: quien narra descubre algo nuevo acerca de sí mismo, pero ello a su vez presupone una actitud de disposición a la reflexión. Se trata de una operación que en sí misma tiene una implicación para la praxis: es decir, implica optar por darse a conocer y de ser comprendido, y por tanto optar por llegar a un acuerdo con el oyente. Significa “rendir cuentas”: comprometerse con una narración de uno mismo no implica por tanto solamente vincular la memoria con la identidad, sino también la asunción de responsabilidades respecto al pasado, que por otra parte es la condición necesaria para poder prometer, y por consiguiente para abrirse al futuro y al cambio. Bajo ese aspecto la propuesta de identidades narrativas de Ricoeur concuerda con la de Eder cuando sostiene que “la sociedad moderna requiere una distancia reflexiva de esas memorias, un método de relación racional con ellas, que en conjunto debe asegurar cada vez más su propia racionalidad. Ésa es la obra de la discusión discursiva, cuya forma social hay que buscarla en los espacios institucionalizados de la comunicación pública”. (Eder, 2006).

En segundo lugar, narrar ayuda a explicar: pero no por ello automáticamente a compartir. Se impone la necesidad de pensar qué significa crear espacios públicos capaces de sostener luchas por el reconocimiento, que estén en condiciones de transformar las conversaciones públicas, ya sean narrativas, argumentativas o simbólicas, en comunicaciones políticas y por tanto en última instancia en derechos. Klaus Eder propone un “test de secularización”, que debería consistir en verificar si una identidad particularmente impregnada de *Lebenswelt*\* “por

lo menos no rompe los vínculos civiles con otras identidades en particular. Se puede poner en práctica esta fórmula y decir que este test de secularización—genuinamente moderno—no sólo verifica que no se hayan roto los vínculos civiles, sino que también sirve para hacer que esos vínculos puedan ser reconstruidos continuamente. Entonces los *Lebenswelt* no sólo están civilizados y domesticados, sino que están estructuralmente vinculados al proceso de esa verificación racional (...). Los *Lebenswelt* culturalmente impregnados están asociados al horizonte trascendental así como a la comprensión compartida colectivamente del *Lebenswelt* propio<sup>5</sup>. Por tanto, *Lebenswelt* y cultura pública deberían implicarse recíprocamente en un proceso de ósmosis.

Para poner en marcha una verdadera *toleration as recognition* es necesaria una infraestructura de derechos que sin embargo no se limite a la defensa de las libertades negativas y a la “tolerancia”. Hace falta mucho más. Hace falta una enseñanza pública que desempeñe la indispensable función de laboratorio para el desarrollo de una cultura cívica y de asunción de la diferencia, y no un puro y simple sistema de bonificaciones a los colegios privados; hace falta una política de apoyo a las ciudades; hace falta una atención sanitaria sensible a las diferencias; hacen falta medios de comunicación no colonizados. En una palabra, hacen falta derechos, y sobre todo derechos sociales. El problema es quién puede dar todo eso. El estado territorial, gracias a sus mecanismos de representación democrática ha estado en condiciones de asegurar una transformación de las dinámicas de reconocimiento en derechos, sobre todo en su versión de estado social.

### Esferas opacas

La segunda modernidad no ma-

<sup>5</sup> Eder afirma además que la conexión entre comprensión compartida y horizonte trascendental es lo que “hace” la religión. En ese sentido la religión es considerada sobre todo en términos de memoria colectiva: esta cuestión merecería una discusión aparte.

nifiesta sólo la muy estudiada, descrita y analizada “crisis del Estado”, sino una crisis más generalizada de las formas políticas, que podría describirse en términos de “venganza de la sociedad”. También las transformaciones del espacio público—y por tanto también el transformado papel de la “religión”—tienen que ser descifradas desde la perspectiva del cambio de las relaciones, o mejor dicho del equilibrio de la triangulación entre privado/intimo, poder/government y la zona gris que por brevedad denominaremos “social”, aun teniendo en cuenta lo ambiguo que puede ser esa terminología. Esta última área está ganando terreno en perjuicio de lo político. En la escena política “global” se abren paso a codazos asuntos políticos y no políticos, o políticos durante un tiempo limitado. En particular el actor político que había caracterizado más que ningún otro la era moderna, el Estado, ya no tiene pretensiones de supremacía, sino que desempeña básicamente un papel arbitral. El espacio público está pues ocupado en medida creciente, aparte de por sujetos diversos, por “estilos” y *modus operandi* transformados por el mercado, o por el espectáculo, o por la ritualidad religiosa. Es más, la religión hecha espectáculo ya se ha convertido en *magna pars* de la mediatización y de la virtualización del espacio público global.

El espacio público cambia porque cambian la agenda de la política, sus objetivos y sus campos de acción; se debe y se puede adoptar decisiones sobre cuestiones últimas como el cuerpo, la conciencia, la muerte, la vida. Es de sobra conocido que esa ampliación del ámbito de competencias desplaza, o mejor dicho desbarajusta, las fronteras del campo de lo político, haciéndolo vulnerable a las “correrías” de la ética, y por consiguiente a menudo impregnándolo de referencias a valores no siempre conciliables de forma discursiva, como son los valores derivados de creencias reli-

giosas. El gradual deslizamiento hacia una auténtica bio-política (Bazzicalupo, 2006) parece la imagen especular y distorsionada de la vieja, y amada, consigna feminista “lo personal es político”; deslizamiento al que están paradójicamente sujetos precisamente aquellos proyectos políticos que pretenden promover los valores de autonomía de la persona mediante estrategias que contemplen los derechos no sólo como libertades negativas sino en términos de capacitaciones, de funcionamiento, en última instancia de derechos sociales. Cuanto más se intenta promover las condiciones para el desarrollo de la autonomía personal, tanto mayor riesgo se corre de ir dando bandazos hacia una pastoral democrática, en la medida que inevitablemente se ponen en juego ideas de una vida buena.

Bajo este punto de vista, parece perfilarse un camino muy distante de los procesos de despolitización y neutralización propios del diagnóstico de Schmitt; sin embargo es difícil concluir que nos encontramos ante un proceso de re-politización. Más allá de las provocaciones, no podemos no reconocer que esa ampliación de la lista de los objetivos de la política hace que las esferas públicas estén cada vez más sobrecargadas: los que pagan el sobreprecio no son por tanto sólo los ciudadanos con orientación religiosa, sino también los/las ciudadanos/as no religiosos/as, que se ven en la situación de tener que hacer cuentas con lenguajes y narrativas ajenos a ellos/as.

La segunda modernidad se presenta con una morfología distinta de los grandes diagnósticos tanto de Schmitt como de Weber. Aunque puede que no dé lugar a las mismas respuestas, por lo menos es importante plantearse la cuestión de cuáles son actualmente las grandes formas de neutralización. Pero sobre todo, en la segunda modernidad no asistimos al inexorable cierre en sí misma de la jaula de acero de la burocracia, resultado

\* Mundo de vida (*N. d. T.*).

de una legitimación y de una legalización forzadas al máximo. Por el contrario, la dimensión política parece diluirse cada vez más en una condición ambigua. No es la frialdad del acero burocrático, sino la inconsistencia y la opacidad del modelo de *governance* las que entorpecen los movimientos de nuestras *politiques* (D'Andrea, 2006). Si la decisión entendida también como separación y escisión es un momento característico de todo lo que puede definirse como político, ¿qué podemos decir en una situación donde la decisión es cada vez más invisible, imposible de rastrear? Y sobre todo, ¿cómo podemos seguir considerándonos sujetos autónomos en un contexto donde es difícil establecer si nuestras *politiques* democráticas tienen verdadera capacidad de control sobre su propio destino? La pregunta realmente esencial consiste pues en comprender “para qué sirven”, más allá de sus problemas domésticos, esas mismas democracias a cuya mutación asistimos hoy, o dicho en términos más correctos, consiste en comprender cuál es su espacio efectivo de acción. La cuestión de la relación religión-espacio público enlaza con una reflexión más amplia sobre el sentido de la política y sobre la crisis que atraviesa, paradójicamente, en el momento mismo en que ve ampliarse sin precedentes su potencial campo de acción. Una crisis que afecta a la política entendida tanto como “agenda”, la lista de cosas por hacer –en otras palabras, el campo de acción que puede definirse como político– como una “forma” de actuar en particular.

Podemos por tanto adelantar la tesis de que en la raíz de una *revanche de Dieu* cada vez más evidente tanto en la vida doméstica de las democracias liberales como en el horizonte de la política antiguamente internacional y ahora global hay una división del trabajo entre *governance* y esferas públicas que se ha visto desequilibrada por el desmoronamiento de las mura-

llas perimetrales a las que aludíamos anteriormente<sup>6</sup>. A una *governance* opaca y huidiza se contraponen unas esferas públicas que en el contexto de los Estados territoriales están en cambio cada vez más saturadas de cuestiones de valor. Pero ello no depende sencillamente de la muy debatida y acaso poco comprendida “crisis del Estado”. De la reflexión weberiana aprendemos que la acción política de la modernidad, que se da, por así decirlo, “en ausencia de Dios”, tiene que plasmarse en lo posible, autolimitándose a un horizonte definido por la ética de la responsabilidad y abandonando la tentación de refugiarse en una ética de la convicción. En ese esfuerzo justamente calificado de “heroico” el político –digamos ahora, por extensión, la persona que actuaba políticamente– tenía en cualquier caso a su disposición algunos instrumentos, aportados en primer lugar por la ciencia. La posibilidad de un conocimiento científico prometía el dominio sobre la naturaleza, o por lo menos ofrecía razones para esperararlo. Tras la batalla por la verdad entre la ciencia y la fe, la posibilidad de descifrar el mundo en términos no ya de organismo sino en términos de máquina, implicaba, desde el punto de vista político, la posibilidad de pensar que teníamos en las manos un instrumental capaz de reparar, transformar y dominar el mundo.

La razón occidental, lo aprendimos con la escuela de Frankfurt, ya se desintegró en el transcurso de la primera modernidad; hoy vivimos unos tiempos que sólo el optimismo de Haraway puede describir míticamente bajo el signo del *cyborg*,

<sup>6</sup> Es importante recordar también el fracaso, o por lo menos las evidentes dificultades, de la exploración más allá de las fronteras europeas del modelo de estado territorial nacional. Del fracaso de ese experimento de transplante han nacido monstruos, los “fundamentalismos” de diverso signo, no distintos de lo moderno sino sus frutos venenosos (Tibi, 1997).

pero que más apropiadamente podría describirse como un tiempo de golem (Haraway, 1991). La condición de reflexividad significa que hay que considerar el efecto bumerán de la acción humana, hasta el extremo de contemplar la autodestrucción dentro del *rango* de las posibilidades no precisamente remotas. La consolidación de los riesgos mundiales, a menudo caracterizados por la irreversibilidad y la inercia, pone en discusión gran parte de nuestro modo de entender la política. El mundo –quizás nunca del todo despojado de su magia– es incontrolable, en cualquier caso. Quisiera destacar esa especie de traición a la ciencia y a la “técnica” como un problema fundamental, mejor dicho, como la segunda tesis, pero la más importante, que hay tras esta reflexión sobre el futuro de los espacios públicos en la era de la globalización. El cortocircuito de la racionalidad, el dudar hasta de uno mismo, que es el signo más dramático de nuestra condición de reflexividad, se resiente de la incapacidad de la política para producir diseños soteriológicos, a un nivel mucho más profundo que el ejemplificado en el eslogan del fin de las ideologías y de las grandes narraciones.

Todo ello abre interrogantes de hondo calado también en lo referente a la cuestión no sólo de la especificidad de la acción política, sino también de la búsqueda de sentido. El político weberiano, bajo un cielo carente de Dios, encontraba en la ética de la responsabilidad un horizonte de sentido a su propia acción: en su soledad, el agente político tenía que hacer lo que debía de todas formas, también porque podía. La ética de la responsabilidad weberiana –son cosas tan conocidas que resultan obvias– está profundamente ligada a la noción de la acción política orientada a la conquista del poder. Repitiendo siempre cosas que corren el riesgo de ser obvias, por muy lejos que esté el vínculo entre política y poder

CLAVES  
DE RAZÓN PRÁCTICA

www.claves.progresa.es  
claves@progresa.es

dirección internet  
correo electrónico

indicado por Weber de ser el único disponible en la experiencia política moderna —la referencia a Arendt es inmediata— sin embargo, para llevar a cabo esa reflexión es suficiente partir de la consideración descontada de que la acción política se define en relación con nociones de “poder”.

Para conocer el destino del espacio público hoy en día también es necesario reflexionar precisamente sobre el poder, que se presenta cada vez menos “político”, cada vez menos weberiano o hobbesiano y cada vez más *soft*, difuso, “social”. No se trata ni de *Macht* ni de *Herrschaft*, o por lo menos se trata de un *Macht* muy particular. En el horizonte de un mundo globalizado se configura un poder cuya peor amenaza es que te deja en paz: el poder típico de la endeblez de la *governance* (Beck, 2005). Un excelente ejemplo, para volver a lo más cercano, es por otra parte la Unión Europea, que rehuye los instrumentos típicos del poder estatal, en particular del monopolio de la violencia, para ejercer un poder *soft*, cuya peor amenaza es precisamente la exclusión (Zielonka, 2006).

Por difícil que resulte, por lo menos es posible entrever de todas formas alguna perspectiva en el plano institucional-normativo: formas políticas posnacionales capaces de asegurar la transformación de los discursos y de los debates públicos en derechos. No obstante, sigue estando abierta de forma dramática la cuestión de cuáles son, por así decirlo, las reservas “antropológicas”, cuáles son los sujetos colectivos, y más aún, los modelos de subjetividad incluso individuales, capaces de dar sustancia a las formas políticas posnacionales. Habermas ha mantenido repetidamente la necesidad de una alianza entre fe y razón para salvar la democracia, allí donde la cultura del “sentido común” ya no basta para responder a los retos a que nos enfrentamos. Tras esa propuesta está la preocupación de que la

razón occidental se pierda en un proceso de autocanibalismo, resultado en última instancia de la dialéctica de la Ilustración. Indudablemente no basta con una confianza ingenua en la razón; las tragedias del siglo breve\* son demasiadas como para poder seguir pensando que la razón es suficiente. En cambio, resulta más seguro considerar una razón “temporal”, consciente de sus propios límites, que no pretende ser ni omnipresente y omnipotente: eso, sin embargo, no significa abdicar de la capacidad de la razón para que pueda guiar nuestras conversaciones políticas.

La alianza entre razón y religiones, o mejor dicho, la alianza entre distintos tipos de argumentación es necesaria: pero es mejor dejar a un lado la tentación de un neotomismo reconciliador de Dios, la razón y el mundo. Hay otras reservas de las que podemos surtirnos, en el marco de la experiencia misma de la religión, pero sobre todo en la historia del largo camino de la tolerancia y de la libertad de conciencia a la que aludíamos en las páginas anteriores. Más útil que la búsqueda de una armonía entre razón y naturaleza es en cambio el sentido del distanciamiento, la costumbre del misterio entendido como práctica del límite, una subjetividad frágil y sin embargo responsable que no conciba su lugar en el mundo sólo en términos de dominio. A los que vivimos en nuestras democracias occidentales nos queda en cualquier caso la tarea de seguir trabajando en una ética de la responsabilidad que responda a los desafíos de nuestra condición de reflexividad. No sólo porque nos hace falta —como nos recuerda el reciente trabajo de Elena Pulcini (Pulcini, 2005)— un replanteamiento de la ética del cuidado, o una ética del miedo. Sino sobre todo por-

que sabemos que tendremos que afrontar conflictos gravísimos: ¿El cuidado del mundo es compatible con soluciones justas respecto a toda la humanidad y a los más diversos contextos? Será la conciencia de que todos estamos rodeando el borde de un abismo, y no la búsqueda de una trascendencia común, lo que nos permitirá responder a tan dramáticas preguntas. ■

### Bibliografía

BAZZICALUPO, L., *Il Governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma, 2006.

BECK, U., *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002 [*Poder y contrapoder en la era global: la nueva economía política mundial*, Ediciones Paidós Ibérica, 2004].

D'ANDREA, D., *L'Incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma, 2006.

EDER, K., *La religione liberata*, www.eurozine.com/articles/article\_2006-07-07.

GALEOTTI, A. E., *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, 2002.

HABERMAS, J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005 [*Entre naturalismo y religión*, Ediciones Paidós Ibérica, 2006].

HARAWAY, D., “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century,” en *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* New York, Routledge, 1991 [*Manifiesto para cyborgs*, Episteme, 1995].

HONNETH, A., FRASER, N., *Redistribution or Recognition, A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London, 2003 [*¿Redistribución o reconocimiento?*, Ediciones Morata, 2006].

KELSEN, H., *Foundations of democracy*, “Ethics”, LXVI (1855-1856) n. 1, II Parte

KEPEL, G., *La revanche de Dieu: Chrétiens, Juifs et Musulmans à la conquête du monde*, Éd. du Seuil, Paris, 2003 [*La revanche de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Alianza Editorial, 2005].

MARRAMAO, G., *Il mondo e l'occidente oggi. Il problema di una sfera pubblica globale*, www.sipf.it/cantiere, 2005.

PULCINI, E., *L'io globale, crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, en www.sipf.it/articoli, 2005

RICOEUR, P., *Temps et Recit*, Éditions du Seuil, Paris, 1983-1985 [*Tiempo y narración*, Ediciones Cristiandad, 1987].

SCATTOLA, M., *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007

SELIGMAN, A., *The Wager of Modernity*, Princeton University Press, 2000.

SEN, A., *Identity and violence. The Illusions of Destiny*, W. Norton and company, New York-London, 2006 [*Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Katz Barpal Editores, 2007].

ZIELONKA, J., *Europe as Empire: the Nature of the enlarged European Union*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2006.

Traducción de Alejandro Pradera

[La versión italiana de este ensayo será publicada en el libro titulado *Religione e politica nella società postsecolare* [*Religión y política en la sociedad postsecular*], Alessandro Ferrara, ed., Roma, Meltemi, 2008].

\* Así define el historiador Eric J. Hobsbawm el periodo 1914-1991 en su libro *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Editorial Crítica 2004 (N. d. T.)

**Debora Spini** es profesora de Filosofía política en la Universidad de Florencia.