

LA RELIGIÓN: ENTRE LA PROMESA Y LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Por **Carla Wainszok**

No hay lenguaje sin la dimensión preformativa de la promesa; en el momento en que abro la boca ya estoy en la promesa. Incluso cuando digo que no creo en la verdad o algo así, en el momento en que abro la boca hay un créame en funcionamiento. Jacques Derrida

No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión aún más difícil (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce. Clifford Geertz

I. Introducción

En este trabajo, intento recorrer el pensamiento de Jürgen Habermas en torno a la religión, es decir, las ideas de un autor que transitó de la filosofía de la conciencia a la filosofía de la acción comunicativa y fue acompañado a través de esa marcha por dos teóricos fundamentales de la sociología de la religión: Emile Durkheim y Max Weber. Pero, no deseo efectuar dicho recorrido de cualquier manera. Por el contrario, pretendo llevarlo a cabo relacionándome a lo largo del camino con el saber decir y con el saber hacer; apropiándome de las categorías de ese autor, en lugar de limitarme a repetirlas; recurriendo a pensadores y a textos que, en un comienzo, pueden resultar impensados; y, en definitiva, efectuando nuevas lecturas y nuevas reflexiones con el propósito de interpretar el fenómeno religioso que se da en San Cayetano, una famosa iglesia en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina, donde anualmente se congregan miles de devotos del santo. Efectuada esta aclaración, conviene comenzar con José Mardones. Tal autor sostiene en un principio que Habermas acepta que la religión lleva consigo "contenidos semánticos inspiradores que resultan irrenunciables", constituye un "transmisor de esperanza para los individuos", no puede ser sustituida ni eliminada por la filosofía y transita en la actualidad por los "caminos de la ética comunicativa"(1); y, después, trae a colación que el filósofo alemán no realiza más que referencias ocasionales y dispersas sobre el fenómeno religioso, antes de la publicación de la Teoría de la Acción Comunicativa (2). La alusión a esas referencias dispersas trasluce la idea de una evolución socio-religiosa y, por lo tanto, contiene resonancias intertextuales que se vinculan a una línea de pensamiento que habla de pueblos con historia y pueblos sin historia.

Sintetizando el discurso de los evolucionistas, es posible distinguir una ley evolutiva que contiene tres estadios o momentos: el de las sociedades arcaicas, el de las civilizaciones primitivas y el de las civilizaciones desarrolladas. El primero de dichos estadios o momentos corresponde a las sociedades que exhiben un predominio de las imágenes míticas del mundo y una presencia de lo sagrado en la totalidad de lo social. El segundo, por su parte, señala la aparición del politeísmo y, en consecuencia, el surgimiento de un conjunto de dioses arbitrarios con formas humanas que son adorados por medio de un culto que adopta las formas de la súplica y el sacrificio. Por último, el tercero está dominado por el monoteísmo y plantea, por primera vez, una pretensión de validez general o universal. En cambio, para Habermas, a esta evolución debe agregarse el estadio de la modernidad: estadio que presenta una depuración de los elementos paganos y precristianos, agudiza las tendencias universalistas y las estructuras del yo individualizado por obra del protestantismo, propicia el principio de la tolerancia y la libre confesionalidad a raíz de las divisiones que se da entre las iglesias, y contempla la aparición de teologías que atemperan el dualismo tradicional y, asimismo, de tendencias teológicas que interpretan el mensaje de salvación de un modo mundano y convierten a Dios en el nombre de una estructura comunicativa. (3)

De acuerdo a este autor, la filosofía crítica constituye la heredera universal de la religión y, además, de dos conceptos fundamentales: el de redención y el de salvación. Así, la "liberación y la reconciliación que siempre se habían interpretado en términos religiosos pueden asumir un interés político y utópico"(4). Tal filosofía rechaza las pretensiones de fundamentación última y de totalidad, al afirmar que la ilustración nos libera del "dogmatismo de una creencia apoyada en la autoridad de la tradición que vincula la comprensión de sí misma del mundo al contenido"(5); e intenta apropiarse de los contenidos utópicos, es decir, de los excedentes utópicos que encierra la tradición religiosa, de acuerdo a la opinión de Ernst Bloch. No obstante, reserva a la religión una función adscrita a la promesa de sentido: el consuelo de las contingencias más inquietantes y la posibilidad de hacer que las mismas resulten soportables cuando no pueden ser eliminadas como tales, ya que la "la complejidad creciente ha engendrado una masa de nuevas contingencias sin que haya aumentado en igual medida la capacidad para dominarlas"(6). Esta función negativa de la religión constituye, finalmente, un "capital cultural" que "nutre la integración social", y encierra un "potencial de posibilidades de aprendizaje y de experiencia explosivo" que es "fundamental para la administración de las sociedades humanas"(7).

II. Del principio esperanza a la contracción de Dios

Habermas dice a propósito de la obra de Gershom Scholem que sólo las sociedades modernas que "logren introducir en las esferas de lo profano los contenidos esenciales de la tradición religiosa" pueden salvar la "sustancia de lo

humano"(8); y declara en una entrevista que un motivo místico judío, la contracción de Dios, tuvo tanta importancia para él que lo estimuló intelectualmente. Esa idea, desarrollada por el cabalista Isaac Luria, es conocida como la teoría de tsimsum o contracción, y afirma que la existencia del universo fue posible como consecuencia del repliegue de Dios porque éste, al ser "originariamente todo", se contrajo sobre sí mismo con el fin de crear los espacios para sus criaturas (9). A raíz de dicha concepción, Dios se autolimita para dejar un sitio a lo creado y, por ende, lo divino abre un espacio en su ser. Tal acontecimiento, según las palabras de Habermas, explica la "creación a partir de la nada" por medio de la "imagen dialéctica de un Dios" que se contrae, engendra en sí un "abismo" y libera el "espacio que han de ocupar las criaturas"(10). En el mismo sentido, para Scholem, el primer acto de Dios fue hacia adentro y consistió en una autodelimitación de sí mismo hacia sí mismo. "Mediante esta contracción inicial surge (como Jacob Bohme diría coincidiendo en un punto particular con la mística de Luria) una naturaleza en Dios, un punto de conexión entre la obstinación y la yoidad" (11). Evidentemente, dentro de esta línea de pensamiento, el Dios creador es el Dios que se retira y vuelve a sí. Su presencia es la creación y su otro yo, la humanidad.

Con el fin de la Reconquista y la expulsión de los judíos de España, vuelve a interpretarse la obra mística de Luria. Y ese exilio es entendido como el exilio que Dios emprende antes de la creación entera. "Ya Luria presentó la contracción inicial como un destierro que Dios tuvo que imponerse a sí mismo para poner en marcha el proceso de la creación. Ahora este tenso drama del devenir divino se convierte en el alentador modelo de la historia terrenal" (12). En este punto, según Habermas, la "transformación dialéctica del mesianismo en ilustración" es lo que despierta la fascinación de Scholem porque las "energías utópicas liberadas por el mesianismo herético" se desvían durante la Revolución Francesa hacia "objetivos políticos de carácter inmanente". Dicha idea es construida por el filósofo alemán a partir del análisis que Scholem realiza de Jacob Frank y el frakismo. Respecto de este último, conviene recordar que Moses Dobrunska, uno de sus miembros, se convierte en católico cuando Thomas Von Schonfeld se erige en representante de la ilustración josefina, funda una orden masónica, se transforma en jacobino tras el estallido de la Revolución Francesa (13) y, finalmente, es guillotinado en abril de 1794, junto a Danton, con el nombre de Junius Frey.(14)

III. Religión y teoría de la acción comunicativa

Habermas recurre a la religión para tratar el proceso de racionalización que se da en la sociedad moderna según el pensamiento de Max Weber, para entender la racionalización del mundo de la vida de acuerdo a la interpretación de la lingüistización de lo sacro perteneciente a Mead y a Durkheim, y para comprender la ética comunicativa como forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad (15). Los dos primeros puntos exigen una relectura de Parsons ya que este pensador resalta la confluencia de la teoría social durkheimiana y la teoría social weberiana y, por lo tanto, afirma que los autores de esas teorías comparten una búsqueda: la búsqueda de elementos integrativos que no sean económicos en medio de una situación de crisis. Dicho pensador distingue tres elementos básicos en una acción social: el actor, la situación y las orientaciones. Desde su punto de vista, el actor no sólo posee un status y desempeña un rol (aspectos que lo vinculan con la colectividad), también orienta su acción en una situación que está conformada por objetos sociales (otros actores), físicos (objetos del medio ambiente), y culturales (elementos simbólicos). Esta acción, a su vez, puede ser analizada según sus orientaciones motivacionales (que indican que la acción siempre está dirigida a un fin que nace de la voluntad del actor), y de valor (que demuestran que la acción siempre está sujeta a normas y a criterios selectivos que son internalizados por el actor).

Con relación a esto, Durkheim percibe que el individuo no dispone de una libertad absoluta para tomar sus decisiones morales porque está constreñido a aceptar las orientaciones comunes de la sociedad. Y, por ende, concluye que las reglas morales constriñen la conducta por la autoridad moral y que la efectividad de esa autoridad resulta inexplicable, si no se supone que las pautas de valor son internalizadas como parte de la personalidad(16). Parsons, por su lado, establece una distinción entre la norma (patrón que define la conducta deseable para una unidad o una clase de unidades), y el valor (patrón normativo que define la conducta deseable para un sistema que es considerado con relación a su ambiente). Así, los valores son las pautas normativas que definen, en términos universales, la orientación deseada para un sistema cuando es considerado como un todo. Y las normas resultan legitimadas y controladas por aquellos. Cada sociedad presenta un "cuerpo de reglas normativas de la acción". Y dichas reglas constituyen la encarnación de los "valores comunes últimos" (17). Durkheim, desde su perspectiva, sostiene que la adhesión a las normas institucionales no proviene del temor a las sanciones, sino de la existencia de una obligación. Y Parsons, desde la suya, resalta que los "elementos de valor" se manifiestan de "forma simbólica" dentro de la concepción del castigo (18). En este punto, la teoría de la acción explica el orden relacionándolo con un sistema común de normas y valores; destaca que la acción social debe ser comprendida como el resultado de la interpenetración que se da entre los medios, los fines racionales y una limitación normativa; menciona que Weber entrelaza los elementos de interés y de legitimidad; y enuncia que el último de dichos elementos corresponde directamente a la "obligación moral de Durkheim" y no aparece por primera vez, con la "forma de un fin último" que se presenta en una "cadena medio-fin concreta", sino que lo hace como la "propiedad de un orden", es decir, como un "sistema de normas" que orientan las "acciones concretas"(19).

Para Durkheim, la sociedad es un conjunto de órganos y funciones y, además, un lugar que, a raíz de su capacidad de creación e innovación, posibilita la generación de la vida moral y "puede hacer sentir su influencia" cuando constituye "un acto" o, con más exactitud, cuando los "individuos que la componen están reunidos y actúan en

común"(20). Por otra parte, la religión, según este autor, es algo que se manifiesta por medio de las creencias (representaciones), y los ritos (modos de acción determinados) (21). Estos modos de acción permiten a Parsons establecer una relación entre el pensamiento de Durkheim y su propia teoría ya que el ritual es la "expresión en la acción"(22). Dos géneros opuestos representan a los ritos y a las creencias: el de lo sagrado y el de lo profano. Y las cosas que pertenecen al primero de esos géneros se distinguen claramente porque no son tratadas por los hombres de un "modo utilitario", ni son utilizadas normalmente "como medios" para alcanzar los "fines" a los que se "adaptan", en "virtud de sus propiedades intrínsecas". Por el contrario, las mismas aparecen situadas fuera de estas "cosas profanas". De acuerdo a Durkheim, la "actividad profana por excelencia es la actividad económica", la "actitud del cálculo de la utilidad es la antítesis del respeto hacia los objetos sagrados"(23), y la diferencia entre lo profano y lo sagrado puede ser advertida en las actividades diarias. Así, en los días ordinarios, las "preocupaciones utilitarias e individuales" ocupan los espíritus; cada uno atiende "su tarea personal"; la mayoría de la gente trata de "satisfacer las exigencias de la vida material"; y el "móvil principal de la actividad económica" es el "interés privado". En cambio, en los días feriados, esas preocupaciones "esencialmente profanas" son "excluidas de los períodos sagrados" y lo que ocupa el pensamiento son las "creencias comunes", las "tradiciones comunes", los "recuerdos de los grandes antepasados" y el "ideal colectivo" que encarnan, es decir, las "cosas sociales".(24)

La religión supone la presencia de una colectividad que se reúne para conmemorar sus actos, aspecto que para el sociólogo alsaciano está presente en una ceremonia cristiana y en una comunidad de ciudadanos que recuerda algún acontecimiento nacional. Por ello, toda religión, siguiendo al sociólogo citado, pertenece a una "comunidad moral" y, recíprocamente, toda comunidad es una "unidad religiosa". Pero, no es conveniente referirse a "esta comunidad moral" como a "una iglesia" y, en consecuencia, resulta apropiado acudir a Max Weber y reservar el "término Iglesia para un aspecto asociativo de la organización comunitaria" que tiene "fines religiosos"(25). La "actitud de respeto por lo sagrado" es idéntica a la "actitud de respeto por la autoridad moral"(26). Y la religión puede engendrar lo esencial de la sociedad porque esta última es el alma de la religión y las fuerzas religiosas son fuerzas morales. Nisbet dice que ningún "sociólogo anterior o posterior a Weber igualó a éste en la magnitud y diversidad de su interés por la religión" y que sus "análisis de las diversas estructuras sociales de la religión con las instituciones sociales y económicas y del papel de la religión en el cambio social no han sido todavía superados"(27). Al respecto, su categoría de carisma puede ser rastreada en Economía y Sociedad, Sociología de la religión y Ensayos sobre sociología de la religión. En la última de estas obras, el autor desarrolla los inicios del judaísmo antiguo y del cristianismo a partir de las figuras del juez, el sacerdote, el sumo sacerdote y el profeta, un "portador personal de carisma" que "anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino"(28). El concepto en cuestión, concepto que surge en el campo de la sociología de la religión, permite a Weber desarrollar las categorías de dominación y legitimidad ("aplicación o encarnación institucional del carisma") (29). Con relación a esto, la figura del juez Samuel es significativa porque también presenta los rasgos de un profeta. (30)

El tipo de dominación carismática trasluce la existencia de una personalidad que es considerada en "posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas" (31), y de un punto de contacto con la economía porque "la rutinización del carisma" se identifica "con el proceso de adaptación a las condiciones de la economía" como una "fuerza de lo cotidiano" que opera continuamente (32). Tal aspecto nos permite volver a vincular los pensamientos de Durkheim y Weber, pensamientos que establecen una oposición entre lo sacro y lo utilitario, y entre el carisma y lo puramente económico, algo que explica que los discípulos, los creyentes y los prosélitos se hallen unidos al líder por un compromiso más que por un empleo o un servicio. Aquí, la actitud activa de los hombres hacia los aspectos no empíricos del universo de Durkheim, reaparece en los intereses religiosos de Weber (33). Y, en resumen, dos puntos estratégicos se destacan en los análisis socio-religiosos de ambos autores: la distinción que existe entre los motivos morales y los motivos no morales de una acción en relación con las normas, y la distinción que existe entre la calidad de las normas como tales (legitimidad, autoridad moral), y el elemento más amplio que es manifestado por éstas (carisma; sacralidad) (34).

Según Habermas, la situación de la modernidad con relación a la religión es una "comprensión descentrada del mundo". Ahora, ya no existe una visión única de éste y dicha visión ya no es de carácter religioso como la que predominó en las sociedades tradicionales (35). En la etapa postmetafísica, la filosofía también pierde sus pretensiones de verdad totalizante y objetivista y, por ese motivo, renuncia a la función de sustituir a las religiones. La "razón comunicativa no se escenifica" en una "teoría devenida estética" o en un "negativo incoloro de las religiones que impartían consuelo", no proclama la "desesperanza del mundo dejado de Dios", ni osa "infundir esperanzas"(36). El lenguaje religioso lleva consigo contenidos semánticos inspiradores. Y a partir de tales contenidos, puede afirmarse que no hay diferencia entre el judaísmo y el helenismo, o entre Israel y Atenas, porque "la historia de la filosofía no es solamente la del platonismo sino también la de la protesta frente a él mismo"(37).

IV. Levinas y Dussel: ¿diálogos posibles?

Para Levinas, el "*decir original*" es anterior a los "*signos verbales que conjuga*", a los "*sistemas lingüísticos*" y a las "*cosquillas semánticas*"; consiste en el "*prólogo de las lenguas*"; representa la "*proximidad de uno a otro*"; constituye el "*compromiso del acercamiento*" y teje una "*intriga de responsabilidad*" (38). Esa relación con el prójimo, resonancia intertextual de la relación yo-tú de Buber, se "*cumple incontestablemente en el Decir*" e implica una "*responsabilidad para con este prójimo*", que no ha sido contratada "*dentro del campo que abarca la memoria humana*" y se encuentra

a merced de la libertad y el destino del otro (39). Tal Decir no separa la paciencia y el dolor. Y, por esta causa, es una señal en el rostro del otro. Al respecto, Dussel recuerda a Habermas y a Apel el olvido de los sujetos concretos que tienen rostros deformados por la miseria.

En este punto, el primero plantea una universalidad que está basada en la igualdad de la dignidad personal. Pero, la *"intersubjetividad pública"* es, en realidad, la *"comunidad de comunicación real"* de un mundo homogeneizado por *"otra cultura"*, por *"otro sistema de valores"* y por *"otra lengua"*, en la cual el *"pobre excluido no alcanza a significar lo que la comunicación pretende"*(40). Por su lado, el segundo ve una complementariedad entre la ética discursiva y la ética de la liberación ya que ambas participan del giro lingüístico, aunque difieran con relación al lugar de la constitución del sujeto moral. Esto se debe a que la ética discursiva acentúa los presupuestos del discurso (razón comunicativa), y la ética de la liberación prioriza la interpelación del sufrimiento de los demás (razón anamnética). El yo sacudido por el sufrimiento del otro capta la relacionalidad diferente que está frente a él y, por esta razón, el tú es otro irreductible a mí, circunstancia en la cual el sentido ético de una *"exposición al Otro"* supone la *"intención de formar un signo"* e, incluso, la *"significancia"* de tal signo (41). Dicho conocimiento es pre-científico y, a la vez, pre-reflexivo, porque el comienzo de la argumentación está precedido por el reconocimiento que uno hace del otro como persona y no como mero objeto.

V. San Cayetano: el Otro

El fenómeno religioso aparece en el campo de las significaciones y los lenguajes comunicacionales de una colectividad, cuando la misma se ve enfrentada existencialmente al problema del límite y, en consecuencia, los actores tratan de asegurar la reproducción de la vida en esta tierra y más allá, por sobre las limitaciones que surgen de la escasez de recursos y los peligros que, desde la contingencia, amenazan la prolongación y la potenciación de esa vida. Aquí, la fe popular y tradicional constituye una estrategia simbólica de supervivencia que contribuye a la reproducción de la vida, al protegerla de los peligros que la acechan y al dotarla de un sentido extra que la revaloriza y la convierte en una fuente vivificante de dignidad para el pobre y el indigente. Lo religioso, en América, se desarrolla en el espacio familiar. Mas, no se privatiza del todo y, por ende, aparece en las prácticas históricas de grupos y clases sociales determinados, como un elemento que interviene en la reproducción del orden significativo y en la función creadora de visiones alternativas del mundo, es decir, en la generación de utopías

San Cayetano implica tres cosas: promesas, agradecimientos y ruegos; y revela dos cuestiones: lo que el sujeto de la acción colectiva pide y la forma que adopta para efectuar su pedido. En la mayoría de los casos, las peticiones son de trabajo y están dirigidas directamente al Santo. A éste, se le agradece con oraciones y, con frecuencia, también se le promete algo a cambio de su ayuda. La promesa caracteriza las relaciones humanas y sirve para asegurar que el Santo otorgue lo peticionado. Quienes se encuentran en situaciones precarias y, en particular, de extrema miseria, siempre tienen algo que agradecer al Santo. Aquí, los enunciados credógenos y las representaciones de los fieles en torno al mundo social adquieren una importancia central. Los primeros *"suponen orientar el análisis de la cuestión del creer a partir de una perspectiva que interprete a los hechos de creencia, no como estados de alma, sino como fenómenos que remiten a redes de interrelaciones enunciativas, es decir como fenómenos discursivos"*. Las segundas, por su lado, apuntan a los aspectos significantes de la actividad significativa, la forma del discurso y las características de las prácticas discursivas de los sujetos situados en la sociedad. En síntesis, las propiedades sociales provienen de la pertenencia social de los sujetos que hablan y de la finalidad de su discurso.

VI. La Iglesia

El atractivo de recurrir a Habermas para pensar a la Iglesia se relaciona con la definición del mundo subjetivo, el mundo social y el mundo objetivo y, asimismo, con la imagen de la institución eclesial que puede surgir a partir de estas definiciones. Dentro de la perspectiva del modelo eclesial de la Iglesia como una unidad comunicativa y como un sistema, ésta se constituye por medio del diálogo, como una comunidad de creyentes o, con más exactitud, como una comunidad de creyentes que se entienden y comprenden acerca de un mismo fin. Al respecto, Mardones afirma que de la *"vivencia de la comunidad como encuentro entre iguales que dialogaban"* y se entienden en una *"praxis comunicativa y solidaria"*, nace una *"comprensión de la Iglesia como una comunidad o Pueblo de Dios"* (42). La iglesia contiene mecanismos institucionales que la comunidad genera para funcionar y ejercer un control eficaz. Tal sistema, como Habermas advierte oportunamente, aparece cuando la sociedad crece y se complejiza. Sin embargo, cuando los mecanismos sistémicos que son necesarios para el funcionamiento adecuado de la comunidad se alzan sobre las cabezas de sus miembros suplantándolas o sometiéndolas, nos encontramos frente a una patología comunitaria. Para la Institución, la devoción a San Cayetano debe ser comprendida como un designio de Dios o como uno de sus misterios. Dicha interpretación se basa en una doctrina teológica verdadera y no en una *"moda eclesial impuesta por intereses materialistas"* (43). Por lo tanto, la explicación eclesial se apoya en un argumento de autoridad. La Iglesia y, en este caso, la de San Cayetano, es un ámbito que trasluce la tensión que se da entre el discurso del sacerdote y el de los fieles. Según aquel, la gente aprendió a *"cortar rutas"*, a *"golpear la puerta de los ministerios"* y a *"presionar a través de los medios"* para no necesitar hacerlo *"en la celebración de San Cayetano"* (44); y los fieles no *"vienen a reclamar"*, vienen *"a dar lo que tienen"* porque los pobres siempre *"ayudan a los pobres"*. El motivo no es *"la crisis social que vive la Argentina"*, sino la *"búsqueda de algo mucho más concreto"*, la búsqueda de *"Dios"* (45). No obstante, en la edición de *"Clarín"* que corresponde al 4 de agosto de 2000, el mismo

sacerdote declara que el pueblo "cree que tocar una imagen le va a dar fuerzas", que a la realidad "debería resolverla el Estado" y que la presencia masiva de los fieles simboliza una fuerte "actitud solidaria" porque la gente "no busca la salvación individual sino que busca la transformación social" (46).

La preocupación habermasiana en torno a la Iglesia gira en dos direcciones ya que, desde el concilio Vaticano II, aquella se halla ante una tarea interior (abrirse a la multiplicidad de culturas en las que el cristianismo católico ha arraigado), y una exterior (buscar un diálogo polémico con las religiones de origen no cristiano en lugar de aferrarse a una apología defensiva). Respecto del primer punto, la Iglesia debe sostener una mirada multicultural de sí misma. En tal sentido, su futuro "no tendrá un centro —no sólo burocrático y simbólico en Roma— sino que, de hecho, deberá tener varios centros si quiere estar arraigada verdaderamente en las diferentes culturas" (47). La iglesia, como institución policéntrica, debe "formarse una autocomprensión cristiana común que deje de coincidir con las tradiciones occidentales que han sido históricamente determinantes y que representen meramente el trasfondo sobre el cual tales tradiciones se percaten de las limitaciones y especificidades eurocéntricas" (48). Con relación al tratamiento político del multiculturalismo, esta Iglesia policéntrica aparece como "un modelo recomendable para un Estado democrático de derecho que quiera hacer justicia a las distintas formas de vida de una sociedad multicultural" en el ámbito de sus "relaciones internas", y "un modelo para una comunidad de pueblos que regula sus relaciones internacionales tomando como base el reconocimiento recíproco" en el ámbito de sus "relaciones externas". Aunque, de cerca, el asunto funciona a la inversa. Y, en consecuencia, la Iglesia policéntrica es la que "se nutre de las convicciones de la Ilustración europea y de su filosofía política".

El segundo desafío, por su lado, está conformado por el diálogo interreligioso con otras religiones. Así, "la iglesia policéntrica universal sigue siendo en las sociedades modernas una comunidad de interpretación entre otras" que articulan "su concepción de la salvación", es decir, "su visión de lo que es una vida no fracasada", y que, además, polemizan entre sí "sobre la interpretación más convincente de la justicia, la solidaridad y la liberación de la miseria y la humillación". La disputa dialógica que aparece entre las imágenes religiosas y metafísicas del mundo carece de una concepción común del bien y, por ende, debe ser dirimida con la conciencia reflexiva de que todos los implicados se mueven en el mismo universo discursivo y se respetan mutuamente como participantes cooperativos que se encuentran en la búsqueda de la verdad ético-existencial. Por ello, es necesario "una cultura del reconocimiento" cuyos principios fundamentales provengan del "mundo secularizado del universalismo propio", tanto de la "moral como del derecho racional". En dicha cuestión, el "espíritu filosófico de la Ilustración política es el que proporciona a la teología los conceptos" con los que ésta puede explicar el "sentido de su marcha hacia una Iglesia policéntrica", ya que la "filosofía política que presta tales servicios lleva grabada la idea de la Alianza no menos profundamente que la idea de polis".

VII. Acerca de la polis y la construcción de identidades

Con relación al diálogo posible entre las distintas culturas, Habermas declara que los europeos tienen que buscar un "entendimiento intercultural entre el mundo del Islam y el Occidente judeo-cristiano". A lo largo del camino que empieza con las *Cartas Persas* de Montesquieu, pasa por la *Historia de la Filosofía* de Hegel y llega hasta el *Manifiesto del Partido Comunista*, es posible advertir grandes prejuicios en torno a Oriente: esa parte del mundo que no tiene filosofía, que va a ser superada por Occidente y que permite a Sarmiento, el padre del aula, comparar a nuestros gauchos con los bárbaros que, al no tener una filosofía, van a ser vencidos por la civilización capitalista. El entramado de los conceptos modernos que convergen en la idea de una razón que es comunicativa y que, a la vez, está situada históricamente, muestra una correspondencia con la "infiltración del pensamiento genuinamente judío y cristiano en la metafísica griega". La tensión "entre el espíritu de Atenas y la herencia de Israel no ha tenido menos consecuencias en la filosofía que en la teología", y se manifiesta a través de una razón profana que es escéptica "frente a la causalidad mística de un acto de rememoración soteriológicamente inspirado" y que no concede ningún crédito a la "mera promesa de restitución", aspecto que no debe llevar a los filósofos a dejar "exclusivamente en manos de los teólogos la razón anamnética". Al respecto, el propio Habermas reconoce que, a excepción de Jaspers, la filosofía sólo se ha mostrado en raras ocasiones comprensiva o generosa con relación a otras religiones. Y esto impone, necesariamente, una pregunta: ¿qué interpretaciones filosóficas encubre el desplazamiento del nacimiento del judeo-cristianismo?...

Citas:

1 MARDONES, José, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 10.

2 MARDONES, Joés, op. cit., p. 19.

3 HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p. 146.

4 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 102.

5 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos filosóficos-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 46.

6 HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 142-143. en este texto, el autor cita a BERGER, Peter, *Para una sociología de la religión*.

7 HABERMAS, Jürgen, entrevista que se encuentra en MARDONES, Joés, op. cit., p. 34.

8 HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación*, p. 344.

9 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos filosóficos-teológicos*, p. 70.

10 HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 341.

11 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos filosóficos-teológicos*, p. 70.

- 12 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 71.
- 13 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos filosóficos-teológicos*, p. 74.
- 14 SCHOLEM, Gershon, *La transformación del mesianismo herético*, Judaica 3, p. 208.
- 15 MARDONES, Joés, op. cit., p. 41.
- 16 PARSONS, T., *El superego y la teoría de los sistemas sociales*, en *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Amorrortu, 1970, p. 12.
- 17 PARSONS, T., *La Estructura de la acción social*, Guadarrama, 1968, Vol. I, p. 501.
- 18 PARSONS, T., op. cit., p. 403.
- 19 PARSONS, T., op. cit., p. 797.
- 20 DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, 1991, p. 430.
- 21 DURKHEIM, E., op. cit., p. 40.
- 22 PARSONS, T., *La estructura de la acción social*, Vol. I, p. 534.
- 23 PARSONS, T., op. cit., p. 510.
- 24 DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 358.
- 25 PARSONS, T., *La estructura de la acción social*, Vol. I, p. 537.
- 26 PARSONS, T., *El desarrollo teórico de la sociología de la religión*, en *Sociología de la religión y la moral*, p. 22.
- 27 NISBET, R., *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, 1996, Vol. II, p. 102.
- 28 WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1998, p. 356.
- 29 PARSONS, T., *La estructura de la acción social*, Vol. II, p. 816.
- Los jueces eran caudillos que, tras ser elegidos por la voluntad divina y confirmados por el pueblo, como consecuencia de su personalidad y su prestigio, ejercían funciones gubernamentales militares y judiciales que eran vitalicias (WALLACE, Guillermo, *Diccionario Manual de las Sagradas Escrituras*, Casa Unida de Publicaciones, México, y Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1951, p. 106).
- 30 WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, p. 143.
- 31 WEBER, Max, op. cit., p. 154.
- 32 PARSONS, T., *La estructura de la acción social*, Vol. II, p. 813.
- 33 PARSONS, T., op. cit., p. 816.
- 34 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, p. 39.
- 35 HABERMAS, Jürgen, op. cit., ps. 62-63.
- 36 HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas*, p. 109.
- 37 LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de las esencias*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 48.
- 38 LEVINAS, Emmanuel, op. cit., p. 99.
- 39 DUSSEL, E., *La razón del otro*, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo Filosófico Norte Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994, p. 67.
- 40 LEVINAS, Emmanuel, op. cit., p. 101.
- 41 MARDONES, José, op. cit., p. 233.
- 42 Página de Internet de San Cayetano.
- 43 MALETTI, "Clarín", 8 de agosto de 1997.
- 44 MALETTI, op. cit.
- 45 MALETTI, "Clarín", 4 de agosto de 2000.
- 46 MARDONES, José, p. 240.
- 47 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 114.
- 48 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos*, p. 98.
- 49 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 99.
- 50 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 99.
- 51 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 100.
- 52 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 40. El subrayado es mío.
- 53 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 93.
- 54 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 94.
- 55 HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 45.