

Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas

J. Habermas y W. Connolly*

Redefining secularism in democracies profoundly pluralist

J. Habermas y W. Connolly

Ángela Niño Castro**
angelaninocastro@gmail.com

RESUMEN

El secularismo es un proceso histórico cultural característico de las modernas sociedades democráticas. El secularismo ha sido considerado desde el siglo XVII la solución pretendidamente universal para solucionar cualquier brote de conflictividad que involucre diferencias culturales y religiosas. Sin embargo, fenómenos recientes contradicen palmariamente el pretendido triunfo del secularismo. Frente a esta paradójica situación, grandes filósofos de nuestra época como J. Habermas y W. Connolly proponen formas alternativas de pensar el secularismo. Por una parte, J. Habermas plantea el *postsecularismo*; se trata de sociedades plenamente seculares en las cuales, sin embargo, las religiones deben fungir de reservas de sentido imprescindibles como fuentes de motivación para el sostenimiento de la democracia. Por su parte, W. Connolly plantea su *Politics of Becoming*; se trata de una política para el florecimiento de nuevas identidades.

Palabras clave: Secularismo, Habermas, Connolly, postsecularismo, política del convertirse en, pluralismo, democracia.

ABSTRACT

Secularism is an historical and cultural process characteristic in modern democratic societies. Secularism main feature is the conception of Church and State as two totally independent entities, allowing the public and political spheres to be thought as strictly neutral. Because of this reason, secularism has been considered since XVII century as the answer to solve any possible conflicts that have its root in cultural or religious differences. However, recent social phenomena like 11-S clearly contradict the triumph of secularism. This paradoxical situation attracted the attention of important contemporary philosophers like J. Habermas and W. Connolly, who propose a new vision of secularism. By one side J. Habermas proposes postsecularism, in which the society is completely secular and nevertheless the religion must play a major role as source of motivation that will preserve the democracy. On the other hand, W. Connolly poses the "politics of becoming" which has as ultimate purpose to create an environment that enable flourishing of new identities.

Key words: Secularism, J. Habermas, W. Connolly, postsecularism, politics of becoming, pluralism, democracy.

Fecha de recepción: 25 de octubre de 2011

Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2012

* El presente artículo de reflexión expone algunos resultados de la investigación terminada "*Hacia una nueva comprensión de la modernidad. Repensando el secularismo actual*"; desarrollada en la tesis de maestría en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

** La autora es licenciada en filosofía y letras, Universidad Santo Tomás; Magistra en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana; docente del Departamento de Humanidades, Universidad Santo Tomás; miembro del Grupo de Investigación Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina - Fray Bartolomé de Las Casas, Universidad Santo Tomás.

INTRODUCCIÓN

Secularización y secularismo son vocablos que hasta hace muy poco tiempo parecían haber conquistado en el lenguaje ordinario y en el debate académico un nicho firme y pacífico. El primero tiene como referente un complejo y multidimensional proceso histórico cultural característico, aunque no exclusivo, de las modernas sociedades democráticas occidentales. El segundo, cobija las también múltiples y conflictivas interpretaciones y teorizaciones del mencionado fenómeno. La multiplicidad y diversidad de tales elaboraciones conceptuales no ha sido óbice para la sedimentación de una especie de credo mayoritariamente aceptado, entre cuyos artículos se encuentran los siguientes: el de la separación Iglesia – Estado; el de la conformación de un espacio público en que los ciudadanos debaten y consensuadamente solventan los más graves problemas de su sociedad; en dicho espacio funge con exclusiva autoridad vinculante la razón natural; como contrapartida se abre el ámbito privado al que quedan relegadas las creencias y prácticas religiosas, lo mismo que todo lo atinente a la busca del sentido de la vida y a la fuente divina de la moral (Bhargava, 1998, pp. 493-498); el de la constitución de una esfera pública y una esfera privada nítidamente separadas gracias a la neutralidad del Estado, condición fundamental para el establecimiento de sociedades democráticas pacíficas y en constante progreso económico, científico y moral; el del progreso histórico lineal, uniforme y necesario que llevará a la extinción definitiva de la religión con todo su potencial de violencia y conflicto.

El referido credo ha traspasado el solar académico hasta convertirse en el pensar común que circula por todos los estratos de la sociedad en los que evoca una serie de polaridades aparentemente obvias e irreconciliables, entre éstas cabe destacar las siguientes: modernidad – premodernidad; razón – fe; política – religión; ciencia – creencia; racionalidad – irracionalidad; progresista – retrógrado; mayoría de edad – minoría de edad, etc. Sobra decir que el primer término de cada dupla connota valor positivo, en tanto que el segundo arrastra significación peyorativa (Calhoun, 2010, pp. 35-37). No obstante, hechos tan lamentables e inquietantes como los del 11 de septiembre y las cruentas guerras que le siguieron; el surgimiento de fundamentalismos no sólo de tipo religioso; el establecimiento de regímenes autoritarios y teocráticos disfrazados de democracias, entre otros, han puesto de presente el reto inaplazable, por una parte, de cuestionar radicalmente el anterior credo, conocido hoy como *secularismo ortodoxo*, y por otra, de llevar el debate y la reflexión a un nivel totalmente nuevo. En esta breve comunicación, en forma muy esquemática y parcial, haremos referencia a las propuestas que sobre este particular están formulando dos connotados pensadores actuales: el alemán J. Habermas y el norteamericano W. Connolly, quienes, por encima de sus grades diferencias y acaso incompatibilidades, están de acuerdo en que el acuciante problema de fondo es en nuestros días es el del sostenimiento y la profundización de las instituciones democráticas en sociedades atravesadas por un pluralismo galopante y multidimensional, en sí mismo valioso, pero potencial detonante de violentos conflictos.

1. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Por qué el secularismo, opción política y moral de occidente consagrada desde la paz de Westfalia, debe ser replanteado a la luz de las demandas de las actuales sociedades democráticas profundamente pluralistas y cuáles deben ser las condiciones para plantear un nuevo secularismo. Las anteriores cuestiones son tratadas desde el pensamiento de J. Habermas y W. Connolly.

2. ESTRATEGIA METODOLÓGICA

Análisis documental mediante una estrategia comparativa de las tesis básicas de J. Habermas y W. Connolly

3. RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

3.1 Habermas: la sociedad postsecular

A juicio del filósofo germano, los atentados del 11 de septiembre han “*hecho vibrar en lo más íntimo de la sociedad secular una cuerda religiosa*” (Habermas, 2001, p. 1); según él, el panorama de nuestras sociedades

democráticas ha cambiado radicalmente, pues se ha puesto en entredicho la incontrovertible relación entre modernidad y secularización. Desde los tiempos de la paz de Westfalia que puso término a la cruenta guerra de religiones en Europa y los posteriores procesos de diferenciación social que confinaron la religión y las comunidades de creyentes a un dominio más personal, el sendero de Occidente parecía ser el de la expansión de la secularización. Este término, acuñado principalmente por la sociología, describía un fenómeno de imparable magnitud consistente en tres grandes procesos: diferenciación, mundanización, racionalización (Tschannen, 1992, pp. 18-50). Los teóricos de la secularización se atrevieron a predecir que el futuro ineludible de las religiones era su pérdida de influencia social y política. A la par, ello significaba la completa secularización de la sociedad y del poder estatal. Sin embargo, las predicciones sobre el curso que seguiría el proceso de secularización son totalmente insostenibles ante fenómenos como los ya mencionados. ¿A caso ello significa que asistimos al fracaso de la secularización y con ésta a la muerte de una de sus más brillantes conquistas, el secularismo? Respondiendo a ello Habermas considera que el secularismo, pese a su mayor o menor grado de realización, aún representa para Occidente un ideal político de innegable valor. La necesaria separación institucional entre política y religiones ha permitido que se profese con algún grado de libertad los valores que orientan la vida individual. Así mismo, el carácter secular del Estado ha garantizado a todos los ciudadanos igualdad de derechos. El secularismo es una condición necesaria para las sociedades democráticas, pero, afirma Habermas, no es suficiente. La razón es precisamente que asistimos a un cambio de panorama social y político impulsado por la renovada vitalidad política de las religiones. Habermas denomina a este nuevo contexto como *postsecular*. El término es tanto descriptivo como normativo. Por una parte, se refiere a sociedades en las cuales en un ambiente secular las comunidades religiosas reclaman para sí un lugar activo en las controversias políticas. En su faceta normativa, el postsecularismo se refiere a un cambio en la conciencia pública que debe plantearse el enorme reto de construir una comunidad política al hilo de las demandas de inclusión de las diferentes voces espirituales y religiosas. El postsecularismo constituye una de las apuestas más importantes para los Estados democráticos que no sólo requiere que sus ciudadanos estén dispuestos a acatar las leyes, sino a verse a sí mismos como sus coautores, “*más allá de la obediencia a la ley, el reconocimiento de la constitución*” (Habermas, 2008a, p. 5). A la luz de dichas consideraciones, se pregunta Habermas, ¿qué debemos esperar los unos de los otros para dar cumplimiento a dicha sociedad *postsecular*? En primer lugar, un adecuado entendimiento de la neutralidad del Estado. En la práctica la neutralidad ha significado la secularización de la sociedad. Se necesita cambiar dicha comprensión porque el pluralismo de las sociedades democráticas constituye la caja de resonancia de las opiniones y la voluntad pública sobre los asuntos relevantes que necesitan regulación política. Por supuesto, no se trata aquí de una sociedad diversa que se desintegre en luchas por el inevitable conflicto de las visiones omnicomprendivas. Contrario a ello, el pluralismo tiene precisamente la exigencia política de la mayor inclusión en el debate público. Para ello, Habermas propone un proceso de mutuos aprendizajes entre creyentes y seculares.

La propuesta de los mutuos aprendizajes pretende que cada familia espiritual participe en la esfera pública. Ello no significa abrir las puertas del poder estatal a las razones religiosas con el consiguiente riesgo de favorecer la dominación política de las mayorías religiosas. Dicha propuesta consiste en que creyentes y seculares estén dispuestos a reconocer dos esferas, la *esfera institucional*, en la que aceptan que el Estado, que ejerce con neutralidad el poder, sólo adopta razones seculares; gracias a aquélla, los límites del diálogo y los posibles conflictos que de allí surgen, “*pueden perder su filo a través de la despolitización cuando quedan emplazados ante el trasfondo de un consenso sobre principios constitucionales presupuestos en común*” (Habermas, 2006, p.143).

Por otra parte, deben reconocer la *esfera pública* informal, lugar apropiado para la participación de los creyentes quienes pueden motivar sus decisiones políticas a partir de razones religiosas. Por supuesto, ningún cambio supondría esta diferencia de esferas si no se reconoce un puente de comunicación; se debe prever un filtro institucional que se encargue de traducir las razones religiosas a razones seculares. El trabajo de traducción supone, por un lado, que los ciudadanos religiosos deben someter sus razones al proceso de la traducción institucional; por otro, implica que los ciudadanos no creyentes emprendan una tarea cooperativa para encontrar los valiosos contenidos de verdad de las religiones. Se trata de una tarea de diálogos “*de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles*” (Habermas, 2006, p. 140).

El esfuerzo cooperativo de traducibilidad exige como condición nuevas *actitudes epistémicas* tanto de creyentes como de seculares. En efecto, sin un cambio de mentalidades, la propuesta de Habermas deja nuevamente en clara desventaja a las razones religiosas, pues aunque libres para participar en sus propios términos en la esfera pública política, las razones seculares y científicas seguirían teniendo preponderancia sobre ellas (Habermas, 2008b, pp. 4-6). En los siguientes apartados expondremos sucintamente algunos presupuestos y condiciones de los mutuos aprendizajes y, por tanto, del postsecularismo.

3.1.1 Ante el derrotismo de la razón moderna

Uno de los motivos centrales de las más recientes reflexiones de Habermas ha consistido en enfrentar el problema de fe y conocimiento con el único propósito de *“movilizar la razón moderna contra el derrotismo que acecha en su seno”* (Habermas, 2010, p. 18). Ese derrotismo, juzga el filósofo, anida en la razón teórica en parte debido a la derivación de la razón ilustrada en razón postmoderna, en parte a causa de su ingenua fe en la ciencia natural. Pero, lo que es más grave, amenaza la razón práctica, *“que desespera del poder motivante de sus buenas razones ... porque una modernización amenazada de desplomarse fuera de control tiende a contrarrestar más que a complementar su propios preceptos de moralidad de la justicia”* (Habermas, 2010, p. 18). Esas buenas razones han apuntalado las justificaciones de las ideas igualitarias y universalistas de moralidad y ley que a su vez han dado un perfil normativamente plausible a las libertades individuales y a las relaciones intersubjetivas más propias de la modernidad. No obstante, *“la decisión de comprometerse en acciones solidarias para enfrentar peligros que pueden ser evitados únicamente por el esfuerzo colectivo exige mucho más que comprensión de las buenas razones”* (Habermas, 2010, p. 19). Ante la magnitud de los retos y amenazas que enfrenta hoy la sociedad, se ve cómo la razón moderna reniega de su más propia vocación *“cuando renuncia a tener suficiente fuerza para despertar y para mantener en vela, en el espíritu de los sujetos modernos, la clara conciencia de las violaciones de la solidaridad a lo largo y ancho del mundo, la conciencia de lo que nos falta, de lo que clama al cielo”* (Habermas, 2010, p. 19).

A pesar de la aterradora gravedad de esta renuncia, aún cabe preguntarse si apelar a la fe y la religión no será acaso una mera fórmula de compromiso o una simple componenda para tratar de salir del atolladero. No lo cree así el pensador alemán, pues *“la autocompresión de la modernidad secular se halla en una peculiar relación dialéctica con la autocompresión*

teológica de las más importantes religiones mundiales, las cuales irrumpen en la modernidad como el más incómodo componente de su propio pasado” (Habermas, 2010, p. 16). Podría pensarse entonces que lo que está acá sugiriendo Habermas es, palabras más, palabras menos, que en algún momento de la historia de Occidente y por algún tipo de avatar, razón y fe se divorciaron y de lo que se trataría sería hoy de volver a unir sus dos cauces en una especie de nueva síntesis. Sin embargo, las cosas no son tan simples para nuestro filósofo, ya que

“La ciencia moderna ha forzado a la razón filosófica que ha devenido autocrítica a dejar atrás sus vínculos con las construcciones metafísicas sobre la totalidad de la naturaleza y la historia. Con este avance en la reflexión, la naturaleza y la historia han quedado como campos exclusivos de las ciencias empíricas y a la filosofía sólo le ha quedado como dominio propio el pensamiento, el lenguaje y la acción humana. De este modo la gran síntesis de fe y saber construida en la tradición que va de Agustín a Tomás de Aquino ha quedado desechada. Al tiempo que la filosofía ha asimilado críticamente la herencia griega en la forma de, si se quiere llamar así, pensamiento ‘postmetafísico’, también descarta el saber religioso judeo cristiano.” (Habermas, 2010, p. 17).

Estamos pues ante el Estado cosmovisionalmente neutral que conmina a los creyentes religiosos a conformarse a los dictados de la libertad religiosa y de la ciencia natural institucionalizada. Sin embargo, el Estado liberal no puede dar por bueno ese *modus vivendi*, y no simplemente por lo que mira a la estabilidad de tal acuerdo forzado. Para una democracia constitucional ello pende del modo de legitimidad basada en convicciones (Habermas, 2010, p. 19). Pero para alcanzar tal legitimación se requiere el apoyo de razones que puedan ser aceptadas en una sociedad pluralista tanto por los ciudadanos de distintas credos como por los seculares. Un Estado constitucional no puede limitarse a actuar neutralmente frente a visiones omnicompresivas (Habermas,

2010, p. 21), sino que debe también apoyarse en fundamentos normativos que puedan justificarse neutralmente frente a aquéllas, esto es, en términos postmetafísicos. Las religiones no pueden hacer oídos sordos a estos requerimientos normativos. Por tal razón los procesos de mutuo aprendizaje en que se involucran religiosos y seculares entran en juego. Veamos pues brevemente en qué términos plantea Habermas este posible diálogo público entre ciudadanos creyentes y seculares en el seno de nuestras sociedades pluralistas.

3.1.2 La religión en la esfera pública

Al respecto, Habermas plantea la siguiente cuestión: ¿cuál es el lugar político de la religión en el Estado y en la esfera pública - política? Su respuesta es que si bien en el marco de las instituciones del Estado liberal es una exigencia de legitimación adoptar un carácter secular, de ello no se sigue igual compromiso para los ciudadanos en su participación en el debate público y en la formación de su voluntad de convivencia. Por el contrario, considerando las mismas premisas que sustentan el Estado liberal, se entiende que los ciudadanos que profesan alguna religión sólo pueden cumplir con las expectativas normativas¹ que aquél les impone si pueden participar en la esfera pública política sin hacer el esfuerzo de desdoblar sus convicciones seculares de sus convicciones religiosas, aceptando a la vez someter sus razones religiosas a la traducción en lenguaje secular cuando éstas ingresan en la esfera institucional (Yates, 2007, pp. 884-886). Tal inclusión de la religión en la esfera pública-política, afirma Habermas, demanda de los ciudadanos seculares un compromiso cooperativo, que consiste en escuchar las razones religiosas aceptando sus pretensiones de sentido y posibles contenidos de verdad. Además de exigirles colaborar en la traducibilidad del lenguaje religioso a uno universalmente accesible. Más allá de una actitud benevolente del Estado con sus ciudadanos creyentes, existe una razón funcional² que es precisamente que las religiones representan para la constitución de la opinión y voluntad política verdaderas reservas de sentido.

Para argumentar lo anterior, Habermas inicia analizando los *principios* del Estado liberal. Éstos son dos: la *neutralización* en el ejercicio político de la dominación y la *autodeterminación democrática* de los ciudadanos. El primer principio es resultado de la “*superación de las guerras de religión y de las contiendas confesionales de la primera modernidad*” (Habermas, 2006, p. 127), dando paso a una legitimación secular del poder del Estado que hace posible la *separación entre Estado e Iglesia* y con ésta la *libertad de conciencia y de religión*. El supuesto epistémico del principio de neutralidad es la razón natural, una razón común que nos permite contar con argumentos igualmente accesibles a todos. El segundo principio, la *autolegislación democrática*, es resultado de la adopción del primer principio, pues cuando el Estado asume la neutralidad con respecto a las religiones e imágenes del mundo, los ciudadanos a pesar de su pluralismo deben otorgarle reconocimiento a la constitución que regula su convivencia, reconocimiento que no se puede imponer jurídicamente sino que está basado en razones y convicciones. A su vez este segundo principio debe su fuerza a dos componentes: inclusión de todos los participantes y el proceso deliberativo que “*justifica la presunción de resultados racionalmente aceptables*” (Habermas, 2006, p. 128). Este segundo principio impone a los ciudadanos ciertas *exigencias normativas*, a saber: solidaridad civil y la búsqueda cooperativa de un entendimiento racionalmente motivado. Al respecto, Rawls llama a estas exigencias el *deber de civilidad*, que consiste en que los ciudadanos deben explicarse recíprocamente sus posiciones y decisiones políticas, en una base de respeto mutuo; y el *deber de hacer un uso público de la razón*, el cual consiste en realizar dicha explicación o justificación por medio de razones accesibles universalmente. Son bien conocidos los reparos que han recibido estos planteamientos rawlsianos, entre aquéllos, el que no se puede reclamar a los creyentes la autocensura o desdoblamiento entre razones seculares y sus convicciones, pues el Estado no puede otorgarles la libertad de acoger cualquier religión si después les obliga a que esta elección sea incompatible con su ciudadanía. Para comprender la imposibilidad de la autocensura, nos dice Habermas, hay

¹ La participación en el debate público, voluntad democrática, uso público de la razón.

² Habermas acepta el supuesto que hemos ingresado en una cultura postsecular, en la cual no vale la actitud benevolente del Estado con los ciudadanos creyentes que se inspiraba en el prejuicio ilustrado de ver la religión como un rezago precario del pasado llamado a desaparecer. Por el contrario, los sucesos históricos están demostrando la vitalidad de las religiones incluso sus manifestaciones políticas.

que pensar también en lo que significa la fe en la vida del creyente. La fe no es adoptar una doctrina en la cual se cree, sino que tiene un significado existencial que implica la vida en su integridad; para el creyente, *“su religión no debe ser algo distinto de su existencia social y política”* (Habermas, 2006, p. 135). La segunda objeción es que el derecho de libertad religiosa debe ser más que la expresión de la indulgencia benevolente del Estado que permite la existencia de diversas manifestaciones religiosas. Al Estado liberal le interesa el pluralismo religioso, por su fuerza para articular intuiciones morales que propician la convivencia humana y por constituir, además, importantes reservas de sentido. En suma, la propuesta de Habermas reside en reconocer que el uso público de la razón no tiene que someterse a la restricción que se le impone al poder estatal de adoptar el carácter secular. Esto es posible una vez los ciudadanos religiosos y seculares reconozcan dos esferas, la *esfera institucional*, en la que aceptan que el Estado que ejerce con neutralidad el poder sólo adopta razones seculares, y la *esfera pública* informal, en donde los creyentes pueden participar y motivar sus decisiones políticas a partir de razones religiosas. Por supuesto, ningún cambio supondría esta diferencia de esferas si no se reconoce un puente de comunicación, se debe prever un filtro institucional que se encargue de traducir las razones religiosas a razones seculares. El trabajo de traducción supone, por un lado, que los ciudadanos religiosos deben someter sus razones al proceso de la traducción institucional; y por el otro, implica que los ciudadanos no creyentes emprendan una tarea cooperativa para encontrar los valiosos contenidos de verdad de las religiones; se trata de una tarea de diálogos *“de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles”* (Habermas, 2006, p. 140)

Además del esfuerzo cooperativo de traducibilidad, Habermas exige como precondition nuevas *actitudes epistémicas* tanto de creyentes como de seculares; de lo contrario, se volverían a imponer cargas asimétricas a las comunidades religiosas. En efecto, sin un cambio de mentalidades, la propuesta de Habermas condena nuevamente a una clara desventaja a las razones religiosas pues aunque libres para participar en sus propios términos en la esfera pública política, las razones seculares y científicas seguirían teniendo preponderancia sobre ellas. Entre las mencionadas actitudes epistémicas que han adquirido los creyentes para adaptarse a un creciente ambiente de secularización, Habermas señala principalmente tres: *“el pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y la consagración del derecho positivo y de la moralidad profana de la sociedad”* (Habermas, 2006, p. 144). De manera análoga, la nueva actitud epistémica que se presupone de los seculares consiste en una *autocrítica* de los límites de la razón secular, autorreflexión que conduce necesariamente a un renovado entendimiento de la modernidad. Esta autocrítica de la razón produce un equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva y que Habermas denomina pensamiento postmetafísico. El *pensamiento postmetafísico* traza límites estrictos entre fe y saber, pero se contrapone a una concepción de la razón cientificista y a la exclusión en la genealogía de la razón de las doctrinas religiosas. En efecto, el pensamiento postmetafísico renuncia a la visión ontológica de la constitución de los entes; sin con ello reducir nuestra autocomprensión de personas a un naturalismo radical que reniega de todos los enunciados relativos a la moral, a la política y la religión, sólo porque éstos no pueden ser confirmados por las ciencias naturales con sus observaciones experimentales.

Esbozadas las actitudes epistémicas necesarias para el uso público de la razón tal como lo concibe Habermas, queda claro que tanto seculares como creyentes deben acoger procesos de aprendizaje complementarios. Los creyentes sometiendo sus contenidos de fe a la traducción. Ahora bien, esta postura tiene consecuencias *ambiguas y disonantes*. La primera que menciona Habermas es que la democracia como forma de gobierno es epistémicamente exigente. La segunda muestra que la adopción de las actitudes epistémicas no puede provenir de una influencia del Estado liberal sino que tiene su origen en un campo prepolítico. La tercera apunta a preguntar si las actitudes epistémicas señaladas pueden ser adquiridas por procesos de aprendizaje. Esta suposición, como lo señala Habermas, sólo puede tener cabida en los marcos de las teorías evolutivas de la sociedad. Aun así, queda por pensar si realmente los ciudadanos tanto creyentes como seculares se pueden considerar a sí mismos cognitivamente *atrasados* como para emprender dichos procesos de aprendizaje. Si la exigencia del uso público de la razón reposa en que sea posible emprender los procesos de aprendizaje y éstos a su vez se presentan como problemáticos, *“el uso público de la razón sigue siendo un asunto esencialmente controvertido entre los propios ciudadanos”* (Habermas, 2006, p. 153). De las anteriores consecuencias no se sigue un retorno acrítico a la fe, ni la negación de los fundamentos liberales del Estado constitucional. Pero sí

se manifiesta la necesidad de repensar, en las sociedades postseculares, la relación entre fe y saber. Esto implica que los propios ciudadanos se deben capacitar para comportarse de manera autorreflexiva con respecto a sus cosmovisiones laicas y religiosas.

3.2 W. Connolly: política en sociedades profundamente pluralistas

Este académico estadounidense, desde el título mismo de su obra a la cual mayormente nos referiremos aquí, anuncia la exposición al debate público de sus personales experiencias, argumentos y propuestas que, por una parte ponen de presente su repudio de la doctrina secularista vigente por considerarla insuficiente y estrecha ante el creciente pluralismo de las sociedades democráticas modernas; por otra, alerta sobre el peligro muy real hoy que representa la creciente presencia de la religión en el debate público y la esfera política, presencia que podría conducir a la entronización de una iglesia o credo religioso en condición de centro rector de la política en que el Estado se convierte en representante de sus dictados (Connolly, 1999, p. 4).

Este pensador públicamente se declara no secularista al viejo estilo, al tiempo que se confiesa ateo de cualquier credo religioso o iglesia, cristiana o no. Desde esta postura su dictamen es que *“el secularismo necesita ser replanteado, no eliminado”* (Connolly, 1999, p. 19); vale decir, se requiere reformular radicalmente la problemática secularista mediante la exploración de aquellas concepciones socialmente sedimentadas de pensamiento, moralidad y vida pública que mejor contribuyan a forjar una adecuada respuesta ética política al pluralismo multidimensional que hoy atraviesa nuestras sociedades (Connolly, 1999, p. 4). Con el propósito de esbozar esta, según el autor, riesgosa propuesta, en lo que sigue muy someramente, en un primer paso, traeremos a colación algunas de sus reflexiones críticas sobre lo que realmente ha sido el secularismo ortodoxo: un *modus vivendi* engreído y asediado por dilemas e incertidumbres que lo están llevando a su total agotamiento. En un segundo paso, intentaremos delinear su visión política y estratégica (*politics of becoming*), que a juicio del autor resultaría apta para permitir el afloramiento de las diversidades, no sólo religiosas y cosmovisionales, sino de género, opciones sexuales, laborales, étnicas, culturales minoritarias, etc., que el secularismo vigente ha mantenido sofocadas acarreando innumerables sufrimientos a aquellas identidades aún sumergidas. Finalmente, en un tercer paso haremos alusión a la actitud fundamental de compromiso que esta política reclamaría de los ciudadanos.

3.2.1 Dilemas de un viejo *modus vivendi*

El secularismo en su expresión dominante, afirma Connolly, combina una peculiar organización del espacio público con una comprensión genérica de la manera como el discurso público y el juicio ético se desenvuelven en dicho espacio. La narrativa que los secularistas frecuentemente aducen en apoyo de este tradicional *modus vivendi* suele ser la siguiente :

“Una vez la iglesia católica se fragmentó por efecto de la reforma protestante, la autoridad pública basada en la comunión en una única fe se vio envuelta en una serie de conflictos y guerras sectarias. Tales enfrentamientos llegaron a ser terriblemente destructivos e inmanejables. La mejor esperanza que se abrió entonces de un mundo pacífico y justo fue la institución de una vida pública en la que asuntos como el sentido final de la existencia, la vida después de la muerte y las fuentes divinas de la moral fueran relegados a la vida privada. De esta manera la secularización de la vida pública fue crucial para la salvaguarda de la libertad individual, el pluralismo democrático, los derechos individuales, la razón pública y la primacía del estado. La clave de tal logro histórico fue la separación de la iglesia y el estado y la aceptación generalizada de la razón pública para la consecución de acuerdos en todos aquellos asuntos ajenos a la religión.” (Connolly, 1999, p. 20).

Pese a existir otras historias³, la antes narrada se ha convertido en la auto-representación dominante en la mayoría de los Estados occidentales. De ahí que esta narrativa haya prevalecido largamente porque nos ofrece el

³ Existen por supuesto otras historias, como la que habla de la necesidad del capital y del mercado de ampliar el rango y la meta de los intercambios comerciales; necesidad muy difícil de satisfacer en una sociedad fracturada por facciones religiosas violentamente enfrentadas. O la que cuenta cómo las disputas teológicas surgidas en el nominalismo de la baja Edad Media condujeron a la idea de un Dios diseñador del mundo pero lejano que entrega a los hombres la responsabilidad de transformar las cosas para su mutuo

cuadro de un ámbito público autosuficiente que garantiza las mencionadas conquistas (Connolly, 1999, p. 21). Como es bien sabido, el propio J. Rawls acoge esta historia dominante como puede verse en su obra *Liberalismo político*; según él, expulsando de la vida pública esas doctrinas omnicomprendivas tratamos de sobrepasar sus más profundas controversias de modo que podamos confiar en el logro de consensos traslapados estables.

Uno de los frentes de crítica al secularismo ortodoxo, preferido por Connolly, apunta a las raíces kantianas y académicas del *modus vivendi* secular. A propósito anota que muchos académicos actuales acogiendo el legado de Kant, proponen estructurar la vida pública siguiendo el tipo de organización de la vida universitaria que ellos mismos juzgan deseable. Pero aun en dicha organización, la división de la autoridad en las facultades de filosofía, teología, artes y ciencias estructura un ideal de pensamiento y discurso que resulta insuficiente para la misma universidad, tanto más para la esfera pública (Connolly, 1999, p. 20). Una de las razones de semejante insuficiencia obedece a que la división de trabajo entre la fe religiosa privatizada y el ámbito neutral del debate público deja fuera de juego una serie muy compleja de modos de persuadir, juzgar y discurrir, que no obstante siguen operando en la propia esfera pública. De ahí que una sensata reconfiguración de las maneras seculares de entender y ejercer la teoría, el pensamiento, el discurso, la subjetividad y la intersubjetividad necesitan ser armonizadas con aquellos mencionados modos de ser y proceder. Un proyecto de esta naturaleza abriría, según el autor, promisorias vías de conexión, por una parte, entre distintas vertientes religiosas, y por otra, entre creyentes religiosos y secularistas que han estado bloqueadas por la histórica separación de vida privada y actividad pública (Connolly, 1999, p. 20).

En efecto, el primer dilema del secularismo es su incapacidad de marcar una línea divisoria firme entre ámbito público y esfera privada. Tal incapacidad da oportunidades a que ciertos religiosos fanáticos convoquen a la reinstauración de un Estado teológicamente centrado (Connolly, 1999, p. 23). Al mismo tiempo ello da pábulo a los críticos de la “neutralidad de la esfera pública” para tildarla de hipocresía moral (Connolly, 1999, p. 23). Tocqueville, ya en el siglo XIX, vio certeramente cómo la democracia secular norteamericana lograba tanto éxito y solidez precisamente gracias a los valores cristianos que se habían sedimentado en sus costumbres e instituciones públicas (Connolly, 1999, p. 24).

Este carácter dilemático se hace aún más patente, según nuestro autor, si examinamos la concepción secular de la esfera pública que se ha convertido en hegemónica en el secularismo euro-americano (Connolly, 1999, p. 29). Tal examen empieza trayendo a cuento a Kant y su lucha por otorgar a la “filosofía universal” (la suya) el primado sobre la teología eclesial cristiana, lucha que se volvió imperativa para el secularismo. Resulta ejemplar el ya referido traspaso del modo de organización universitaria a la organización de la sociedad en su conjunto (Connolly, 1999, p. 30), ello con el propósito de purgar la universidad y la vida pública de los efectos nocivos del sectarismo religioso (Connolly, 1999, p. 30). Dicha purga se logra, según Kant, si se eleva la filosofía universal o “religión racional” a la posición de autoridad antes ostentada por la teología eclesial. De esta manera la propia filosofía kantiana llegó a llenar, aunque no impunemente, el vacío dejado por la autoridad eclesiástica. Para asegurar la autoridad de la filosofía sobre la teología, Kant redujo el juicio moral a la razón práctica y elevó un cristianismo genérico, que llamó “religión racional”, sobre la fe fanática. Así, el motivo de las razones convincentes de la existencia de Dios se halla precisamente en la infalibilidad de la ley (Cortina, 1981, p. 277); sólo quien piensa y actúa conforme a la ley moral admite como real todo aquello que se deriva de la eficacia de la ley. En efecto, quien espera la ayuda divina debe primero “actuar moralmente, obedeciendo la ley que nos es dada en la conciencia moral” (Kant, 1981, p. 267), sólo somos felices porque merecemos serlo. En este sentido, la fe sólo puede ser confianza en la ley moral, confianza en el éxito de la acción moral.

De esta manera ancló la hegemonía de la filosofía en una metafísica de lo suprasensible, presupuesta, según él, por cualquier agente moral (Connolly, 1999, p. 30). En ese proceso degradó los símbolos, los rituales y las artes del yo, aunque sin eliminarlos del todo. Símbolos, prácticas rituales y técnicas que actúan sobre la sensibilidad en vez de extraer el deber moral exclusivamente del mundo suprasensible como lo hace la razón práctica (Connolly, 1999, p. 31). Los secularistas posteriores extremaron aún más este efecto empobrecedor.

beneficio en un mundo desencantado. O la que considera el secularismo como la pérdida de esa conexión orgánica que sólo podía sostenerse por la general participación en una sola fe, y otras más. (Connolly, 1999, p. 21).

No obstante, en este importante esfuerzo por darle prioridad a la moralidad sobre la eclesiología, la religión racional kantiana estructuralmente comparte aún mucho con aquélla, al menos en cuatro aspectos. El primero consiste en que hace inmune a todo cuestionamiento una particular concepción de razón y autoridad moral. El segundo, en que eleva la filosofía kantiana a su más alto potencial de autoridad para zanjar todo brote de conflictividad en la vida pública y en la conducción de las personas a una posible ilustración. El tercero, en que determina que el mayor daño a la moralidad pública es el sectarismo cristiano. Y el cuarto, en que destituye la teología eclesiástica para coronar la filosofía como juez de última instancia. Con ello, de paso deslegitima otras perspectivas de la vida pública; entre ellas, las prekantianas, como el epicureísmo, el espinocismo, el humeanismo, minusvaloradas por dar prioridad a la vida sensible y a una ética del autocultivo, por encima del comando de la moralidad racional; igualmente irán a sufrir similar desprecio filosofías post-kantianas, como el nietzscheanismo, el bergsonismo, el foucaultianismo, el deleuzianismo. El secularismo neokantiano se empeñará en asegurar los mencionados cuatro efectos, sin recurrir a la metafísica de lo suprasensible. En toda esta operación queda de presente un segundo gran dilema del secularismo: a nombre de la “pureza” de la razón, se relega todo el trasfondo instintivo, emocional o “visceral” del pensamiento, el discurso y la acción que, aunque siempre operante, continúan siendo marginados de la vida pública (Connolly, 1999, p. 30).

El tercer dilema del secularismo contemporáneo consiste en que sus defensores frecuentemente repudian la dependencia de una metafísica de lo suprasensible como defensa en las luchas del sectarismo religioso en la vida pública; pero, al tiempo que invocan concepciones autoritarias del pensamiento, la razón y la moralidad que se acercan peligrosamente a la metafísica kantiana de lo suprasensible, esquivan a los defensores de una ética del cultivo de sí (Connolly, 1999, pp. 32-33). Para Connolly, y en ello hace expresa referencia a Rawls y Habermas, el costo del rechazo de toda metafísica es alto (Connolly, 1999, p. 37). Ante todo, porque estas posturas post o ametafísicas, según su sentir, dificultan a sus partidarios comprometerse con una variedad de problemas actuales, por ejemplo, la legitimidad de distintas orientaciones sexuales, la organización de los géneros, el suicidio médicamente asistido, etc. (Connolly, 1999, p. 37). La dificultad estriba en que muchos ciudadanos participantes en estas discusiones traen al debate público un conjunto de controvertidas perspectivas religiosas y metafísicas. Además, la exigencia de tomar posiciones en estos asuntos sin invocar ideas metafísicas pronto es vista por algunos como una pura fachada. Los secularistas académicos son hoy casi los únicos contrincantes que pretenden dejar en casa su bagaje metafísico; lo que les acarrea, como ya dijimos, los cargos de hipocresía moral y falsa conciencia.

En un mundo como el nuestro, caracterizado por la globalización y aceleración de los cambios en tantos órdenes de la vida, permeados por un pluralismo de múltiples dimensiones, resulta improbable poder alojarlo en una única postura postmetafísica que pretenda situarse ella misma por encima de toda controversia. (Connolly, 1999, p. 39). La propuesta de Connolly es construir un nuevo *modus vivendi* apto para que el debate público de los más acuciantes problemas planteados por sociedades caracterizadas por un pluralismo multidimensional acoja la participación de los ciudadanos sin que se les niegue llevar a las discusiones y decisiones consensuadas sus diversas y controvertidas posturas religiosas y metafísicas. Sólo de esta manera, según su parecer, sería viable la adopción por las distintas sociedades y formas de gobierno de una concepción política (*Politics of becoming*) propicia la emergencia de todas aquellas diversas identidades que hasta ahora, por las estrecheces de secularismo clásico, han tenido que llevar una existencia subterránea, fuera del alcance de los estándares de la justicia.

3.2.2 Una política propicia a la emergencia de identidades sojuzgadas

Así como la crítica anterior al secularismo vigente destacó su olvido o desconocimiento del inevitable y poderoso papel de los instintos, sentimientos y emociones en la vida pública, ahora el autor empieza centrándose en el carácter ubicuo, multicultural, desconcertante y no nítidamente categorizable del sufrimiento humano (Connolly, 1999, p. 47).

Ciertamente el secularismo ha reconocido la importancia del dolor y el imperativo ético y político de enfrentarlo. En efecto, una de sus mayores justificaciones fue precisamente evitar una de las principales causas de sufrimiento en la época moderna, como fueron las guerras de religión. Sin embargo, los pensadores secularistas creyeron

que era sencillo reconocer y categorizar plenamente el sufrimiento. Y precisamente contra esta creencia se alza la propuesta de Connolly, pues según él, es la responsable de haber dejado en la sombra una fuente inagotable de dolor, “*los casos más intensos e inmanejables de sufrimiento son de carácter político*” (Connolly, 1999, p. 51). Estos frecuentemente giran en torno a lo que llamaré “*política del convertirse en*” (*politics of becoming*) (Connolly, 1999, p.51). Esta tiene lugar cuando ciudadanos culturalmente estigmatizados y excluidos, sufriendo bajo este modo de ser negativo dentro de una matriz cultural institucionalizada, luchan por reconfigurarse mediante la modificación de la constelación cultural identitaria vigente que los oprime. En estas situaciones ni quienes sufren esta condición de ciudadano culturalmente sojuzgado ni la respuesta requerida para abrir nuevas perspectivas acogedoras son reconocidas por algunas de las partes comprometidas. Bajo estas circunstancias se requiere un movimiento político experimental y persistente a fin de abrir nuevas salidas a estos sufrimientos políticamente inducidos. Movimientos de este tipo se esfuerzan por modificar la identidad institucional que subyuga a muchos, mediante la redefinición de aquellos esquemas identitarios institucionalmente acantonados. El éxito de tales movimientos nunca está asegurado; para que lo alcancen, deben extenderse desde quienes los iniciaron, hasta implicar a todos aquellos que responden con sensibilidad a tales experimentos, aunque en ello resulte perturbado su propio sentido de identidad. La *política del convertirse en* ha venido teniendo lugar desde hace unas pocas centurias en las sociedades euro-americanas (caso de indígenas, esclavos, negros, homosexuales...) pero muchos ciudadanos que reconocen los frutos de estos empeños pretéritos, que rechazan las marcas institucionalmente inscritas en otros en el pasado, suelen olvidar cómo actúa esta política en el presente.

El pensador estadounidense concibe su propuesta como: “... *esa política paradójica por la cual nuevas identidades culturales se forman a partir de energías inesperadas y de injurias institucionalmente provocadas*” (Connolly, 1999, p. 57). En la medida en que triunfa en hacer visible una nueva identidad dentro del campo cultural, esta política igualmente cambia la figura y el contorno de las identidades ya establecidas. Puede también sembrar zozobra y angustia en aquellos ciudadanos y comunidades que sienten vulnerada su identidad por tal movimiento. Si cada identidad se estructura a través de las diferencias que ella regula, si las diferencias circulan a través y alrededor de ella, si el movimiento de algunas de esas diferencias compromete su búsqueda de presentarse ella misma como natural, trascendente o autosuficiente, entonces *la política del convertirse en*, amenaza la estabilidad y la paz de las identidades ya aseguradas. La *cuestión ética* de esta política es: de qué clase de sufrimiento responsabilizarse más en este concreto momento histórico, si del que esta política causa sobre la identidad establecida o si del que las identidades institucionalizadas imponen a los movimientos de la diferencia a fin de proteger su propia y particular estabilidad.

Connolly reconoce que su propuesta es paradójica y de éxito incierto. Una identidad cultural surge de viejas injurias y diferencias. Dado que no existe un modelo ideal al cual puedan acercarse los movimientos identitarios emergentes, en la medida en que éstos van siendo exitosos posiblemente generan resistencias por parte de aquellos grupos para quienes la estabilidad de sus identidades descansa precisamente en las injurias o marginamientos que desencadenaron tales movimientos.⁴ Por ello, el logro final de esta política rara vez puede ser claro desde sus inicios. El emerger del diferente con frecuencia arranca de sufrimientos y esperanzas incoados que no van a ser claramente definidos sino después de que la nueva identidad se ha forjado, es decir, sólo se podrán sopesar los padecimientos sufridos retrospectivamente (Connolly, 1999, p. 57). Además, aunque una identidad que hasta ahora ha sido estigmatizada logra emerger y definirse, sería exagerado afirmar que ya puede lograr su verdadera esencia. Ninguna identidad puede ser juzgada definitiva en un mundo donde las identidades se van definiendo a través de las diferencias; aunque esto vaya en contra del deseo y la necesidad muy humanos de estabilidad, así sea aproximada, no sólo en la forja de las identidades sino en las expectativas de justicia y derechos (Connolly, 1999, p. 58). Pero una *política del convertirse en* desnuda estas pretensiones socioculturales de estabilidad, de contar con estándares y procedimientos firmes y seguros, también altera hasta cierto punto la medida del sufrimiento y la responsabilidad de los otros culturalmente asegurados (Connolly, 1999, p. 57).

⁴ Puede suceder también, como lo han demostrado casos bien documentados, que una identidad que logra ser reconocida y gracias a ello traspasar el umbral de la justicia y los derechos, pretenda ella misma sustantivarse y con esa pretensión adoptar comportamientos intolerantes con algunos de sus miembros que quieran apartarse de ella.

Connolly reconoce igualmente que su propuesta requiere ciertas condiciones previas para ser viable. Una es la existencia de una cultura que sea económicamente incluyente; la otra, que dicha cultura haya alcanzado ya un cierto pluralismo (Connolly, 1999, p. 58). Sólo así podrá ya existir en los ciudadanos una cierta sensibilidad al carácter histórico y contingente de su propia constitución identitaria y este discernimiento inspirará sus respuestas a las exigencias de aquellas identidades diversas a reconstituir los modos institucionales de identificación y regulación.

Ese espíritu de responder a la emergencia de nuevas identidades no es del todo reductible a la mera obediencia a un código moral preexistente. En efecto, algunos elementos de ese código deberán ser modificados a fin de abrir los espacios de la nueva emergencia identitaria. En una cultura de pluralismo expansivo dos dimensiones interdependientes de la conciencia moral van a estar siempre en tensión: la *obligación* de cumplir las prácticas existentes de justicia y el *cultivo* de un espíritu de respuesta crítica a los movimientos de la diferencia. Un código moral es indispensable para la regulación, el juicio y la coordinación social; al mismo tiempo, ese código resulta demasiado burdo y rígido para desempeñar de modo sensible y expedito las funciones que le demanda el descubrimiento de nuevos y sorprendentes modos de sufrimiento (Connolly, 1999, p. 59). “*un ethos –asegura Connolly– de responsabilidad crítica cuando se pone en marcha navega entre aquellas dos constitutivas, interdependientes y disonantes dimensiones de la vida moral*” (Connolly, 1999, p. 59).

El espíritu de responsabilidad crítica que demanda esta concepción política tiene un aire de familia con la virtud de la tolerancia liberal. Sin embargo se distancia de ella, pues ésta, así la pensemos como tolerancia activa, es decir, como esfuerzo consciente de permitir y apoyar el florecimiento de las nuevas diferencias, da por hecho que las identidades ya institucionalmente garantizadas continuarán imperturbables. Mientras la tolerancia implica benevolencia hacia el otro diverso en medio de la estabilidad propia, la responsabilidad crítica, exige un trabajo sobre las identidades ya naturalizadas de modo que se puedan modificar efectivamente los términos de la relación. Por supuesto que esta desestabilización o desnaturalización de las identidades altera toda la constelación institucionalizada de identidades; esto es, afecta la vida familiar, la legislación matrimonial, la normatividad militar, la membresía religiosa, las prácticas impositivas, el servicio médico, la organización curricular, etc. Para ejemplo de estos cambios, póngase el caso del reconocimiento pleno de la identidad homosexual; aquí ya la identidad de la pareja heterosexual, no podrá reclamar como hasta ahora su carácter inamovible y natural.

De lo que venimos diciendo puede desprenderse la ambigua relación que esta política de la emergencia guarda con la justicia (entendida como equidad). Piénsese sólo en que como dijimos, las identidades oprimidas han permanecido bajo el umbral de los registros de la justicia; cuando florecen, retrospectivamente van haciéndose visibles sufrimientos y humillaciones, o van surgiendo demandas de nuevos derechos, para los que la justicia y aun los derechos humanos habían permanecido ciegos u obtusos (Connolly, 1999, p. 63). En este breve vistazo a la propuesta de Connolly es imposible atender a sus incisivas reflexiones sobre la justicia y sobre otros muchos temas además de la justicia, como la nación, la guerra cultural, etc. Pasaremos pues al tercero y último punto enunciado al comienzo de este apartado.

3.2.3 Hacia un nuevo espíritu de compromiso ciudadano

El sufrimiento de origen político es, como acabamos de ver, uno de los más profundos desencadenantes del dolor y del mal humano; esto lo convierte también en un problema y un reto crucial para la ética. El secularismo ortodoxo suele considerar innecesario o insensato llevar al debate público cuestiones relegadas por él al ámbito privado, como las atinentes a la moral y su relación con el mal (Connolly, 1999, p. 138). Esa reticencia delata, según nuestro autor, una de sus más nocivas estrecheces y cegueras. Como requisito indispensable para buscar el antídoto de estas cegueras es necesario ir a la fuente de ese mal político. Es por todos sabido que el pensamiento y la cultura modernos tienen como uno de sus ejes la idea de individuo, pilar natural de la sociedad, del pensamiento y la acción. En aquélla radica el imaginario de la unidad totalizadora o mismidad totalitaria, dispuesta a engullir o negar todo rastro de alteridad o diferencia, pues lo considera su principal y verdadera amenaza.

El mencionado y omnipresente imaginario campea en la teoría política moderna, gracias a pensadores de la talla de Rousseau, con su idea de voluntad general “*constante, inalterable y pura*” (Connolly, 1999, p. 141) o de

Hegel, con su concepción del Estado suprema encarnación del espíritu. Pronto este imaginario se liga con la idea de nación en que se instaura el Estado como agencia central de acción colectiva y libertad (Connolly, 1999, p. 141). Según Tocqueville, las costumbres que mantienen unidad en una nación se gestan en la imaginación y la razón individual. Esto puede verse en el elogio que en el siglo XIX el pensador francés hacía de la nación norteamericana con su democracia vigorosa, su poder judicial independiente, su moderado individualismo, su prensa libre y su separación Iglesia / Estado. Allí, según él, existe diversidad de costumbres y de creencias religiosas; no obstante, todos ven la fe desde un único punto de vista (Connolly, 1999, p. 142). A su sagacidad no se le escapa que esa unidad que nutre y da vigor a la diversidad entre los ciudadanos, engendra necesariamente violencia contra los pueblos originarios nómadas. Donde falla es en ver que la maldad política del holocausto que los euroamericanos cometieron contra las poblaciones indígenas se engendraba en buena parte en ese imaginario de la totalidad alimentado por su universalismo cristiano (Connolly, 1999, p. 142). Éste, aunque con menor virulencia también guarda vínculos con el trato discriminatorio dado aún hoy en esa nación tan pluralista a las mujeres, los negros, y los ateos (Connolly, 1999, p. 143).

Las anteriores consideraciones llevan a Connolly a preguntar, siendo así que ese imaginario de la totalidad puede presentarse en tan diversos formatos y engendrar tantas formas de violencia y sufrimiento, ¿cómo va ser posible modularlo y refrenarlo? Para dar una respuesta idónea a esta cuestión se enfoca a localizar la clave del mal político en las relaciones de identidad-diferencia; todo esto para situar una ética **de las artes del yo** y de las relaciones ciudadanas particulares en una firme cultura democrática en la que un *ethos* de compromiso político sea negociado entre ciudadanos interdependientes que honran amplia diversidad de fuentes morales (Connolly, 1999, p. 143). Para que esto sea posible se requiere, como indicaremos más adelante, una gama de virtudes políticas, entre ellas, la responsabilidad crítica, la generosidad y el respeto. Por lo pronto destaquemos algunas de las reflexiones de Connolly en torno a la identidad-diferencia.

Cada individuo simultáneamente sedimenta una particular y acaso única combinación de identidades disponibles en ese fondo institucionalizado de posibilidades identitarias; alberga diferencias que lo marcan en diversos aspectos como desviante de la norma; encarna corrientes de energía y posibilidades que exceden el fondo de identidades-diferencias que la organizan. Lo valioso del lenguaje de la identidad-diferencia está en que sirve de mediación entre los conceptos de individuo, ciudadano y Estado. Si alguien hoy en EE.UU. es, pongamos, ciudadano, indígena, mujer y católico, cada una de estas constelaciones identitarias convergen en su constitución como individuo (Connolly, 1999, p. 143). Algunos de esos rasgos que le permiten a ese sujeto ser reconocido socialmente, es posible que requieran un especial trabajo ético político que lo habilite para sacar adelante su vida sin excesivo sufrimiento (Connolly, 1999, p. 144) para sí y para otros.

No se trata propiamente de que los otros se conviertan en una real amenaza a la propia vida o a las posibilidades de realizarse. Es más bien que esas amenazas a la identidad individual son en buena medida forjadas por el propio imaginario de la totalidad cuando se siente amenazado o se ve inalcanzable. Cuando ese imaginario se sofrena, se atenúan tales amenazas y son posibles relaciones más sanas entre ciudadanos diferentes. Y es precisamente en la construcción de estas relaciones en donde resulta necesaria la virtud política de la generosidad ejercida entre ciudadanos múltiplemente diversos, pero también en su propia subjetividad de modo que se esté dispuesto cuando sea necesario a desacralizar algunos de sus propios rasgos identitarios. El carácter paradójico que recorre las relaciones identidad-diferencia consiste en que cada identidad necesita un cierto conjunto de diferencias frente al cual definirse, al tiempo que esa afirmación puede llevar a que el imaginario de la totalidad la convierta en peligro potencial (Connolly, 1999, p. 144). Ese elemento paradójico puede negociarse siempre que las partes involucradas estén dispuestas a trabajar en sí mismas para reducir o redirigir esa busca de totalidad.

¿Cómo participar, pregunta Connolly, en la eficacia y los placeres que nos otorga la identidad, sin por ello dejarse arrastrar por los males que aquéllos puede acarrear para otros o para sí? No hay asidero firme para una respuesta a este interrogante. No porque sea una cuestión abstracta, sino por la naturaleza misma de las relaciones identidad – diferencia. *“La respuesta que aquí perseguimos se sitúa en una sensibilidad trágica en la cual las ambigüedades de la identidad a la vez que alimentan los males, proporcionan recursos significativos para enfrentarlos”* (Connolly, 1999, p. 145). Nietzsche y Foucault proveen algunos de esos recursos aunque dándoles una orientación que no tienen en el pensamiento original de tales autores. La artesanía exigida en la

autocualificación aquí propuesta es modesta y experimental, y las modificaciones requeridas varían de acuerdo con rasgos distintivos que se hayan materializado en cada caso. La meta será trabajar en sí mismo con relación a las diferencias culturales mediante las cuales el yo ha adquirido su propia definición. (Connolly, 1999, p. 146). A través de ese trabajo el yo va haciéndose más abierto a asumir un compromiso responsable con las creencias, sensibilidades, prácticas de género, etnicidad, etc.; más capaz de prestar atención a nuevos y sorprendentes movimientos de política del convertirse en, sin encapsularse en determinadas maneras de juzgar que sacralizan la universalidad o naturalidad de lo que es el yo. “No se trata de un esfuerzo meramente subjetivista, más bien incluye un esfuerzo selectivo de desacralizar algunos componentes de la propia identidad” (Connolly, 1999, p. 146). Ello le permitirá a ese sujeto descubrir cuántas pretensiones de universalidad o naturalidad han estado soterradas y que no obstante imponen a otros injurias y sufrimientos injustificados.

Con un ejemplo el autor nos indica en qué puede consistir ese trabajo de auto construcción o reformulación identitaria y de las virtudes que lo acompañan. Imaginemos que usted es un creyente sincero que se encuentra ante un movimiento político a favor de aquellos que reclaman el derecho a decidir con ayuda del médico el momento de su propia muerte. Inicialmente se siente profundamente sacudido por dicho movimiento, pues concuerda plenamente con aquellos que acusan al médico de crueldad y falta de respeto a los designios de Dios o de la naturaleza. Pero una vez este impacto inicial se atenúa, empieza a tomar conciencia de los terribles sufrimientos que deben soportar algunos moribundos en un entorno médico que cuenta hoy con los recursos de la alta ciencia-tecnología. Esta toma de conciencia puede abrir en usted una puerta para explorar otras posibilidades. En este momento una parte de su subjetividad comienza a trabajar sobre la otra. Ahora usted empieza a inquietarse por los desgarramientos de la agonía de quien se acerca a la muerte, esa inquietud puede empezar a cuestionar sus creencias acerca de la divinidad o la naturaleza. ¿Cómo proceder? Cautamente. Quizá decida ver una película en que se exponga el caso de un enfermo terminal que en medio de terribles padecimientos reclama el derecho a ponerles fin mediante el suicidio. Acaso hable sobre ese problema con personas que hayan tenido seres queridos en idéntica situación. Seguidamente usted podría enfrentarse a esa amplia serie de creencias religiosas o metafísicas largo tiempo sostenidas. Todo esto podría llevarlo a apreciar más nítidamente los cambios significativos que han tenido estas creencias en la historia del pensamiento occidental. Podría interesarse por la tanatología médica actual y ver que el evento de morir puede verse desde distintos ángulos, se puede dar muerte cerebral sin que el corazón deje de latir; se puede dar la muerte cultural, aunque el organismo siga cumpliendo sus funciones, etc. Tal vez esto lo lleve a hablar sobre el derecho alegado por dicho movimiento con familiares, compañeros de trabajo, etc., y a participar en grupos que le ayuden a discutir estas ideas o fortalecer más sus creencias religiosas y metafísicas. Las TIC son una nueva cultura, son un nuevo lenguaje (Logan), son un nuevo ambiente (Mc Luhan), una nueva piel de la cultura (de Kerckhove), que cambian todas las reglas y que reinventan de cabo a rabo (Weinberger), no solo qué es aprender, sino que es vivir en un entorno en donde ya no hay escasez sino sobreabundancia de información, en donde el aprendizaje es cada vez más heterónimo, en donde el mundo escolar pierde el monopolio cognitivo, en donde los profesionales de la transmisión seriada, ven de pronto desvalorizadas sus competencias y habilidades. Todo este proceso sacude no sólo sus ideas y razonamientos sino también y acaso más, sus memorias de hechos luctuosos en la familia, sus sentimientos y emociones inconscientemente abrigados, sus instintos, esperanzas y temores, etc. Todo ello no en un proceso lineal y unívoco, sino en zigzag o en un ir y venir.

Lo importante del ejemplo es ver una forma posible de ejercer las artes del yo y de resaltar el sentido de ese ethos de compromiso con sus virtudes de respuesta crítica (no de limitarse a mirar para otro lado), de generosidad (disponibilidad a dejar valer posibles derechos de otros), respeto agónico por los otros (no simple resignación); también del trabajo micropolítico (conversación con amigos, colegas, participación en grupos) que contribuye a dar forma a un *ethos* político intersubjetivo (derecho a una muerte digna).

Es conveniente recordar que el éxito de un movimiento como éste nunca está asegurado de antemano; es posible que dé origen también a contra-movimientos agresivos e intolerantes que se autoproclamen defensores de la unidad de la nación, la fe, la cultura, etc. De todas maneras, las tensiones y la conflictividad siempre estarán presentes. Para que resulten productivas y no destructivas, se necesita la negociación entre ciudadanos multifacéticamente diversos de ese espíritu de compromiso ciudadano a que hemos venido aludiendo. Dicho

espíritu tiene sus mejores posibilidades en una democracia que sea más que una concepción política o una forma de gobierno y se convierta en una cultura viva en la que dicho espíritu y sus virtudes vayan permeando las distintas instituciones y estamentos socioculturales. Así irá siendo posible, en el pensar del autor, un secularismo alternativo adecuado a las sociedades multidimensionalmente pluralistas de hoy.

CONCLUSIONES

J. Habermas y W. Connolly diagnostican unánimemente la insuficiencia del secularismo ortodoxo, el cual ha significado simplemente un *modus vivendi* para evitar el conflicto entre las distintas posturas espirituales, religiosas y seculares. Sin embargo, ahora y hacia el futuro la democracia demanda algo más que una simple componenda personal, esto porque la legitimidad del Estado democrático depende de la práctica deliberativa común en la cual los ciudadanos forman su opinión individual; este criterio de legitimidad supone el reconocimiento de todas las voces de la sociedad, muchas de las cuales, contrario a lo anunciado por la teoría de la secularización, son profundamente religiosas. Ante esta demanda, la propuesta no es renunciar al secularismo, sino replantearlo. Para J. Habermas especialmente importante en esta tarea es la crítica a la entronizada razón secular que a pesar de sus buenas razones se ha quedado sin motivaciones morales. Para el pensador alemán la práctica democrática exige, como ninguna otra forma de gobierno, un gran componente de convicción y solidaridad, que bien puede ser aportado por las razones normativas del Estado secular, pero que también necesita con urgencia nutrirse de las poderosas intuiciones morales presentes en imágenes, narrativas y discursos que tocan la sensibilidad moral de los ciudadanos; muchas de aquellas intuiciones las aportan las religiones. Por ello, sin desdibujar la neutralidad del poder estatal, la democracia actual requiere inclusión para tejer al hilo de los distintos participantes una agenda en común y para encontrar las motivaciones morales suficientes que comprometan con cuerpo de común deliberación y una común voluntad. Este proceso de inclusión implica mutuos aprendizajes entre seculares y creyentes; de un lado, los seculares deben valorar los contenidos de verdad de las religiones y comprometerse en un esfuerzo cooperativo de traducción del lenguaje religioso. De otro lado, los creyentes deben estar dispuestos a asumir un giro reflexivo sobre su fe, estar dispuestos a aceptar la restricción institucional de la neutralidad y cooperar para traducir su lenguaje religioso a un lenguaje público.

Por su parte, W. Connolly con agudeza señala que el secularismo ortodoxo con su incapacidad para comprender apropiadamente el pluralismo, ha sido fuente inagotable de un sufrimiento de carácter político, esto es, la exclusión, depreciación o estigmatización de las identidades. Su propuesta es plantear un nuevo secularismo, pero no entendido como la simple separación entre Estado e Iglesia, sino como una postura política y moral a favor de la participación de los ciudadanos desde sus diversas y controvertidas posturas religiosas, espirituales o seculares. Sólo desde una política de la emergencia de las identidades se presenta una alternativa para superar el sufrimiento causado por la ausencia de reconocimiento.

La propuesta de Connolly, al igual que la de Habermas, reconoce el importante papel que cumple la sensibilidad moral de los ciudadanos en la construcción de un *ethos* de compromiso político. Sin las virtudes políticas de la generosidad, la responsabilidad crítica y el respeto no parece posible que seamos capaces de poner en cuestión nuestra propia identidad, sacudir nuestras razones para dar cabida a otras identidades y posturas. En este sentido, el secularismo actual, más que el irrestricto apego a la razón científica, universal y naturalista, demanda ampliar los lenguajes y las virtudes de la negociación entre las disímiles identidades y visiones de bien.

REFERENCIAS

- Bhargava, Rajeev (1998). *What is secularism for? Secularism and its Critics*. Delhi: Oxford Up.
- Calhoun, Craig (2010). *Rethinking Secularism*. *The Hedgehog Review*. *Critical Reflections on Contemporary Culture*, 3, pp. 35-37.
- Connolly, William (1999). *Why I am not Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cortina, Adela (1981). *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

- Habermas, Jürgen (2001). Faith and Knowledge. Acceptance speech as recipient of the Peace Prize. En: <http://homepage.newschool.edu/~Wilhelm/Spring2007/Faith%20and%20Knowledge.pdf>. (Visitado el 6 de abril de 2010).
- _____. (2006). Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós.
- _____. (2007). El resurgimiento de la religión ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Dianoia*. En: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2008/d60-Habermas.pdf> (Visitado el 25 de abril de 2010).
- _____. (2008a). "A post-secular society. What does that mean?" En: <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>. (Visitado el 20 de febrero de 2010).
- _____. (2008b). La voz pública de la religión. Una respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais. *Claves de razón práctica*, 180, pp. 4-6.
- _____. (2010). *An awareness of what is missing*. Cambridge: Polity Press.
- Harrington, Austin (2007). Habermas and Post Secular Society. *European Journal of social theory*, 10, pp. 543-560.
- Kant, Immanuel (1981). *La religión dentro de los límites de la razón pura*. Madrid: Alianza.
- Tschannen, Olive (1992). *Les théories de la sécularisation*. Paris: Droz.
- Yates, Melissa (2007). Rawls and Habermas on religion in the public sphere. *Philosophy Social Criticism*, 33, pp. 880-890.