

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

CENTRO DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

MAETRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES

**SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARISMO: POSIBILIDADES
EPISTÉMICAS DE LA FE EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA**

Maestrando: Gerardo Galetto

Director: Dr. Ricardo Diviani

Rosario, Noviembre de 2024

Agradecimientos

A las compañeras y compañeros de la Maestría en Estudios Culturales y al plantel docente, con quienes compartimos un camino enriquecedor de aprendizaje mutuo.

A los integrantes del equipo de la Cátedra de Librepensamiento de la Universidad Nacional del Litoral y a los miembros del CAI+D sobre Estado de Derecho y Teoría del discurso de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la UNL, con quienes debatimos muchos de los temas contenidos en esta Tesis.

Y especialmente a mi familia, amigas y amigos, por todo lo recibido de cada uno de ellos.

Resumen

La presente investigación propone el concepto de “secularización” como categoría teórica para entender algunos aspectos de la cultura contemporánea, particularmente la tensión no resuelta aún entre la modernidad y una todavía incierta y problemática “posmodernidad”. Se analiza críticamente la “concepción heredada” de la secularización, por considerarla reductiva e insuficiente para explicar la persistencia del fenómeno religioso, al que se reconoce un posible valor epistémico. Se recurre a los principales conceptos de los estudios culturales para confrontar con una mirada ortodoxa de la racionalidad occidental. Entre las distintas esferas de la acción humana, la investigación se centra en el ámbito del saber y del poder, eligiendo la cuestión del género como campo decisivo en el que se observa una vinculación entre secularización, ontología crítica y ontología de la debilidad.

Abstract

This investigation proposes the concept of “secularization” as a theoretical category to understand some aspects of contemporary culture, especially the unresolved tension between modernity and the uncertain conceptualization of “postmodernity”. The “inherited conception” of secularization is critically analysed. It is considered reductive and insufficient to explain the persistence of the religious phenomenon, which however has some epistemic value. This thesis makes use of key principles in Cultural Studies to confront the orthodox conception of Western rationality. Amid the different spheres of human action, this investigation focuses on the relationship between knowledge and power, and regards the gender trouble as a crucial field for the observation of a linkage between secularization, critical ontology and weakness ontology.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
¿Dónde estamos?	3
Qué dice la palabra “secularización”	5
¿Retorno de la religión?	9
Objetivos.....	12
Estructura de la tesis.	13
Capítulo 1- ESTUDIOS CULTURALES Y SUS POSIBILIDADES EPISTÉMICAS .	16
a) La producción del conocimiento moderno: dos tradiciones	16
b) Otras propuestas	21
c) La producción del saber en los estudios culturales: dos paradigmas.....	27
d) Una teoría materialista de la cultura	33
Capítulo 2 - TEORÍAS DE LA SECULARIZACIÓN.....	40
a) Hacia una teoría de la secularización: los emergentes y las formaciones	40
b) La “concepción heredada” de la secularización	46
b.1 – Marx y Engels	49
b.2 – Freud.....	54
c) El nihilismo nietzscheano	59
Capítulo 3 – SECULARIZACIÓN DE LA POLÍTICA: EL IMAGINARIO DEMOCRÁTICO.....	65
a) Imaginarios sociales.....	65
b) Algunos elementos del imaginario democrático	71
c) Religión y política.....	76
c.1 – Imaginario liberal	77
c.2 Imaginarios marxistas.....	83
Capítulo 4 – RAZÓN Y FE EN LA SOCIEDAD (¿POST?) SECULAR.....	89
a) Historia de la razón.....	89
b) Razón y ciencia.....	95
c) Razón y fe	101
c) El fundamentalismo. Fe y cultura.....	106
Capítulo 5 – LA SECULARIZACIÓN COMO ONTOLOGÍA CRÍTICA.....	114
a) Ontología crítica y revelación de la violencia	114
b) El franqueamiento posible: La cuestión del género	119
c) El giro antisocial	124

d) Excursus: ¿Un Dios mujer? ¿Un Cristo queer?	129
e) Temporalidad queer	134
f) Conclusión: el Dios innecesario	138
CONCLUSIONES	146
BIBLIOGRAFÍA	157

INTRODUCCIÓN

¿Dónde estamos?

¿Es verdad que “Dios ha muerto” con el irrumpir de la modernidad? Nietzsche estaba convencido de ello, aunque sostenía que el hombre moderno (el burgués, el hombre del rebaño y de la moral de esclavo) todavía no había comprendido la magnitud del crimen cometido. En la lectura nietzscheana de la historia, la muerte de Dios equivale a la llegada del nihilismo, es decir, a la pérdida de todo fundamento estable y objetivo para la inteligencia y voluntad humanas. El pensar y el querer de los sujetos modernos funciona en el vacío. Detrás de los valores morales y de las verdades filosóficas y científicas no hay, sencillamente, nada. La cultura –o lo que recibe dicho nombre en el siglo XIX- no es sino una máscara que encubre el fenómeno de la decadencia, que se sigue inevitablemente de la mercantilización de la vida, que no deja ningún resquicio de libertad: todo queda subsumido en la lógica del comprar, vender y consumir.

Para Nietzsche las raíces de dicho proceso vienen de lejos; curiosamente, hay que remontarse al surgimiento del cristianismo para entender el “desfondamiento” secularizador que comenzó precisamente con la Buena Nueva de que Dios se hizo hombre, de que los indeseables de la sociedad son privilegiados, de que las jerarquías humanas pierden consistencia. Todo esto no es – para el filósofo del eterno retorno- sino nihilismo y decadencia, como también lo es la esperanza de una vida futura y la promesa de felicidad realizada a los débiles y sufrientes de este mundo. Por el contrario, Nietzsche considera que lo que es frágil no merece ser defendido, sino ayudado a perecer.

Es cierto que el cristianismo había encontrado el terreno preparado para su acción subversiva. Fue la obra disolvente de la filosofía y la *polis* griega la que “arruinó” el espíritu trágico y aristocrático de la sociedad presocrática, cuyos relatos épicos hablan de valores auténticamente señoriales. Sócrates y Platón son vistos por Nietzsche como los asesinos de la vitalidad, la fuerza, la gloria terrena, en nombre de la razón y el mundo de las ideas. Sobre esta base, el anuncio cristiano edificó una lectura de la realidad que contribuyó –siempre según Nietzsche- al resentimiento de la plebe contra los fuertes y poderosos de este mundo. La ingente cantidad de miserables producida por la corrupción del imperio romano hizo el resto: creó las bases sociales para que la nueva religión encontrara el auditorio perfecto. La chispa igualitaria del evangelio halló el combustible

necesario para un incendio que arrasó con antiguos valores. Para el autor de *Zaratustra*, a partir de ese momento la vulgaridad cristiana atravesará los siglos y se profundizará con el racionalismo, el kantismo, el positivismo, filosofías que en nombre de la razón enmascaran una actitud destructiva de la vitalidad humana. A fuerza de abstracción, universalidad y dominio, “el mundo verdadero se ha convertido en fábula”.

Pero precisamente ese carácter evanescente de lo real en el mundo moderno es la cara positiva del nihilismo. Nietzsche advierte la fuerza creativa de la destrucción y las posibilidades de libertad contenidas en la nada. ¿Liberación de qué? De la verdad, de la objetividad, del bien, y de quien –en Occidente moderno- firma dichos cheques sin fondo: Dios. Si Dios ha muerto, entonces que viva el superhombre. Si Dios –el fundamento- ha muerto, entonces ya no hay hechos, sino interpretaciones. Relatos, metáforas, creación poética, arte.

A lo largo de este trabajo se intentará confrontar esta lectura de la modernidad –que presupone premisas a veces difíciles de compartir- con otras corrientes, que aun proviniendo de paradigmas y tradiciones diversas convergen en algunas de las conclusiones de la argumentación nietzscheana. “Todo lo sólido se desvanece en el aire”, sostiene Marx (2007) con admiración, al describir la potencia destructiva de la burguesía, que hizo saltar por los aires la estructura social, política y económica del feudalismo, modificando de raíz las relaciones humanas. Las páginas del Manifiesto –como es constante en toda la obra de su autor- expresan una profunda comprensión y simpatía por el activismo burgués que es capaz de hacer un mundo a su imagen y semejanza (Ibid., p. 52). Las imágenes y metáforas que utiliza Marx para referirse al enorme poder transformador y disolvente de la nueva clase social aluden claramente a la secularización. A las profesiones más nobles “se les arrebató su aureola” convirtiendo al intelectual, al artista, al sacerdote, al jurisconsulto en asalariado al servicio de la burguesía (p. 50), “todo lo sagrado es profanado” (51) y en consecuencia los hombres deben enfrentarse unos a otros sin máscaras ni ilusiones.

La raíz de esta desacralización está en el nuevo sistema de producción, que obliga a mercantilizar todo, mucho más allá de las intenciones subjetivas que se puedan albergar. No hay cómo existir en la sociedad capitalista sin participar en un entramado de relaciones cuya lógica es el cálculo y el interés, y que todo lo mide en términos de plusvalor económico. En esto coinciden la mirada marxista y nietzscheana acerca de la situación creada a partir de la modernidad burguesa. Aunque no siempre ha sido suficientemente

puesto de relieve –por marxistas y nietzscheanos por igual- el carácter revolucionario de la burguesía, el dinamismo arrollador del nuevo modelo existencial que se perfila están relacionados, en los trabajos de Marx, con el nihilismo. Aunque Marx no utiliza la palabra, en realidad –tal como señala Berman (2015)- está refiriéndose al mismo fenómeno que la generación posterior denominará con ese término. “Pinta como nihilistas consumados a los burgueses modernos a una escala mucho más amplia de la imaginada por los intelectuales modernos” (Ibid., p. 97)

Ahora bien, esta lectura de la historia occidental como debilitamiento y disolución plantea algunos interrogantes. ¿Es verdad que todo lo sólido se ha disuelto o todavía quedan núcleos estructurales fijos que operan opresivamente? ¿Sigue vigente la fuerza revolucionaria de la modernidad, su creatividad fáustica y prometeica? ¿O por el contrario, ha entrado en una fase de estancamiento y consolidación de asimetrías jerárquicas e injustas, basadas en nuevos criterios, aparentemente incommovibles? Dicho en términos nietzscheanos, ¿es verdad que Dios ha muerto o por el contrario sigue presente en sucedáneos funcionales al orden establecido? Tal como señala Eagleton (2017), no es tan sencillo deshacerse de Dios, y conviene estar atento a los posibles reemplazos. Entre los candidatos más firmes para dicha sustitución se encuentran la cultura, en el sentido más amplio del término (ibid.), como también la política (de Certeau, 2000) y la ciencia (Rorty, 1996; Lyotard, 1987). Uno de los objetivos de esta investigación es elucidar ese aspecto incompleto del proceso secularizador. Construir la secularización como una categoría teórica que permita detectar aquellos remanentes culturales que en distintos ámbitos de la actividad humana resultan funcionales al *statu quo*.

Qué dice la palabra “secularización”

La secularización es un proceso que históricamente ha caracterizado a la modernidad occidental, y que desde esa parte del planeta se ha extendido a otras regiones y culturas. Taylor (2014) considera que el fenómeno alude a una triple dimensión semántica. En un primer sentido, significa el proceso de pérdida de influencia de la religión y sus instituciones sobre la esfera pública, y su consecuente retirada a la esfera privada de los individuos. Un segundo sentido alude a la creciente debilidad de los compromisos religiosos al interno de las propias confesiones, en la que los fieles parecerían comportarse de una manera más “liviana” que sus antepasados. Esto conlleva cierta ignorancia de los dogmas y doctrinas, así como de las diferencias –que generalmente no son tenidas en

cuenta- entre los distintos cultos (en palabras de Gaytán 2013: “religión a la carta”). Y el tercer sentido refiere a los cambios acontecidos en el “contexto intelectual” de la creencia (Taylor, 2014, p. 23). Este será el más utilizado en esta monografía, porque permite cumplir mejor con los objetivos trazados. En los capítulos de este trabajo se tratará de comprender la atmósfera cultural que desplazó ciertas condiciones de existencia del hombre religioso, su espacio relacional, su universo simbólico.

En su relato, Taylor rechaza lo que él llama “historias de sustracción” (Ibid., p. 50), que básicamente son intentos de explicar a la secularización como el producto que queda una vez que se ha quitado (sustraído) a la cultura todo aquello que no es sino mito, superstición, irracionalidad. Las historias de sustracción proceden como si la sociedad humana siempre hubiera poseído las características y cualidades que ahora consideramos positivas (autonomía individual, libertad de pensamiento y de conciencia, pluralismo, democracia, desarrollo tecnológico, progreso económico) como si fueran subyacentes a la naturaleza humana, pero que estaban impedidas por lo que ahora hemos dejado de lado (Dios, la fe, la religión). Por el contrario, el autor sostiene que la secularización, como la modernidad, “es el fruto de invenciones nuevas, autoconcepciones recientes y prácticas relacionadas, y no pueden explicarse en términos de rasgos permanentes de la vida humana” (Ibid. p. 51). De ahí que su aproximación sea histórica y analítica, y que sea necesario retrotraerse al pasado –sedimentado en nuestro presente- y narrar la historia de una manera adecuada (Ibid., p. 61).

Esta historia –que suele construirse en términos de “desencantamiento del mundo” (Weber 2002)- contiene diversos acontecimientos antiguos que pueden ser considerados raíces remotas de la actual situación. Ellos serán analizados en el cuerpo de esta investigación, pero por el momento hay que señalar que la Reforma llamada “Protestante” es uno de esos momentos paradigmáticos. Al respecto es destacable el trabajo de Brad Gregory (2021), quien observa que esa grandiosa revolución religiosa contribuyó –contrariamente a las intenciones de sus protagonistas- a la secularización de la sociedad. El trabajo de Gregory coincide en algunos aspectos con el clásico enfoque de Weber, aunque aporta puntos de vistas que –como en el caso de Taylor- resultan críticos de lo que podría llamarse una teoría “estándar” de la secularización, construida muchas veces sobre interpretaciones sesgadas de algunas afirmaciones del sociólogo de Erfurt. Gregory realiza un trabajo genealógico, y rechaza –como Taylor- la lectura estereotipada de la historia como compartimentos estancos, en los que unos van reemplazando a los otros en

un progreso continuo. Denomina “supersesionista” a esta perspectiva (creando un neologismo difícil de entender en castellano)

La obra de Gregory pone de relieve la importancia de determinadas modificaciones conceptuales producidas al final de la Edad Media, tales como el abandono de la *analogía entis* que fue reemplazada por la univocidad metafísica. Sintéticamente, esto significa que se pretende aplicar el verbo *ser* del mismo modo en todos los casos, olvidando que –como ya lo decía Aristóteles- no todos los entes *son* de la misma manera. “El libro está en la mesa” no aplica el verbo *ser* del mismo modo que “Dios está en el cielo” (Gregory, 2021, p. 60). Si esto no se percibe, entonces cambian las condiciones del discurso sobre Dios, haciendo que parezca obvia la visión naturalista, según la cual el segundo enunciado no tiene sentido. Sin embargo, está claro que no son las ideas las que transforman el mundo, y Gregory no descuida el análisis de las condiciones materiales de la existencia. Fundamentalmente en el capítulo quinto rastrea los cambios producidos a partir del siglo XI y acelerados en el Renacimiento primero y la Revolución industrial después. De alguna manera invierte la tesis weberiana, mostrando cómo el capitalismo en sus distintas etapas impone una visión inmanente y naturalista de la existencia, haciendo insostenible la concepción católica de la fe.

No obstante, habría que tomar con ciertas precauciones el relato de Gregory; si bien cita profusamente a Marx y Weber, su crítica a la modernidad procede de un paradigma comunitarista, que –a pesar de las protestas del autor contra la nostalgia- trasluce una añoranza de una *eudaimonía* perdida en la sociedad de consumo. Su rechazo a la ilustración en nombre de una ética de la virtud, aunque no deja de tener aspectos interesantes frente a ciertos “procedimentalismos” o éticas exclusivamente formales, no hace justicia a los indudables logros de la autonomía moderna. No es el caso de Taylor, quien tiene una mirada más positiva del proceso secularizador y del surgimiento del individuo moderno.

Tanto Taylor como Gregory ofrecen una hermenéutica de la secularización construida con rigor metodológico, precisión conceptual, amplitud teórica, erudición histórica. Se podría señalar, sin embargo, que ambos reducen su horizonte a los países desarrollados del Atlántico Norte. Están en su derecho a delimitar de esta manera su objeto de estudio, pero ello reduce la capacidad explicativa de sus propuestas y la utilidad de las mismas para quienes habitamos –sin dejar de reconocernos “occidentales”- otras regiones del planeta. América Latina, por ejemplo, ha resultado ser un laboratorio de ideas y

experiencias que produjo resultados diversos, no siempre percibidos desde la academia nordatlantista. Por otra parte, los autores incurren de hecho en una contradicción con sus propias premisas, ya que suponen que todavía no ha llegado a los países en vías de desarrollo lo que ya sí se ha producido en el norte global. Reinstalan la perspectiva de la “sustracción” y la “supersesión” que dicen criticar.

Discípulo de Heidegger, y desde una perspectiva menos sociológica que los autores antes citados, Karl Löwith afronta la pregunta por la posibilidad de una filosofía de la historia en clave secular. ¿Es legítimo narrar la historia como si los siglos anteriores al iluminismo no hubieran existido? ¿Puede la racionalidad moderna fundarse a sí misma sin asumir presupuestos míticos? Como se sabe, la filosofía heideggeriana presupone una lectura del tiempo marcado por rupturas más que por continuidades, “épocas”, que acontecen como iluminaciones, fogonazos en los que el ser –el gran tema filosófico, inaferrable y olvidado- se manifiesta, se desvela. Aunque muy crítico de su maestro, Löwith intuye que la meditación heideggeriana es teológica, pero no teísta y sacará provecho de la deconstrucción de la metafísica (Löwith, 2007) para mostrar los presupuestos no reconocidos por la racionalidad occidental. Para Löwith la historia de occidente moderno es el despliegue de la secularización de la historia judeocristiana de la salvación. La idea de Progreso está ligada a la noción de Providencia, así como la escatología religiosa se transformó en esperanza de futuro y a veces en utopías.

En la misma línea, Gianni Vattimo -heideggeriano y nietzscheano “de izquierda”- identifica a la secularización con el debilitamiento de las estructuras metafísicas, que se produce no por cuestiones intelectuales o religiosas sino por la imposición de un orden capitalista. Siguiendo la reflexión de Heidegger sobre la técnica, Vattimo analiza la relación de ésta con el nihilismo. Su ontología débil pretende ser una crítica a las imposiciones metafísicas que se esconden bajo la máscara de “leyes naturales”. Radicalizando a Löwith, considera que el judeocristianismo es intrínsecamente secularizador, en cuanto que su teología supone un mundo distinto de Dios. También analiza el impacto cultural de algunos datos de la fe, tales como la *Kenosis* (el hecho de que Dios se haga hombre y muera). Su propuesta se resume en un cristianismo no religioso, centrado en el compromiso con los débiles antes que en la verdad.

Al igual que Vattimo, Rorty (1996) descorre la cuestión de la verdad para centrarse en la solidaridad. También discípulo de Heidegger, su recorrido está ligado al pragmatismo y a una comprensión de la realidad desde los fragmentos. Lo que llamamos “verdad” o

“realidad” no son sino unidades lingüísticas pragmáticas, tal como Nietzsche había señalado (Ibid., p. 53)). Hay en sus obras referencias constantes a la secularización en sus análisis sobre la ciencia, la política y la filosofía: cada vez que se pretende acceder a una verdad objetiva se está manteniendo con vida al Dios que supuestamente la Ilustración ha matado. Por ello va a proponer la supremacía de la democracia sobre la filosofía (Rorty, Ibid., p. 239), es decir, del consenso por sobre la verdad. Ahí radica la fidelidad al proceso secularizador.

¿Retorno de la religión?

De lo dicho hasta aquí, queda claro que para entender cabalmente la secularización es necesario reflexionar sobre la religión, que es casi como su contracara. Religión, en Occidente se equipara fundamentalmente al Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Este trabajo no se ocupará de ellos sino en la medida en que sea necesario para entender la curiosa dialéctica que se produce cuando la sociedad occidental se seculariza pero paradójicamente las religiones recobran energía y vigor. Es un hecho empíricamente verificable que –sobre todo a partir del comienzo de la Guerra Fría y más aún con la caída del Muro- se produce un revival religioso que a veces raya en el fundamentalismo. ¿Cómo explicar este fenómeno?

Algunas pistas de respuesta se encuentran en autores que habiendo defendido activamente la teoría “estándar” de la secularización, han modificado su punto de vista. Peter Berger sostiene que la teoría de la secularización simplemente está equivocada (1999) y que el mundo continúa siendo tan religioso como siempre lo fue. Considera que no es la persistencia de la religión sino el fenómeno de la secularización lo que hay que explicar. Le parece que el término “fundamentalismo” utilizado para designar creencias vehementes no hace justicia a la complejidad del fenómeno, porque fue acuñado para expresar la identidad de un grupo evangélico muy particular. Afirma que son dos grandes tendencias las que protagonizan el resurgir religioso: el evangelismo y el islam, ambos con mucha complejidad y diferencias en su interior. Refuta el prejuicio de que el “fundamentalismo” islámico sea exclusividad de los grupos socialmente postergados y menos instruidos, señalando que el compromiso con las normas del Corán ha ganado a profesionales de clase media y alta, con instrucción universitaria en numerosos países. También analiza la reacción –a su juicio, equivocada por un mal diagnóstico de la situación- de la Iglesia Católica y de otras minorías ortodoxas judías o protestantes

radicales. Admite dos excepciones para la teoría desecularizadora: la situación de Europa occidental y la de la elite académica global.

Habermas coincide con el diagnóstico de Berger; señala el fenómeno de una “modernidad acelerada y radicalmente desenraizadora” (Habermas, 2001, p. 2) que arrasa con culturas locales, quitándole sus beneficios a cambio de ninguna ganancia. Al mismo tiempo considera que en las sociedades occidentales secularizadas los ciudadanos creyentes se encuentran en una situación asimétrica, ya que –para que sus argumentos puedan ser compartidos por todos- se les exige una “traducción” de su discurso a un lenguaje secular, lo que no tiene que hacer el ciudadano laico. Al mismo tiempo, afirma que las comunidades religiosas son portadoras de valores que la democracia liberal necesita, y que pueden operar como “comunidades de interpretación” para la universalización de los mismos. Se podría llegar así a un “mutuo aprendizaje” entre laicos y religiosos, siempre que los primeros estén dispuestos a aceptar el “valor epistémico” de la fe y los segundos renuncien al autoritarismo dogmático (Habermas, 2007)

A diferencia de otras tradiciones religiosas, la fe es un elemento constitutivo esencial de los monoteísmos que predominan en occidente ¿Qué significa exactamente “creer”? ¿Qué conexiones y diferencias se pueden encontrar con otros tipos de creencias no religiosas? ¿Qué rol le corresponde a la razón en el acto de creer? Desde la Ilustración en adelante, la fe ha sido considerada una actitud irracional, pero a partir del giro lingüístico (con sus derivas en la filosofía analítica, el pragmatismo y la hermenéutica) se nota una revalorización de las creencias en su aspecto epistémico y de racionalidad práctica. ¿Es aplicable este juicio a la fe religiosa? Además, si la secularización significa un debilitamiento de las creencias, ¿cómo afecta esto a aquellos ámbitos profanos en los que también se necesita compromiso y convicción?

Michel de Certeau (2000) responde a estos interrogantes rescatando a pensadores que se ocuparon de la creencia desde distintas perspectivas: Hume desde el escepticismo, Wittgenstein desde la filosofía del lenguaje, Quine desde el pragmatismo, Hintikka y Von Wright desde la lógica modal, o incluso Price desde su filosofía de la percepción y la parapsicología (Ibid., p. 195). En diálogo crítico con Foucault, rescata la actitud táctica del hombre común que finge creer a fin de burlar el poder disciplinario de las instituciones que reclaman su fe. La realidad ha devenido un “simulacro” vacío de contenido. La política se ve afectada por la falta de credibilidad y por la imposibilidad de trasladar la fe desde sus fuentes originales (las iglesias) a los partidos. En estos desplazamientos de la

creencia, la izquierda se constituye en heredera de la religión, pues comparte con ella la fe en un mundo que no todavía no es, y debe ser creído para ser creado (Ibid., p. 199).

Posicionado en la izquierda política, Eagleton (2012) rechazará muchas de las críticas ilustradas a la religión, por considerarlas injustas y dogmáticas. Sostiene que una lectura atenta de las Escrituras y un análisis desprejuiciado de la tradición teológica (se refiere en primer lugar a la teología cristiana, pero se aplica por extensión al judaísmo y al islam) impiden la confusión epistemológica en que incurren quienes exigen “demostraciones” a un texto que no tiene tales pretensiones. La religión no intenta explicar nada acerca del universo, sino que al afirmar que fue creado de la nada, está diciendo que la realidad no es la consecuencia necesaria de ningún proceso lógico, sino que su existencia es contingente y por ende, gratuita. Cuando un teólogo como Tomás de Aquino estaba dispuesto a aceptar que el universo no tuviera un principio y fuera eterno, tal como proponen algunas teorías científicas contemporáneas (Ibid., p. 25), estaba sentando un principio hermenéutico claro, que no siempre parecen tener en cuenta algunos hombres de la ciencia y la cultura actuales. Si bien Eagleton manifiesta no ser un creyente, argumenta a favor de la racionalidad de la fe y de quienes la profesan.

También le interesa evidenciar los presupuestos de origen religioso presentes en la ilustración occidental y sus dos grandes líneas filosófico-políticas: el liberalismo y el marxismo. Comprometido con un humanismo radical, Eagleton rastrea los valores emancipadores del mensaje de Jesús: compromiso por la justicia, atención preferencial a los desposeídos, lucha contra la codicia, rechazo de las jerarquías humanas, incluso religiosas, indiferencia y libertad frente a la familia y a todo lazo que quite disponibilidad para realizar una vida plena. Pero en su presentación se ve que no se trata de actitudes sentimentales, sino de compromisos radicados en una racionalidad completa, que incluye la corporalidad y las pulsiones que siglos después de Jesús serían denominadas como *eros* y *tanatos*. De hecho, el mensaje cristiano gira en torno al cuerpo torturado de un criminal político (Ibid., p.58) y el destino escatológico que se anuncia no es la inmortalidad platónica sino la resurrección de la carne, que incluye no solo al alma sino también al cuerpo.

Con respecto al fundamentalismo, Eagleton mantiene una mirada crítica basada en los mismos principios que la religión ofrece. El fundamentalista es alguien que contradice aquello que dice profesar, y se convierte en la contracara del agnóstico (Ibid., p. 142) Pareciera que igual que éste, sólo acepta aquello que esté fuera de toda duda, como si no

hubiera matices entre el saber certero y la ignorancia. También sostiene que hay que mirar las condiciones materiales de la existencia para interpretar correctamente al fundamentalismo islámico, en el que –según su parecer- las motivaciones religiosas no son tan centrales como las políticas. Observa con agudeza que el terrorismo fundamentalista –que obviamente merece toda condena- ha servido como excusa para reforzar situaciones de marginación en minorías religiosas pacíficas, pero que son miradas con desprecio por la cultura bienpensante. Se alimenta de ese modo un supremacismo cultural que se convierte en un velado sucedáneo del racismo (Ibid., p. 122)

También desde la tradición marxista, Michel Löwy (2011) se pregunta si todavía hay que seguir considerando a la religión como un fenómeno reaccionario. Aunque su respuesta es positiva y ofrece ejemplos concretos e históricos, matiza sus afirmaciones señalando que la emergencia del cristianismo revolucionario en América Latina abre nuevas perspectivas y lleva a la renovación del análisis marxista de la religión. El aporte más elaborado de Marx sobre el tema se encuentra en la *Ideología alemana*, donde considera a la religión como parte de la superestructura ideológica de una sociedad, condicionada por sus bases materiales y por la clase dominante. Hay otras referencias al tema dispersas en los *Grundrisse* y en *El Capital*, en el que considera –cincuenta años antes que Weber- al protestantismo como un factor clave para la concentración originaria de capital. El conocido aserto de que “la religión es el opio del pueblo” pertenece a sus escritos juveniles, y allí el análisis es todavía neo-hegeliano, sin considerar las relaciones de clases. Además de los desarrollos elaborados por Engels, que a diferencia de Marx manifestó más interés por el tema, Löwy rescata los aportes de Gramsci, Goldman y Bloch, para argumentar a partir de ellos que, a la luz de la experiencia histórica de la teología de la liberación latinoamericana, el rol subversivo de la religión no es cosa del pasado (Ibid., p. 295).

Objetivos

El objetivo teórico de esta monografía es comprender y explicar el fenómeno de la secularización como característica identitaria del mundo moderno. Se pretende mostrar que este fenómeno histórico puede ser leído como categoría teórica explicativa de situaciones y experiencias que suceden en distintos ámbitos de la actividad humana. La investigación privilegia el ámbito político y el científico, por considerarlos muy representativo de la cultura actual. Como contracara de la secularización, se constata la

persistencia de ciertas experiencias religiosas que también suscitan interrogantes y por tanto reclaman explicaciones. Así, al estudiar el eje poder/saber/creer, se quiere elucidar la estructura operativa del acto de fe y su posible racionalidad. Si bien estos temas han sido ampliamente estudiados desde distintas disciplinas, existe una vacancia en los estudios culturales, que será el marco teórico de esta investigación

Estructura de la tesis.

La tesis está dividida en cinco capítulos. En el primero de ellos se hace un repaso sobre la cuestión metodológica en las ciencias sociales y en los estudios culturales, comentando las posibilidades epistémicas de los principales paradigmas de este terreno disciplinar. Siguiendo el armazón conceptual del modelo “culturalista” -especialmente de Raymond Williams, uno de sus principales representantes- se trata de sentar las bases para una teoría materialista de la cultura, que supere la dicotomía “base-superestructura” para centrarse en el concepto de “determinación” y “fuerzas productivas”. Se critica a la “teoría del reflejo”, que es una de las consecuencias más negativas de una interpretación demasiado simplista de los textos marxistas, y se busca desentrañar el significado de “ideología”, mostrando la riqueza del término y las posibilidades explicativas que contiene, así como sus límites, que derivan de algunas confusiones no resueltas en los textos fundacionales.

En el segundo capítulo se analizan diferentes construcciones teóricas acerca de la secularización, aplicando algunas categorías propias de los estudios culturales investigadas en el capítulo anterior. Se analiza críticamente lo que se ha llamado “la concepción heredada” de la secularización, que a pesar de la coherencia interna del relato y de la pertinencia de algunas analogías, simplifica excesivamente el problema, perdiendo capacidad explicativa. Dado que este relato estándar constituye el sentido común hegemónico en la cultura occidental contemporáneo, se proponen otras lecturas alternativas, en la que se presta atención a ciertos *emergentes* y *formaciones*, que mucho antes de la revolución científica y el capitalismo, entrelazaron distintas esferas de la existencia, produciendo cambios en la autocomprensión de las personas. Para analizar las fuentes del relato hegemónico se recurre a Weber, Marx y a Freud, contrastando dichas fuentes con la vertiente de la contra-ilustración inmanente representada por Nietzsche, autor en el que se percibe una *estructura de sentimiento* significativa. Al mismo tiempo, se rastrean algunas derivas del nihilismo, que constituyen otra manera de leer la secularización, que prepara la discusión entre modernidad y posmodernidad y entre

secularización y postsecularismo. Es en este capítulo donde queda delimitado el objeto de estudio.

En el capítulo tercero rastrea el derrotero de los *imaginarios* seculares en el ámbito político. Si en el capítulo anterior se puso el foco en la teoría, aquí se rescata a la imaginación como facultad humana fundamental para el establecimiento de la autonomía social. Se intenta precisar el carácter de “imaginario” que subyace al discurso sobre la democracia contemporánea (liberal o republicana, representativa o deliberativa). A partir de las dos grandes tradiciones políticas modernas se revisita el imaginario laico y el revolucionario, ambos derivados de la Ilustración. La imaginación es una facultad humana descuidada –en general- por la filosofía y el relato científico moderno; generalmente relegada al ámbito artístico, no siempre se ha percibido su rol protagónico en la vida social y política, ni su potencia creativa. Que no sea identificable con la razón, no significa que sea contraria a ella; este capítulo argumenta a favor de una integración de la imaginación, la pasión y el pensamiento, lo que contribuye a ampliar el concepto de racionalidad.

El capítulo cuarto hace foco en el eje del saber, en su relación con las creencias. En paralelo con el despliegue de la metafísica (historia del debilitamiento del ser) se analiza el desfondamiento nihilista de la razón (o al menos, tal como es pensado por algunos autores) lo que permite recalibrar las nociones de verdad y objetividad, sin que ello signifique caer en el relativismo (aunque sin que tampoco se pueda aventar definitivamente esa posibilidad, que hace de la postmodernidad un fenómeno inquietante). Al mismo tiempo se observa que cuando occidente parecía asumir variantes “débiles” de la razón y la verdad, hace su aparición el terrorismo fundamentalista, cambiando los parámetros de la discusión. Queda abierta la discusión sobre la importancia del elemento religioso en la acción de los fundamentalistas, ya que son muchos los indicios de que las causas parecieran obedecer a condiciones materiales de marginación y humillación de pueblos y naciones juzgadas “premodernas”. No obstante ello, la racionalidad de la fe se discute en este capítulo, notando que la falta de ilustración en la religión resulta pernicioso para los individuos y sociedades; al mismo tiempo se señala que el reconocimiento del valor epistémico de la fe puede reportar elementos constructivos para un concepto de razón ampliada, que supere tanto el escepticismo como el fundamentalismo.

El capítulo cinco aborda a la secularización como categoría de ontología crítica. Esta perspectiva –cuyos antecedentes se remontan al origen mismo del filosofar- lleva a desentrañar la violencia enmascarada en distintos discursos, que sacralizan jerarquías y asimetrías injustas. Se la aplica aquí a una de las cuestiones culturales contemporáneas más interesantes y problemáticas, que es la cuestión del género. Precisamente, el discurso aceptado sobre el binarismo sexual reposa sobre presupuestos metafísicos supuestamente inmutables, sobre los que la secularización ejerce un efecto disolvente, que permite pensar en otras direcciones. Estas operaciones de ontología crítica han promovido también teologías críticas, en las que se cuestionan los presupuestos patriarcales del discurso sobre Dios generando interacciones teóricas entre religión y queeridad.

El trabajo finaliza con un resumen de las conclusiones alcanzadas en cada capítulo, tomando nota de la ganancia en conocimiento obtenida.

Capítulo 1- ESTUDIOS CULTURALES Y SUS POSIBILIDADES EPISTÉMICAS

¿Cuáles son las herramientas metodológicas a disposición del investigador en el campo de los estudios culturales? En primer lugar, un amplio *corpus* conceptual que se fue gestando a partir de un nuevo enfoque de los problemas culturales, acontecido a finales de la década de 1950 en torno a los trabajos de Williams, Hoggart y Thompson. Según Stuart Hall, en la década siguiente se suman los aportes de Levy Strauss y Althusser (Hall, 2010). Así se va gestando un paradigma nuevo que dialogará y se mixturará con otras fronteras del saber (filosofía, sociología, antropología, historia, literatura, psicología, teoría de la argumentación y retórica, etc.). La cuestión de la legitimidad del conocimiento producido en esta región del saber no escapa a la problemática más amplia de la validez de los métodos en ciencias sociales. En este capítulo se realiza una síntesis del *status questionis*, valorando el pluralismo metodológico frente al monismo estrecho, pero al mismo tiempo recogiendo los aportes de la “concepción heredada”: rigor teórico y precisión conceptual, valoración de la lógica formal en sus distintas variantes, de la falsabilidad como criterio heurístico.

a) La producción del conocimiento moderno: dos tradiciones

La aparición de la ciencia moderna está ligada a un cambio de actitud ante el mundo circundante y en el modo de concebir la teoría. Si para los griegos y medievales el *theorein* era una actitud contemplativa más bien pasivo-receptiva, para el hombre moderno el teorizar depende de la observación activa y de la lógica aplicada, lo que lleva a conocimientos fácticos que otorgan poder para transformar la realidad. Es en la época del Renacimiento cuando hombres como Bacon, Copérnico, Kepler y fundamentalmente Galileo construyen un abordaje novedoso, que rompió con el saber escolástico, basado en la tradición y la autoridad. El “acontecimiento” de la ciencia moderna acarrearán un cambio en la producción de ideas, paradigmáticamente expresado en las “Reglas para la conducción del espíritu” y el “Discurso del Método” de Descartes. La nueva concepción del saber se funda en la verificación empírica -estrechamente unida a procedimientos técnicos artificiales como el telescopio¹- y en la formalización matemática de las teorías. Se origina así lo que von Wright denomina la “tradición galileana”, para la cual la ciencia

¹ El cambio que significó la introducción de artificios tecnológicos se expresa en la afirmación de Whitehead: “desde que un niño nació en un pesebre, cabe dudar de si ha acontecido una cosa tan grande con tan pequeño revuelo”, (en Arendt, 1996, p. 286)

consiste fundamentalmente en la búsqueda de conexiones causales², a diferencia de “la tradición aristotélica”, que privilegia las explicaciones teleológicas³ (von Wright, 1987, p. 18).

Esta nueva actitud epistémica tuvo una doble vertiente filosófica. Por una parte, el racionalismo cartesiano continental, que privilegió la lógica deductiva como instrumento para lograr certezas a partir de los datos observados que hubieran sobrevivido a la duda metódica, y por otra, el empirismo de las Islas Británicas (Locke, Berkeley, Hume), que mantuvo los rasgos esenciales del nuevo paradigma (centralidad del sujeto, actitud transformadora ante la realidad, uso lógico de la razón) pero privilegió la inducción como método de producción de saberes nuevos. Estas dos vertientes de la modernidad científica y filosófica se mantuvieron más o menos visibles hasta la actualidad, aunque se entrecruzaron a lo largo del tiempo de diversas maneras. Es Kant quien en el siglo XVIII intentará con su propuesta crítica una síntesis filosófica de ambas vertientes. Y en el siglo XIX será el positivismo⁴ de Comte y Stuart Mill el heredero de esta tradición, monopolizando durante mucho tiempo el protagonismo epistemológico.

La época del primer positivismo llegó a su fin por el estallido de la Gran Guerra, que significó el fin de las ilusiones de “orden y progreso” que se habían depositado en la ciencia. Pero la tradición positivista, lejos de sentirse derrotada, se reagrupó en torno al Círculo de Viena, que produjo una renovación teórica de esta propuesta. El neopositivismo lógico (del cual surge una de las tradiciones filosóficas más potentes del siglo XX: la filosofía analítica) heredó los presupuestos del viejo positivismo, ahora enfatizando la centralidad del lenguaje, concebido de modo representacionista y especular, es decir, como si reflejara fielmente la realidad tal como es⁵. La filosofía se

² El término “causa” se ha vuelto problemático en la ciencia moderna, sobre todo por su procedencia metafísica. Afirma Nagel; “sería una tarea ingrata e inútil examinar, aunque sea parcialmente toda la variedad de sentidos asignados a la palabra “causa”, que van desde las antiguas connotaciones legales de la palabra y la concepción popular de las causas como agentes eficientes, hasta las nociones modernas –más elaboradas– que conciben la causa como una dependencia funcional invariable” (Nagel, 2006, p. 109).

³ En la historia no hay comienzos absolutos ni rupturas definitivas (Hall, 2010, p. 29). Este es un buen ejemplo, ya que von Wright reconoce que los elementos de la tradición Galileana se remontan muy atrás en el tiempo, incluso hasta el mismo Platón, del mismo modo que la tradición aristotélica no quedó reducida a una antigüedad pasada de moda (cf. von Wright, 1987, p. 19)

⁴ “La palabra positivo designa lo real, por oposición a lo quimérico... el contraste de lo útil y lo inútil... la oposición entre la certeza y la indecisión... entre lo preciso a lo vago: este sentido recuerda la tendencia constante del verdadero espíritu filosófico a obtener en todo el grado de precisión compatible con la naturaleza de los fenómenos y conforme con la exigencia de nuestras verdaderas necesidades” en oposición a la vaguedad de las explicaciones sobrenaturales. (Comte, 1980, p. 58)

⁵ “El método del análisis lógico es lo que distingue a los nuevos empirismos y positivismos de los anteriores, que estaban más orientados biológico-psicológicamente. Si alguien afirma ‘no hay un Dios’, ‘el fundamento

redujo a una tarea terapéutica, de cuidado del lenguaje, que para ser lógico y sensato debía ser verificable. Un enunciado que no pudiera referirse a un estado de cosas empíricamente constatable no era un enunciado sensato. De este modo quedan privados de racionalidad los enunciados metafísicos, religiosos, éticos y estéticos. La ciencia, considerada como una tarea acumulativa y progresiva, continuó siendo el modelo de la producción de saber; se prosiguió por la senda del monismo metodológico y del inductivismo estrecho, y las ciencias naturales siguieron considerándose superiores a las ciencias humanas.

Corresponde a Karl Popper el haber señalado los límites del verificacionismo, en cuyo lugar propuso al camino del “falsacionismo” (Chalmers, 2000, p. 68; Garza Toledo y Leyva, 2012, p. 56). Para Popper, el método adecuado consiste en proponer una hipótesis de la que se puedan deducir consecuencias observacionales, que serán sometidas a corroboración empírica. Si dichas consecuencias no se observan, entonces la hipótesis no es correcta, y debe ser corregida o abandonada. Así, la metodología de Popper se estructura lógicamente en la forma del *modus tollens* (si “p” entonces “q”; $\neg q$; luego: $\neg p$). Para que esto sea posible, los enunciados científicos no deben estar protegidos contra la refutación, es decir, deben ofrecer contenido empírico, deben asumir algún riesgo con respecto a la realidad, no deben ser tautológicos ni probables. La propuesta de Popper es conocida como “racionalismo crítico” y fuera de la sustitución del verificacionismo por el falsacionismo, mantuvo los presupuestos de los neopositivistas (sin que por esto deba catalogárselo como tal): monismo metodológico y carácter progresivo y acumulativo del proceso científico.

Muy cercana a la propuesta de Popper se encuentra la de Hempel, a quien se atribuye el modelo nomológico deductivo (von Wright, 1987, p. 29. También se puede ver Nagel, 2006, p. 51). Para Hempel (como para Popper y el neopositivismo en general) la ciencia es una empresa que busca explicar los fenómenos, y dentro de esta tradición, se entiende por explicar el encontrar o formular la ley dentro de la que pueda subsumirse el fenómeno investigado (de ahí que también se lo denomine modelo de la subsunción). Este modelo se construye de tal manera que el fenómeno a explicar (*explanandum*) pueda describirse o expresarse mediante un enunciado que resulte como conclusión de un razonamiento deductivo en el que una premisa sea una ley científica y las otras premisas sean

primario del mundo es lo inconsciente’, ‘hay una entelequia como principio rector en el organismo vivo’, no le decimos ‘lo que Ud. dice es falso’, sino que le preguntamos: ‘¿qué quieres decir con tus enunciados?’ (Carnap et. al., 2002, p. 112)

enunciados referidos a situaciones empíricas constatables de hecho que se denominan “condiciones iniciales”.

Queda por ver si este modelo resulta aplicable a las ciencias sociales. Aquí se bifurcan las tradiciones, porque para el positivismo cualquier otra estrategia explicativa válida (probabilística, teleológica-funcional, genética) debe poder reconducirse al modelo de la subsunción, para lo cual algunos autores han desarrollado argumentos interesantes. Rosenblueth, Wiener y Biegelow, aunque trabajaron independientemente del modelo de Hempel, llegaron a conclusiones concordantes. De ellos se puede formular la teoría de los sistemas homeostáticos, que ellos llamaron sistemas de *retroacción negativa*. El estudio de estos sistemas es conocido como *cibernética*, y significó -según von Wright- un notable desarrollo de la tradición positivista-galileana. Otros autores, en cambio, prefieren habilitar estrategias diferentes que, aunque no legales ni universales, aportan a la producción de conocimiento válido (von Wright, 1987, p. 36).

Ya en el siglo XIX Stuart Mill (un “galileano”) había observado que hay ciencias que a diferencia de las “naturales” pueden calificarse de “morales”. Wilhem Dilthey tradujo esta expresión (*moral science*) por *Geisteswissenschaften*: ciencias del espíritu. Con esta expresión se refería a aquellos saberes que dependían no de la naturaleza sino de la creación humana, hoy diríamos, de la producción cultural del hombre. El término “espíritu” (*Geist*) en Dilthey es un poco más amplio que el “*moral*” de Stuart Mill: resuena también el uso que Montesquieu hizo de dicha palabra en “El espíritu de las leyes”, Hegel en el “espíritu objetivo” o Jhering en “el espíritu del Derecho romano” (De la Garza Toledo y Leyva, 2012, p. 11). Para Dilthey los métodos de estas ciencias no pueden ser los mismos que las ciencias naturales. Al mismo tiempo, Droysen va a sostener que las ciencias naturales buscan explicar *-erklären-*, mientras que las ciencias del espíritu buscan comprender *-verstehen-* (von Wright, 1987, p. 23). Se trata de dos actitudes diversas, aunque los términos del lenguaje ordinario no permitan verlo tan claramente (en el lenguaje ordinario, cuando explicamos algo es porque lo hemos comprendido). *Comprensión* tiene un sesgo más psicológico que *explicación*; se acerca a la empatía. Pero no debería confundirse con un mero fenómeno de la psiquis: la comprensión tiene que ver con la finalidad, con la intencionalidad de aquello que se quiere explicar: un rito religioso, una institución, un símbolo, una acción humana (Ibid., p. 24). En esta época se duda dónde colocar a las ciencias sociales y de la conducta. Durkheim optará por el positivismo mientras que Weber lo hará por la hermenéutica.

Con respecto a la noción de “ley natural”, tan central para el positivismo, hay en el siglo XX discusiones importantes (Ibid., p. 39; Chalmers, 2000, p. 212⁶) Para el positivismo una ley natural expresa ciertas regularidades, susceptibles de ser expresadas en un enunciado. Este enunciado no siempre tiene valor de verdad; a veces resulta *probable*; es el caso de las generalizaciones inductivas. Otra respuesta a la pregunta por el significado de una ley natural consiste en afirmar que ella depende de los criterios elegidos al definirla, de modo que la ley sería una convención lingüística. ¿Por qué todos los cuervos son negros? El positivismo responde: porque hemos confirmado un más que suficiente número de casos, que llevan a pensar que un cuervo no negro sería una excepción. En cambio, el *convencionalismo* afirma que todos los cuervos son negros porque la negrura forma parte del concepto, del criterio elegido para definir al cuervo. Un animal no negro no sería un cuervo. Si se mira con atención, el convencionalismo no es tan contrario al positivismo como algunos de sus cultores pretendieron; tienen puntos en común. La introducción de la lógica modal (la lógica que considera la necesidad y la contingencia de las proposiciones: “es necesario que p” o “es posible que p) dio lugar a ulteriores desarrollos.

Siempre dentro de la pregunta acerca de si las explicaciones teleológicas pueden ser subsumidas en el modelo de Hempel, hay que tener en cuenta, según von Wright, algunos nuevos aportes provenientes de la filosofía analítica (von Wright, 1987, p. 45) Estos aportes inclinan hacia una respuesta negativa. William Dray sostiene que las explicaciones históricas no se fundan en leyes, porque en la eventualidad de que dichas leyes se lograsen formular, sólo tendrían validez para el caso que se pretende explicar, ya que las condiciones iniciales deberían ser prácticamente las mismas. Explicar una acción humana, según Dray, “es mostrar que esa acción fue el proceder adecuado o racional en la ocasión considerada”. Peter Winch hace con la sociología lo que Dray con la historia. Bajo la influencia del último Wittgenstein, Winch sostiene que el investigador social no

⁶ Chalmers (2000) no parece tener tantas aprehensiones hacia la metafísica como algunos de sus colegas. Al preguntarse por qué el mundo habría de obedecer leyes, afirma: “La mayoría de los filósofos se resisten a aceptar una ontología que incluya disposiciones o potencias por cuanto les parece primitiva. No comprendo su renuencia. Quizás las razones son en parte históricas...Sin embargo no tiene por qué haber nada de misterioso o sospechoso epistemológicamente en recurrir a potencias, tendencias y cosas similares. Las afirmaciones que se refieran a ellas pueden estar sujetas a rigurosas pruebas empíricas tanto como cualquier otra afirmación. Más aún, por muy adversos que sean muchos filósofos a las propiedades disposicionales, los científicos recurren sistemáticamente a ellas y su trabajo se vería impedido sin ellas”. (Ibid., p. 218)

puede describir los fenómenos que estudia con un lenguaje diferente al utilizado por los involucrados; él mismo debe involucrarse; los fenómenos sociales están constituidos por reglas y conceptos que constituyen una “forma de vida” que el estudioso debe compartir.

b) Otras propuestas

Von Wright valora de manera especialmente positiva a la propuesta Elizabeth Anscombe (ibid., p. 47), quien recupera la noción aristotélica de *silogismo práctico*. Se podría explicar lógicamente una acción (o mejor, una decisión) traduciéndola a un silogismo cuya premisa mayor fuera la meta de la actuación o una cosa pretendida, la premisa menor refiere a algún acto conducente a su logro, como si fuera el medio para lograr un fin; la conclusión es la decisión de emplear dicho medio. Según von Wright “el silogismo práctico provee a las ciencias del hombre algo durante mucho tiempo ausente de su metodología: un modelo explicativo legítimo por sí mismo, que constituye una alternativa definida al modelo de cobertura legal teórico-substantiva” (ibid., p. 49). El modelo del silogismo práctico -por el que von Wright siente una notoria simpatía- sería a las ciencias sociales e históricas lo que el modelo nomológico deductivo a las ciencias naturales.

Una propuesta metodológica digna de mencionar es la de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2002). Este autor no se deja encasillar fácilmente en los marcos teóricos esbozados hasta el momento. Si por una parte se acerca –con bastante claridad- a los modelos comprensivistas, no deja de mostrar un enorme respeto por la tradición positivista. Si bien invita a no ceder a la ilusión reductiva del empirismo, en todo momento alerta contra la falta de verificación empírica en la que suele caer la sociología espontánea. Bourdieu pretende ofrecer herramientas concretas para que el sociólogo pueda desarrollar fructuosamente su tarea; especialmente recomienda la vigilancia epistemológica, que consiste en guardarse de la sociología espontánea. Se ha enfatizado tanto que el sociólogo no puede permanecer neutral y que debe comprometerse moral y políticamente que se corre el riesgo de ceder ante lo obvio, ante lo que parece natural, a lo establecido por el sentido común (tanto vulgar como científico).

Bourdieu va a prescribir un distanciamiento de las prenociones habituales, que son generalmente inconscientes. Como técnicas de ruptura propone la estadística y la redefinición de conceptos admitidos. La primera estrategia tiene sus riesgos (contra los cuales advertirá en el segundo libro: homogeneizar falsamente, olvidando la especificidad

de fenómenos que parecen iguales pero no lo son; diferenciar situaciones que son semejantes⁷) pero permite constatar que algunas afirmaciones de sentido común no se sostienen empíricamente. La redefinición es una técnica efectiva para encontrar –a modo conjetural- otras relaciones entre las cosas. Pero debe practicarse con vigilancia, porque es fácil caer en artificialidades que dejan intacto el orden teórico establecido. Se trata de estar alerta frente al lenguaje ordinario, porque como sentencia Brunshvic; “herencia de las palabras, herencia de las ideas” (Ibid., p. 37). Las prenociones espontáneas y la filosofía en que apoyan cristalizan en las palabras, que contagian una visión ingenua de la realidad social. El cuidado del lenguaje no tiene que ver con el deseo de un lenguaje puro, formal, que generalmente oculta las concepciones que subyacen al lenguaje ordinario; sino que se trata de analizarlo críticamente descubriendo las fosilizaciones que “naturalizan” datos y hacen pasar por hechos lo que no es más que una interpretación. El sociólogo debe guardarse del profetismo (ibid., p. 42) que está relacionado con la dependencia de la sociología espontánea (porque se busca confirmar los saberes del hombre común al que se pretende servir) y de la tradición (Ibid., p. 45). Muchas obras se parecen a las “*summas*” que replican el procedimiento medieval de reconciliar los contrarios, agrupando las “sentencias” de los padres fundadores de la ciencia: Bourdieu recomienda, siguiendo a Whitehead, olvidarlos.

Como corolario de la vigilancia epistemológica, Bourdieu propone romper con la ilusión de la transparencia y la creencia en un supuesto conocer mediante auto-reflexividad (ibid., p. 30). Va a proponer el principio de la no-conciencia, que no significa buscar falsas profundidades, o un psicoanálisis banal del conocimiento social. Se trata de reconocer que no son las intenciones o motivaciones de los individuos expresadas por ellos mismos, sino las estructuras, fuerzas, instituciones, sistemas de relaciones en la que los actores sociales están inmersos. En esto coincidirían –según Bourdieu, que sin embargo rechaza la acusación de sincretismo- Marx, Weber y Durkheim (a quien Bourdieu cita profusamente y con entusiasmo). “Creemos fecunda la idea de que la vida social debe explicarse no por la concepción que de ella se hacen los que participan en ella sino por las causas profundas que escapan a la conciencia” (Durkheim, en ibid., p. 30).

⁷ También de Certeau formulará advertencias semejantes. “La encuesta estadística no encuentra sino lo homogéneo. Reproduce el sistema al cual pertenece y deja fuera de su campo la proliferación de historias y operaciones heterogéneas que componen los patchworks de lo cotidiano. La fuerza de sus cálculos se sostiene gracias a su capacidad de dividir, pero es precisamente por la fragmentación analítica que pierde lo que cree buscar y representar” (de Certeau, 2000, p. XLIX)

Las operaciones implicadas en la producción del conocimiento no son demasiado diferentes de las prácticas de lo cotidiano. Tal es la postura de Michel de Certeau, quien al estudiar las artes del hacer del hombre común establece una diferencia entre “estrategias” y “tácticas” (de Certeau, 2000, p. XLIX y L). Las primeras son operaciones realizadas para mantener relaciones de poder, y sus protagonistas son generalmente los que dominan los dispositivos institucionales o simplemente están en una condición favorecida sobre los demás, mientras que las tácticas tienden a escapar de dicho control⁸. Sus protagonistas son los subordinados, los dominados, los consumidores⁹, aquellos a los que se les impone un orden autoritario –muchas veces invisibilizado en subterfugios discursivos- y ante el que se comportan como los indios americanos frente el poder español (ibid., p. XLIII). Ellos aceptaron exteriormente las prácticas que no podían eludir, pero resignificándolas, al punto que las mismas acciones exteriores (rezos, símbolos, prácticas comunitarias) tenían otro contenido. Las tácticas distorsionan, y producen cambios que pueden llegar muy lejos, ante la vista –ciega- de los opresores. Para de Certeau las tácticas se vinculan con estadios evolutivos ancestrales de los cuales seguramente provenimos, como las plantas o algunos peces capaces de nadar en profundidades oscuras y de mimetizarse para sobrevivir. Tiene que ver con la astucia, con el señuelo, con la seducción, ya que el consumidor y ciudadano cotidiano debe mostrarse, pero no de cualquier manera, debe expresar y manifestar, pero cuidando la circunstancia. Por ello la táctica está relacionada con el hablar ordinario, que resignifica de modo artesanal el uso establecido de la lengua. Son las artes del decir que actualizan el espíritu de los sofistas, ya que implican una cierta retórica orientada a la resolución de problemas. En operaciones cotidianas como cocinar, leer, habitar y transitar un barrio, comunicarse con los vecinos, de Certeau encuentra una maestría, un señorío en el dominio de herramientas prácticas concretas, que constituyen su objeto de estudio.

Se puede suponer que estas operaciones multiformes y fragmentarias, relativas a ocasiones y detalles, insinuadas y ocultas en los sistemas de los cuales estas

⁸ “He denominado tácticas a esas maneras de ‘dar vuelta’ a los datos impuestos por un sistema dominante y de crear allí un juego con otras combinaciones temporales. Las distingo de las estrategias, que definen la capacidad de aislar un lugar autónomo de poder, de explicitar un querer propio y de calcular relaciones de fuerza con un ‘ambiente’ distinto” (de Certeau, 2006, p. 48).

⁹ Esto no significa volver al individuo, sino que el análisis se centra en las relaciones sociales. “La relación (siempre social) determina sus términos, y no a la inversa, y que cada individualidad es el lugar donde se mueve una pluralidad incoherente (y a menudo contradictoria) de sus determinaciones relacionales” (de Certeau, 2000, p. XLI). El objeto de estudio no es el sujeto sino los “modos de operación” y “esquemas de acción”

operaciones constituyen los modos de empleo, y por tanto desprovistas de ideologías o de instituciones propias, obedezcan a determinadas reglas. Dicho de otro modo, debe haber una lógica de estas prácticas (Ibid., p. XLV)

Estas mismas operaciones valen para el trabajo académico, aunque generalmente se conciba a sí mismo como especial y diferente. Tal la ilusión que de Certeau pretende desenmascarar (de Certeau, 2006). El operar académico parece distinto al hacer cotidiano porque se realiza en un ámbito distinto, separado artificialmente del mundo de la vida. De Certeau se propone evitar esa trampa, y por ello pretende crear conocimiento en otros lugares abiertos. Así el académico debe –igual que el hombre común- comportarse como un paciente pescador que sabe arrojar la carnada apropiada para cada pez que pretenda sacar del agua, o como un hábil cazador furtivo, que espera el momento. Una dimensión definitoria de la táctica es la oportunidad, el cazar al vuelo una ocasión sin dejarla escapar. El científico trabaja de la misma manera, aunque muchas veces la epistemología lo niegue (de Certeau, 2000, p. LIV).

Es notorio que la obra de de Certeau se mueve “en espejo” con los trabajos de Foucault¹⁰, autor al que –igual que a Bourdieu- ha estudiado, conoce y respeta. La idea que parece imponerse es que a diferencia de Foucault, de Certeau piensa que el ciudadano común es capaz de romper las redes del “dispositivo” y la disciplina. No obstante, los puntos de coincidencia son notorios, sobre todo con las reglas de juego que Foucault establece para el conocimiento de lo social. Que se haya renunciado a una ilusoria universalidad, que las investigaciones realizadas siempre sean parciales y locales, no significa para Foucault renunciar a la homogeneidad, generalidad y sistematicidad:

Homogeneidad. Es lo que conduce al estudio de lo que se podría llamar los ‘conjuntos prácticos’. Se trata de tomar como dominio homogéneo de referencia no las representaciones que los hombres se dan de sí mismos, ni las condiciones que los determinan sin que lo sepan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, **las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer, así como la**

¹⁰ De Certeau se propone “exhumar las formas subrepticias que adquiere la creatividad dispersa, táctica y artesanal de grupos o individuos atrapados en lo sucesivo dentro de las redes de la ‘vigilancia’. Estos procedimientos y ardidés de los consumidores componen, finalmente, el ambiente de ‘antidisciplina’ que constituye el tema de este libro” (Ibid., p. XLV). Nótese la referencia arqueológica contenida en el verbo “exhumar”

libertad con la cual actúan en estos sistemas prácticos. (Foucault, 1999, p. 11, subrayado mío).

Aquí se percibe una cercanía con de Certeau, (con los “modos de operación” o “esquemas de acción”) aunque Foucault va a denominar “estrategias” (en vez de “tácticas”) a estas tecnologías. La sistematicidad aborda los ámbitos de las relaciones de dominio sobre las cosas, las relaciones de acción sobre los otros y consigo mismo (ibid., p. 12), ámbitos que no pueden separarse sino por motivos de análisis teórico; el conocimiento que se construye intenta responder a una serie abierta de cuestiones, que siempre se sistematizan en torno al eje del saber, del poder y de la ética. La generalidad consiste en constatar recurrencias que suceden a pesar del carácter particular de las investigaciones histórico-críticas, tales como el lugar de la sexualidad, las relaciones entre razón y locura, enfermedad y salud, o crimen y ley.

Por último, vale la pena mencionar una construcción teórica que surgió en la misma época que los estudios culturales, de la que es posible extraer herramientas epistemológicas. Se trata de lo que se conoció como “teoría de la argumentación”, cuyos inicios suelen atribuirse a las obras de Stephen Toulmin y de Chaim Perelman (*The use of Arguments* y *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhetorique* respectivamente, ambas de 1958, la segunda escrita en colaboración con Olbrechts-Tyteca). Estos autores revitalizaron una tradición filosófica y humanista que había caído en descrédito con el auge del racionalismo y la Ilustración. Los estudios sobre argumentación y retórica se focalizaron no tanto en los aspectos formales del razonamiento, sino en la argumentación tal como sucede en la práctica diaria. Señalan que no todos los argumentos son “demostrativos” en el sentido de ofrecer pruebas lógicas concluyentes y necesarias, sino que la mayoría de las veces las razones que se ofrecen son persuasivas, apuntan a lograr el asentimiento de la voluntad y la convicción mental acerca de determinados enunciados, sea que refieran a las cosas o a decisiones a tomar.

El concepto de *auditorio* es decisivo en la perspectiva retórica de la argumentación. El discurso será racional en la medida en que se adapte a él. El auditorio está compuesto por aquellas personas (presentes o lejanas, reales o imaginarias, pocas o muchas, incluso uno mismo puede constituirse en auditorio al razonar buscando justificaciones sobre hechos o decisiones) a las que el orador espera convencer y persuadir; siempre es particular y es una creación del orador (Perelman, 1989, p. 55). La cuestión de la pretendida universalidad de algunas verdades, valores, hechos, leyes no deja de ser una ampliación

imaginaria del auditorio previamente creado por el argumentador, que piensa que algunas proposiciones merecen una aceptación universal (ibid., p. 75). Este es el caso, muchas veces, de la ciencia.

Ciertos auditorios especializados se asimilan voluntariamente al auditorio universal, como el auditorio científico que se dirige a sus iguales. El científico se dirige a hombres particularmente competentes y que admiten los datos de un sistema bien determinado, constituido por la ciencia en la cual está especializado. No obstante, a este auditorio tan limitado, el científico lo considera por lo general, no un auditorio concreto, sino el verdadero auditorio universal: supone que todos los hombres, con la misma preparación, la misma capacidad y la misma información adoptarían las mismas conclusiones (ibid., p. 76).

En realidad, cada individuo y cada cultura tienen su propia noción de “auditorio universal”, y un estudio genético-arqueológico sobre el tema permitiría conocer lo que los hombres han considerado real, verdadero y objetivamente válido a lo largo de la historia (ibid., p. 75). Es interesante notar que –tal como afirma González Bedoya - Perelman no llegó a la argumentación desde la retórica, sino que el descubrimiento de ésta fue el fruto de su meditación sobre el conocimiento, la razón y la lógica; así se persuadió de que el modelo cartesiano es insuficiente, porque no da cuenta de lo plausible, dejando ese campo abandonado a lo irracional (en Perelman, 1989, p. 16). Además,

(...) las verdades eternas, inamovibles, logradas por el razonamiento formal, resulta que también están histórica, psicológica y sociológicamente determinadas, con lo que el pensamiento apodíctico-demostrativo y el dialéctico-retórico están más interconectados de lo que una epistemología de corte platónico, cartesiano o positivista quisiera admitir (ibid., p. 17).

Hay que observar que la propuesta de Perelman se sostiene en algunos presupuestos filosóficos extraídos de su maestro Gonseth, los cuales refieren bastante directamente a la cuestión epistemológica: 1) Principio de integridad: todo nuestro saber es interdependiente; 2) Principio de dualismo: es ficticia toda dicotomía entre método racional y método empírico, ambos deben complementarse; 3) Principio de revisión: toda afirmación, todo principio debe permanecer abierto a nuevos argumentos, que podrán anularlo, debilitarlo o reforzarlo; 4) Principio de responsabilidad: el investigador debe

comprometerse con sus teorías y afirmaciones, ya que éstas no son únicas ni necesarias; son opciones realizadas por el investigador, de las que debe hacerse cargo; no hay una imposición *per se* de las teorías, sino que deben ser justificadas racionalmente. (González Bedoya, en Perelman, 1989, p. 23)

c) La producción del saber en los estudios culturales: dos paradigmas

En el relato precedente se ha omitido deliberadamente mencionar a una gran tradición filosófica, que repercute de diversas maneras en la discusión epistemológica: el marxismo. No resulta fácil ubicar a esta enorme familia teórica en el mapa trazado por “galileanos” y “aristotélicos”, ya que la vitalidad cognoscitiva de sus integrantes no se detiene ante las fronteras convencionales. Tal como observa von Wright, “Marx bascula de forma acusada entre una orientación ‘causalista’, ‘cientificista’ de una parte, y una orientación ‘dialéctico-hermenéutica’, teleológica de otra. Esta ambivalencia propicia interpretaciones radicalmente diferentes de su mensaje filosófico” (von Wright, 1987, p. 25, nota al pie). Tanto Hegel como Marx se asemejan a la tendencia positivista de orientación científico-natural en el acento puesto sobre leyes, validez universal y necesidad. Pero el concepto hegeliano y marxiano de “ley” se parece más a patrones de relación lógica que a conexiones causales, aunque en numerosas ocasiones Marx hable de la “férrea necesidad” de las “inexorables leyes de la naturaleza” (Ibid.). Como se verá, este será uno de los puntos clave de la discusión en torno al marxismo en el siglo XX, que en alguna de sus reinterpretaciones intenta superar el presunto “determinismo histórico”¹¹.

A pesar de la apariencia monolítica que el marxismo adquiere después de la Revolución rusa, en el siglo XX se replica la ambivalencia aludida (Ibid., p. 54). Se puede rastrear por una parte una tendencia positivista que ha producido notables aportes a la cibernética, a las ciencias de la conducta y a la matematización de los fenómenos vitales¹²;

¹¹Resulta interesante comparar la metodología de Marx con la de Freud, quien también parece perseguir explicaciones causales de tipo científico-naturalista, lo que por otra parte se contradice con una tendencia hermenéutica y teleológica (Ibid.). En opinión de von Wright, ambos autores comprometen sus estrategias teóricas por la filosofía de la ciencia dominante en su época, de la que ambos parecen incapaces de desprenderse (Ibid., p. 26)

¹² Desde los inicios de la Guerra Fría la cibernética se convirtió en un campo epistemológico privilegiado (por sus posibles aplicaciones políticas y militares) y en disputa con el mundo capitalista. Destacan en esa época los trabajos de Georg Klaus (1912-1974) quien contribuyó a la teoría de los juegos, teoría de la información, teoría de los sistemas, áreas disciplinares que impactaron en la neurociencia. Actualmente son herramientas en disputa con el capitalismo, en el que la informática cibernética está al servicio de la acumulación y el control (Ratmin, 1991; en Celis Bueno 2021)

y por otra, una recuperación de los escritos del joven Marx, más vinculado con Hegel, cuya dialéctica parece más próxima a la hermenéutica que al materialismo ortodoxo. Habitualmente se denomina “socialismo humanista” a esta deriva, que también presenta matices: la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, bien podría ser una intersección entre la filosofía hermenéutica y el marxismo humanista, más cercano al existencialismo. Lo característico de esta tendencia es su rechazo a las pretensiones monistas, a la hegemonía de modelos naturalistas y tecnológicos (Ibid., p. 55).

Es digna de mencionar entre estas propuestas “intermedias” al Círculo de Batjín, por la influencia que tendrá en los estudios culturales, sobre todo por los aportes de Valentín Volóshinov. Se trata de una propuesta filosófica nacida en el período de consolidación del marxismo soviético, que intenta aplicar la metodología marxista a la filosofía del lenguaje, proponiendo una semiótica materialista que anticipa algunas de las perspectivas del estructuralismo y del pragmatismo lingüístico. Volóshinov critica a de Saussure por lo que él considera una semiótica volcada sobre sí misma en lugar de estar abierta al contexto social. Por la misma razón se critica al psicologismo, señalando el carácter social del lenguaje, y al freudismo, observando el carácter jerárquico de la acción discursiva que se da entre el analista y el analizado (Bubnova, 2018, p. 13).

Para Volóshinov la conciencia no es la sede de la ideología, sino que ésta se produce en las interacciones sociales, de las que el lenguaje es una refracción. Aquí, según Bubnova, se está produciendo un contrapunto -que se volverá a encontrar más adelante- con la teoría del “reflejo” sostenida por una epistemología marxista que tuvo notables defensores, Lenin entre ellos. Pero para Volóshinov nuestra percepción de la realidad está mediada por la naturaleza refractante de las palabras (Ibid., p. 11). La conciencia no puede ser registrada sino por medio de signos, que son siempre producto de interacciones sociales de clases antagónicas. “Aquí nos encontramos con un concepto particular de ideología, elaborado por los marxistas rusos de aquel momento: a la vez conciencia de clase y sistema de ideas, imágenes, normas, sentimientos, etc.” (Ibid., p. 10)

Es en este contexto de las distintas variantes de la familia marxista donde se ubican los estudios culturales, cuyo nacimiento se constata a fines de la primera mitad del siglo pasado en Inglaterra. Hall (2010) señala tres obras seminales que atestiguan un cambio en el planteo de viejas cuestiones, lo que permite apreciar –sin que sus autores parezcan habérselo propuesto- la emergencia de un nuevo terreno epistémico: *La cultura obrera en la sociedad de masas* de Hoggart, *Cultura y sociedad* de Williams y *La formación de*

la clase obrera en Inglaterra de Thompson. En ellas la argumentación sobre la cultura intenta superar el tradicional esquema de “alta” versus “baja” cultura, que había predominado hasta ese momento, sobre todo por la influencia de Leavis (Ibid., p. 29), así como también el modo idealista de plantear la discusión. Se veía a la cultura como “lo mejor que había sido pensado y dicho” (ibid., p. 31) o la suma de ideas referidas al arte, la literatura, la vida intelectual y espiritual. Al mismo tiempo, estos autores intentan superar una visión rígida y provinciana del marxismo, tal como se lo difundía en aquel momento en su país.

El desafío más grande al que se enfrentan para ello es el de terminar con una interpretación demasiado apegada a la metáfora –sobre la que se volverá más adelante– de “base económica” y “superestructura cultural”. La repetición dogmática de esta dicotomía asume presupuestos y repite problemas que el mismo Marx había querido superar, es decir, deja a la producción cultural alejada de las condiciones materiales de la reproducción de la vida. Si la cultura es un mero “reflejo” ilusorio de la realidad, entonces no es otra cosa que ideología: distorsión, engaño, enmascaramiento, reproducción de las condiciones opresivas generada por la clase dominante. Tanto Williams, como Hoggart y Thompson –cada uno de ellos con su estilo personal y con notorios matices que los diferencian entre sí– acentuarán el valor de la agencia humana y la capacidad de construir y modificar la historia (Ibid., p. 30).

Otro desafío –que se sigue del anterior– es el de recuperar la centralidad de la cultura en toda praxis del sujeto humano y del proceso social general. De manera bastante similar, los tres autores abordan la cultura como un fenómeno relacional. No se trata de una esencia o una “cosa” exterior objetiva susceptible de ser estudiada en sí misma, sino que se trata de un fenómeno histórico, dinámico, fluido, que –y esto es uno de los grandes nudos a desentrañar– atraviesa todas las actividades humanas sin que estas puedan ser identificadas con ella. La cultura está constituida más bien por el conjunto de relaciones en que dichas actividades se insertan, y una teoría de la cultura debe encontrar y explicar los patrones que se repiten entre las distintas esferas de la actividad humana. Para ello se ciñen a una perspectiva materialista original, lo que provoca un efecto reactivo tanto en los estudios sobre la cultura como en la tradición marxista, cuyas categorías fundamentales son sometidas a un proceso de reinterpretación. Este intento se superpuso

en algunos aspectos con la agenda de la así llamada “Nueva Izquierda”, a la que de alguna manera pertenecen estos autores¹³.

A este paradigma “culturalista” hasta aquí descripto, que podría considerarse fundacional de los estudios culturales, pronto se le sumarán, ejerciendo un interesante contrapunto, las tendencias que podrían denominarse “estructuralistas”. (Ibid., p. 38). Sin desconocer los méritos de Althusser, con quien normalmente se asocia a esta corriente, hay que ubicar el punto de arranque de este paradigma en Levi Strauss, quien “en su apropiación del paradigma lingüístico, siguiendo a Saussure, ofreció a las ‘ciencias humanas de la cultura’ la posibilidad de un paradigma capaz de volverlas científicas y rigurosas de una manera totalmente nueva” (Ibid.). El estructuralismo comparte con el culturalismo el énfasis puesto en lo superestructural (el “esquema conceptual” que media entre la praxis y las prácticas concretas) por lo que también debe ser considerado como antieconomicista y antireduccionista (Ibid., p. 39).

Levi Strauss enfatiza el concepto de cultura estudiando los aspectos formales y estructurales de las prácticas, enfocándose en “las categorías y los marcos de referencia del pensamiento y el lenguaje a través de los cuales las diversas sociedades hacían la clasificación de sus condiciones de existencia” (ibid.); identificó la producción de estas categorías como “prácticas significantes” que operan de manera análoga al lenguaje; y descartó el ya aludido problema de la relación entre cultura y no cultura (“prácticas significantes y no significantes”) para concentrarse en las relaciones internas en las que se producen las categorías de significado. En el caso de Althusser la ideología cobra un mayor protagonismo; la define como “los temas, conceptos y representaciones a través de los cuales hombres y mujeres ‘viven’, en una relación imaginaria, las relaciones con sus reales condiciones de existencia” (ibid., p. 40); se trata de categorías inconscientes a través de las que dichas condiciones son representadas y vividas. Y a diferencia de Levi Strauss logra expresar la autonomía relativa de las prácticas y su especificidad, lo que impide que sean subsumidas en la totalidad.

¹³ En la introducción a *Marxismo y literatura* (2009), Williams narra que el encuentro con la Nueva Izquierda le permitió reelaborar creativamente sus categorías marxistas, saliendo de la fosilización en que había caído este pensamiento. Comprende también que lo que había recibido como ‘marxismo’ era en realidad lo que podría denominarse más apropiadamente un ‘populismo radical’ (Ibid., p. 10), posición hacia la que guarda un profundo respeto y de la que valora su compromiso activo, preocupado por la producción artística más que por el análisis crítico (Ibid., p. 11)

Este deslizamiento hacia la ideología operado por Althusser –que constituye según Hall uno de los grandes logros de esta corriente- estuvo preparado por el concepto estructuralista de “experiencia”, que a diferencia del paradigma culturalista, es concebido como un efecto de las categorías, referencias y marcos de la cultura y no como la fuente de la producción del sentido. Si bien los culturalistas habían definido a las formas de la conciencia y de la cultura como colectivos, concebían al hombre como un agente de su propia historia y no como un portador de estructuras que los condicionan y “los hablan”. Según Hall, constituye una fortaleza del estructuralismo el enfatizar las condiciones determinantes de las prácticas humanas. “El estructuralismo nos permite empezar a pensar —como insistía Marx— en las relaciones de una estructura sobre la base de algo distinto a su reducción a relaciones entre ‘gente’” (ibid., p. 42)

Una segunda fortaleza de este paradigma consiste en la importancia atribuida a la abstracción como herramienta intelectual para la apropiación de la realidad y sus contradicciones. Estas se escabullen al observador si es que no se construyen los conceptos adecuados para atraparla. El peligro –bien percibido y denunciado por Thompson en *Miseria de la teoría*- es concederle al pensamiento la primacía absoluta y hacer de la Teoría con mayúscula el juez absoluto de las relaciones reales. No obstante, Hall señala que “la insistencia estructuralista de que el pensamiento no refleja la realidad sino que es articulada y apropiada por éste, es un punto de partida necesario” (ibid., p. 43) desde el cual encontrar un método que supere las dicotomías (falsas) entre teoricismo versus empiricismo, que dificultan el encuentro entre los dos paradigmas bajo análisis. Además, el concepto de totalidad estructural enfoca las diferencias y complejidades más que la homología, lo cual significa una ganancia en comprensión crítica del propio Marx.

El culturalismo, por su parte, ha insistido correctamente en el momento de lucha e intervención consciente como elemento necesario para el análisis del proceso cultural. Desde los aportes de Gramsci, subraya el protagonismo que los hombres son capaces de ejercer para modificar el sentido común; las categorías inconscientes del mismo pueden ser transformadas mediante la acción consciente; esto de alguna manera repone el lugar de la subjetividad y la experiencia (no sin el riesgo de contrarrestar el a-historicismo sincrónico de las condiciones determinantes con un exceso de consciencia). Pero debe computarse a su favor la confianza en el momento de la organización humana como posibilidad de cambio social (ibid., p. 44)

Puede [...] resultar de utilidad decir a estas alturas que ni el “culturalismo” ni el “estructuralismo”, en su forma presente, son adecuados para la tarea de construir el estudio de la cultura como terreno conceptualmente clarificado o teóricamente informado. No obstante, algo fundamental emerge de una gruesa comparación de sus respectivas fuerzas y limitaciones (ibid., p. 41)

Finalmente, cabe destacar que si bien estas dos perspectivas constituyen los paradigmas principales, hay que reconocer otras derivas. La primera de ellas es una teoría del discurso que incorpora categorías psicoanalíticas freudianas y lacanianas haciendo hincapié en el inconsciente como lugar de los procesos de contradicción y lucha. Esta teoría reacciona contra el vacío de subjetividad que pareciera haber dejado el estructuralismo (y que no deja de ser una brecha en el propio marxismo) pero, a diferencia de la propuesta culturalista, donde la subjetividad es importante, lo hace con un universalismo trans-histórico que impide aplicaciones concretas de los análisis efectuados (ibid., p. 45). La segunda es una aproximación desde el marxismo “clásico” que intenta revitalizar la metáfora de base-superestructura, señalando que el énfasis en lo ideológico y cultural ha sido sobredimensionado. Se propone volver a la economía política de la cultura, rescatando los conceptos de explotación, ganancia, plusvalía, mercancía, ideología como falsa consciencia. La propuesta tiene intuiciones dignas de consideración, pero tiende a pensar las condiciones económicas no como necesarias sino como suficientes, con lo que reinstala problemas que habían sido superados, sin aportar ninguna ganancia explicativa (ibid., p. 46). La tercera es la propuesta foucaultiana mencionada en el apartado anterior, cuyos méritos Hall reconoce (volver al planteo histórico concreto propio del paradigma culturalista) pero cuya epistemología crítica, por considerarla tramposa: su escepticismo sobre las posibles relaciones entre las prácticas más bien se parece a un convencimiento en la no relación entre ellas (ibid., p. 47).

Hall concluye que este somero recorrido por las diferentes aproximaciones a los estudios culturales, deja en claro que aunque no debería intentarse una síntesis fácil entre las diversas aproximaciones analizadas, es posible sin embargo recoger el esfuerzo de los principales paradigmas. Si el culturalismo y el estructuralismo son las perspectivas seminales de los estudios culturales es porque vislumbran los problemas medulares de este territorio epistémico (relación cultura-ideología; determinación no reduccionista; especificidad de las prácticas y articulación entre ellas) y porque mantienen la promesa de una teoría materialista de la cultura.

d) Una teoría materialista de la cultura

En el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*, Marx escribe:

En la producción social de su existencia los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (en Williams, 2009, p. 104)

Ya se ha dicho que la repetición de este párrafo no siempre resultó beneficiosa para el marxismo, y que los estudios culturales intentan superar el mecanicismo implícito en esta metáfora y la brecha que establece entre la cultura y las condiciones materiales de la existencia. Williams sostiene que más que partir del esquema base-superestructura sería conveniente hacerlo de la proposición “el ser social es lo que determina la conciencia” (Williams, 2009, p. 103). De esta manera se pueden articular una serie de conceptos que permiten pensar la cultura sin separarla de la “producción social de la existencia” y sin que pierda su autonomía. Pero ello requiere de un trabajo de reinterpretación osado y creativo, que se aventure por caminos difíciles de transitar por la inexistencia de un lenguaje favorable a los significados emancipadores que el marxismo intentó hacer realidad.

La dificultad del lenguaje la experimentó el propio Marx, quien no disponía sino de los términos de la burguesía para realizar la crítica del capitalismo. Dado que “la historia ya había tenido lugar tanto en el lenguaje como en muchos otros campos (...) se vio compelido a utilizar muchos de los mismos términos [burgueses] para procesos más generales o históricamente diferentes” (ibid., p. 124). De ahí que una teoría materialista de la cultura requiera de una reflexión seria sobre el lenguaje, lo que condiciona la elaboración conceptual que se pueda hacer, y la definición que se pueda dar, de la actividad y modo de ser del hombre en el mundo. Salvo excepciones como la del ya citado Volóshinov, resulta significativo, afirma Williams, que el marxismo haya contribuido

poco a esta reflexión (ibid., p. 32). Es sintomático, y forma parte del mismo proceso general que tanto el culturalismo como el estructuralismo critican, que en cierto marxismo dominante se haya aceptado la concepción del lenguaje como “reflejo” de la realidad, o se hayan sintetizado proposiciones marxistas sobre otros aspectos de la vida social con proposiciones sobre el lenguaje extraídas de filosofías antagónicas, lo que vuelve a las primeras “definitivamente insostenibles, y en nuestra época radicalmente limitantes del poderío de las proposiciones sociales” (ibid., p. 33)

Si se toma como punto de partida la proposición sobre la determinación, lo primero que hay que resolver es la cuestión semántica. La palabra *determinar* (*bestimmen* en el original alemán) exhibe una riqueza lingüística difícil de captar en su totalidad, y más difícil aún de traducir. En inglés y en alemán (como también en español) la palabra refiere a la fijación de un límite, o a la existencia de un obstáculo que impide la total libertad de acción; pueden ser entidades físicas o morales (leyes y deberes, por ejemplo); y son vividas como una exterioridad, históricamente relacionadas con Dios, la naturaleza, el destino.

La ciencia secular transformó esta experiencia en las “leyes de la naturaleza”, y este es uno de los sentidos prevalentes en cierto “determinismo” marxista. Williams señala que, sin embargo, persiste una confusión entre el sentido de “límite” y el sentido de “leyes” de un desarrollo que escapa a los hombres, y que sólo pueden ser comprendidas para actuar en consecuencia; la pretensión de conocer “científicamente” ambas dimensiones añade una complicación adicional. Por eso cree que es decisivo entender la objetividad de las situaciones que limitan como una condición histórica, y no como una objetividad abstracta y absoluta (ibid., p. 119). Esta última interpretación es la que genera el “economicismo” que ha dañado a la teoría de la cultura y ha otorgado muchos argumentos a los enemigos del marxismo. Ya lo advertía Engels en carta a Bloch:

De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el último elemento determinante en la historia es la producción y reproducción de la vida real. Marx y yo no hemos otra cosa que afirmar esto. Por lo tanto, si alguien lo deforma afirmando que el elemento económico es el único determinante transforma aquella proposición en una frase sin sentido, abstracta, absurda (Ibid., p. 110).

La advertencia de Engels es clara: deforman la teoría los que sostienen que lo económico es lo único, negando la real influencia sobre los procesos históricos de “los

elementos de la superestructura” (ibid.) entre los que menciona expresamente a las formas políticas de la lucha de clase (constituciones, formas jurídicas) y a la producción de teorías (filosóficas, jurídicas, políticas, concepciones religiosas). También deforman la propuesta marxista quienes ven en el determinismo una negación de la agencia humana. La misma está en el origen de la creación de las condiciones objetivas (materiales) tal como se lee en la cita del *Prefacio* que encabeza este acápite: las relaciones sociales, aunque se viven como ajenas a la voluntad de los hombres de un determinado momento histórico, son sin embargo *establecidas* por ellos. O también la sentencia de Engels: “somos nosotros mismos los que producimos nuestra historia, aunque lo hacemos bajo condiciones y supuestos bien definidos”. O también en *La ideología alemana*: “la masa de fuerzas productivas accesible a los hombres determina las condiciones de la sociedad” en donde debe subrayarse que estas fuerzas productivas determinantes son *accesibles* a los hombres. (ibid., p. 118)

El concepto de “fuerzas productivas” es otro elemento clave de una teoría materialista de la cultura, que corre el peligro de separarse de su fuente, que es el productor. Adquiere así una falsa imagen de autosustentabilidad, que le hace perder su carácter de materialidad. Fuerza productiva sería todo lo que se hace para mantener y reproducir la vida (ibid., p. 126). La vida política es la que más a menudo se piensa como alejada de su producción material, como si los aparatos para ejercer el poder (castillos, iglesias, armamentos, cárceles, mercancías, prensa...) no fueran productos materiales. Todo gobernante dedica parte de las fuerzas productivas al establecimiento del poder político. Esas actividades no son superestructurales; entenderlas de esa manera es una evasión. Para superarla sin perder la justa perspectiva requerida para el análisis cultural, es necesario –sostiene Williams- abandonar una mirada demasiado especializada de la producción. En una nota al pie de página de los *Grundrisse* escribe Marx –siguiendo a Adam Smith- que el productor de pianos es un trabajador productivo, porque hace algo que será vendido y comprado utilizando materia prima, mientras que el pianista no, porque ejecuta música, que no es un bien de mercado. (ibid., p. 129) Esto, dice Williams, necesita una actualización en el capitalismo avanzado, donde los productos culturales también entran en el mercado. La producción musical o de arte en general también forma parte de un único proceso social material de reproducción de la vida, “no un reino, un mundo o una superestructura, sino una numerosa serie de prácticas productivas variables con intenciones y condiciones específicas” (ibid., p. 130).

La consecuencia de esa falsa concepción de las fuerzas productivas (y de la dicotomía base/superestructura) es que parece fundamentar - como ya se ha observado a propósito del lenguaje- la teoría del “reflejo” y la separación de todo lo que es arte y teoría de la praxis social material, relegándola a un lugar de importancia secundaria con respecto a la producción de la vida. También en la ya mencionada carta a Bloch, Engels se refiere a las teorías filosóficas, jurídicas y religiosas como “reflejos de las luchas de clases en el cerebro de los participantes”. Como ya se indicó, Engels estaba protestando contra la interpretación de la superestructura como si pudiera separarse de la producción material; sin embargo, utiliza una expresión que en algún sentido contradice su intención. (Cf. *ibid.*, p. 110)

Existen distintas variantes de la teoría del reflejo, pero el materialismo las desafía a todas. Si la realidad es material, no está mal pensar que sus elementos constitutivos pueden ser reflejados, pero serán reflejos materiales, no metafísicos. Esto se relaciona con distintas versiones materialistas de la conciencia. En algunos casos, esta será considerada como conjunto de reflejos ilusorios de la realidad, como fantasía, como ecos que no reproducen los estados de cosas del mundo de una manera verdadera. Pero también hay una versión “científica” de la conciencia (muy influenciada por el positivismo de la época) según la cual el pensamiento puede reflejar correctamente lo extramental. El arte tiene en esta visión una jerarquía menor al pensamiento, pero también puede cumplir la misma tarea: reflejar correctamente. “La verdadera misión del arte fue definida en términos de *realismo* y en menor medida, de *naturalismo*, ambos términos del siglo diecinueve muy afectados por el concepto de ciencia a ellos asociados” (*ibid.*, p. 132).

La cuestión del reflejo está relacionada con una categoría fundamental de la teoría marxista: la ideología. El término presenta dificultades, porque no siempre se lo utiliza en el mismo sentido, aunque se pueden precisar por lo menos tres: a) sistema de ideas característico de un grupo o clase particular; b) sistema de creencias ilusorias que pueden ser contrastado con el conocimiento científico; c) proceso general de producción de significados e ideas (*ibid.*, p.78). Estas acepciones no son incompatibles, aunque tal vez a) y b) no terminen de explicar por sí solas como es que se produce c). Por caso en *La ideología alemana* se afirma: “las ideas rectoras no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones dominantes entendidas como ideas” (en Williams, 2009, p. 83). ¿De qué manera se realiza este proceso? ¿En qué se fundamenta esta afirmación? La ironía con que Marx y Engels tratan a quienes consideran la primacía

de las ideas sobre “las relaciones materiales dominantes” (“Había una vez un muchacho honesto que tuvo la idea de que los hombres se hundían sólo porque se hallaban poseídos por la idea de la gravedad...”), ¿alcanza para explicar la conducta social, la distorsión de la conciencia práctica? Si en lugar de “la idea de la gravedad” se tratara de ideas de supremacía racial o de género, ¿seguiríamos sugiriendo que ellas no tienen nada que ver con la praxis social? (ibid., p. 84)

Nosotros no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben, ni tampoco de lo que se dice, se piensa, se imagina, se concibe acerca de los hombres, con el propósito de llegar a los hombres de carne y hueso. Partimos de los hombres reales, en actividad, y sobre la base de un verdadero proceso de la vida, demostramos el desarrollo de reflejos y ecos ideológicos de este proceso vital. Los fantasmas formados en el cerebro humano son sublimados de su proceso vital material, empíricamente verificable y constituido por premisas materiales: la moralidad, la religión, la metafísica, todo el resto de la ideología y sus formas de conciencia correspondientes, aunque no retengan su aspecto de independencia por mucho tiempo (*La ideología alemana*, en ibid., p. 84).

No queda claro de qué manera Marx y Engels “demuestran” que la moralidad, la religión, la metafísica y todas las formas de conciencia sean “reflejos” y “fantasmas”. Si bien la orientación metodológica es correcta –partir de los hombres “reales”- no se debe olvidar que el hombre concreto del que parten es un hombre consciente (ibid., p. 86). Entonces sí se puede comprender que la apropiación práctica por parte de la conciencia *en* las situaciones materiales en las que se halla genera productos que no pueden ser pensados como independientes. Si se atiende a algunos instrumentos de la teoría de la argumentación (Toulmin, 2007; Perelman, 1989) más que una “demostración” lógica, hay una hipótesis que tiene sentido, que es plausible y persuasiva, pero que además resulta apta para la confrontación con instrumentos de lógica informal como el razonamiento analógico, sintomático, probabilístico (cf. Van Eemeren y Grootendorst, 2002, p. 116). El razonamiento estadístico, por ejemplo, puede ser una ayuda para analizar con rigurosos instrumentos matemáticos la probabilidad de encontrar determinados fenómenos religiosos en determinadas circunstancias sociales. Lo que sí se evidencia es que el lenguaje de “reflejos”, “ecos” y “fantasmas” no contribuye a enfatizar la dependencia de la cultura de sus condiciones de producción material (Williams, 2009, p. 86)

Por otra parte, no es tan sencillo separar al “hombre real” de lo que “los hombres dicen” y “lo que se dice de los hombres”, pues aquí está la materia prima para el trabajo del

historiador y sociólogo. Sería una “fantasía objetivista” prescindir de los relatos y discursos que registran los hechos humanos –sobre todo cuando pertenecen al pasado– como si el proceso de la vida real pudiera ser accesible directamente sin el lenguaje y sus registros. Cierta modo de entender la ciencia contribuyó a esta fantasía. “Cuando la especulación termina comienza la ciencia real, positiva (...). Todo discurso vacío acerca de la conciencia se acalla y el conocimiento verdadero tiene que tomar su lugar” (ibid., p. 87). Ya se ha mencionado supra (p. 26) que la ciencia bien puede constituir un ejemplo de creación retórica de auditorio, lo que bien podría considerarse una operación ideológica en los términos aquí desarrollados. Para explicar lo que es ideología como conjunto de creencias no reconocidas se apela a la presupuesta superioridad de la ciencia (entendida al modo de la época) como si ella misma no fuera la expresión de un modo de conocimiento al que se llegó con el advenimiento de una nueva clase social y las transformaciones en las condiciones materiales de la existencia. El ya mencionado concepto de “auditorio universal” resulta apropiado para este análisis crítico.

Toda nueva clase social (...) se ve compelida a presentar su interés como si fuera el interés de todos los miembros de la sociedad, expresado bajo una forma ideal; esta clase dará a sus ideas la forma de la universalidad y la representará como las únicas ideas racionales, universalmente válidas (*La ideología alemana*, en Williams, 2009, p. 95)

Lo dicho hasta aquí muestra las dificultades que surgen del problema de la determinación y del intento de construir una teoría cabalmente materialista de la cultura. Sartori (1992) distingue –además del materialismo sensualista de Lamettrie y del Barón de Holbach al que considera primitivo– un materialismo estricto, un materialismo diluido, que corresponde a la sociología de Manheim, y un materialismo “idealista” (ibid., p. 11). En el primer caso, la tesis es que las condiciones materiales –precisadas como realidades extramentales– *determinan* las construcciones mentales; aquí el verbo determinar indica una relación de determinación causal. Pero según Sartori no es este el caso de Marx, “porque el de Marx es un materialismo *sui generis*, cuya peculiaridad es exactamente la de ser un idealismo dado vuelta” (ibid., p. 112). Probablemente esté en lo correcto, y de ahí la necesidad –encarada enérgicamente por los estudios culturales– de superar ese resto de idealismo que permanece aun cuando haya dado vuelta a Hegel, poniéndolo “sobre los pies”.

En resumen, abordar la temática cultural desde una teoría materialista constituye un desafío que se intentará llevar adelante en los capítulos que siguen, investigando cómo los problemas aquí abordados se despliegan y permiten modulaciones conceptuales diversas de las comúnmente aceptadas al momento de pensar la secularización. Lo dicho en este capítulo habilita preguntas como ¿por qué no ha desaparecido el fenómeno religioso, tal como había sido profetizado por los “maestros de la sospecha” y los teóricos de la secularización en general? ¿Es correcto seguir sosteniendo que la religión es una rémora en el progreso intelectual de las personas y los pueblos? ¿Es la teoría estándar de la secularización suficientemente sólida desde el punto de vista epistemológico? ¿Cuáles son las lagunas de esta construcción discursiva?

Capítulo 2 - TEORÍAS DE LA SECULARIZACIÓN

Responder a las preguntas con que se cierra el capítulo anterior implica un rastreo genealógico que remite a experiencias relativamente lejanas en el tiempo. No tanto para buscar “causas”, como se haría desde la tradición galileana “dura”, sino para encontrar en la trama narrativa distintos deslizamientos que permitan razonablemente inferir la presencia de indicios significativos.

a) Hacia una teoría de la secularización: los emergentes y las formaciones

Si la secularización –entendida como se ha explicado en la introducción de este trabajo- puede ser objeto de una investigación de estudios culturales es porque precisamente constituye un proceso de diferenciación y autonomización de prácticas que en épocas premodernas integraban una totalidad, aglutinada por la praxis religiosa. La crianza y educación de los hijos en la familia, el trabajo doméstico y el que se realizaba fuera de casa, la economía, la política, la diversión quedaban subsumidas en una práctica significativa que no dejaba resquicios para que se filtrara nada por fuera de ella. Son las relaciones que se establecen entre todas esas esferas una vez que ellas se han autonomizado las que permiten ubicar a la secularización como objeto de estudios culturales. Más aún, “la complejidad de una cultura debe ser hallada no sólo en sus procesos variables y sus definiciones sociales –tradiciones, instituciones y formaciones- sino también en las interrelaciones dinámicas, en cada punto del proceso, de los elementos históricamente variados y variables” (Williams, 2009, p. 165). Las distintas preguntas que surgen de este análisis y la búsqueda de respuestas permiten realizar construcciones teóricas acerca de la secularización. ¿Por qué se produjo este fenómeno? ¿Cuáles son sus indicadores, los criterios que permiten constatar la emergencia de los cambios culturales? ¿Cómo opera la crítica de la ideología en una teoría de la secularización?

Charles Taylor (2014) señala que lo que hay que explicar es por qué en el año 1500 era imposible no creer en Dios mientras que en nuestra época ocurre exactamente lo contrario (ibid., p. 55). Tres características del mundo premoderno hacían imposible la increencia: a) se trataba de un mundo que era imaginado como testimonio del designio y la acción divinos, b) Dios era el fundamento de toda convivencia (polis, reino, Iglesia), y c) era un mundo percibido como campo de acción de fuerzas sobrenaturales, un mundo *encantado* para decirlo con la negación del término acuñado por Weber (ibid., p. 56). Para explicar la desaparición de estas tres características, Taylor realiza un enorme y

documentado recorrido genealógico en el que percibe y describe minuciosamente lo que en términos de Williams serían “emergentes” de “nuevas formaciones”.

“Por ‘emergente’ quiero significar, en primer término, que los nuevos significados y valores, las nuevas prácticas, las nuevas relaciones y tipos de relaciones, son creados de continuo” (Williams, 2009, p. 169). No se entiende plenamente este concepto sin referencia a los rasgos “dominantes” de una determinada cultura, es decir, aquellos rasgos identitarios que permiten diferenciar una cultura de otra. Por ejemplo la cultura burguesa de la cultura socialista o la cultura feudal. No se debe confundir “dominante” con “hegemónico”, concepto que se desarrollará más adelante, y que presenta mayores articulaciones con los procesos de producción social, mientras que el de “dominante” pertenece a un tipo de análisis “trascendental”. Al mismo tiempo, junto con lo dominante es posible constatar “lo residual” de una cultura. En cada uno de los tipos aludidos, se constata que en su interior hay matices, diferencias, núcleos culturales que no se dejan asimilar totalmente y que ofrecen resistencia; esto es precisamente lo que los diferencia de lo “arcaico”, que es otra realidad. En el caso que nos ocupa, en una cultura predominantemente religiosa (y hegemónicamente cristiana) se pueden observar prácticas con fuerte contenido pagano (el carnaval, por ejemplo, o ciertas devociones a “los espíritus del bosque”) que operan como “residuos”, mientras que las experiencias que se describirán a continuación lo hacen como “emergentes”.

Entre estos elementos, Taylor va a señalar prácticas que sin diferenciarse mucho en su contenido sin embargo introdujeron –al principio inadvertidamente- cambios significativos, cuyo efecto parece haber sido romper el marco interpretativo sobre el que se apoyaba el mundo premoderno. Este conjunto de prácticas y tendencias caben –en su terminología- bajo el concepto de “Reforma”¹⁴ (Taylor, 2014, p. 110) que no debe ser confundido con la así llamada “Reforma protestante”. Movimientos como este último son rastreables a lo largo de todo el Medioevo, y constituyen esfuerzos por mejorar la práctica religiosa o a la institución eclesiástica; el paradigma más conocido de empresas como esta es la iniciada por Lutero en 1519, y que sin dudas está entre los orígenes remotos de la secularización (Gregory, 2021). Pero la “Reforma” es en realidad no una “causa remota” sino un “emergente” porque se lo puede distinguir dentro de la praxis cultural

¹⁴ Taylor utiliza el término *Reformation* con “R” mayúscula diferenciándolo de *reform* con “r” minúscula. En español es imposible mantener esta diferencia, por lo que el traductor de su obra sustituye *Reforma* por *Reformation* y *Reforma protestante* por *reform*. Cf. N. del T., *ibid.*, p. 110

dominante por una serie de indicios que a la larga producirán efectos en la autocomprensión de las personas y en su experiencia del imaginario social. Es como un marco previo a las reformas religiosas y políticas de la Europa moderna. Se trata

...de un movimiento que adquirió fuerza a finales del período medieval y que apuntaba a rehacer la sociedad europea de tal modo que pudiera satisfacer las exigencias del evangelio y más tarde de la ‘civilización’. Tal vez no sería erróneo aplicar el manido término ‘revolucionario’ aquí, pues esta tendencia a la ‘Reforma’ fue la matriz de la cual emergió la idea europea moderna de la Revolución (Taylor, 2014, p. 110).

Este movimiento de Reforma (*Reformation*) se caracteriza por una atmósfera de impaciencia ante las distintas “velocidades” de la experiencia cristiana, en la que una “elite” (monjes, ascetas, religiosos) viven de una manera muy exigente los compromisos de la fe, mientras que “la gran masa” de cristianos no adquieren conciencia –según la elite- de lo que significa el anuncio del evangelio; su moral continua –a los ojos de “los mejores”- “pagana” en muchos aspectos, su devoción es emotiva y exterior, sin que se advierta un cambio real de las personas; se participa de los ritos, pero de una manera casi “mágica” y pidiendo por situaciones absolutamente mundanas (salud, la muerte de los enemigos, tener éxito en las cosechas, o en las conquistas amorosas). En algún momento del Medioevo –que Taylor ubica sobre todo a partir del siglo XI, pero que de distintas maneras se intensifica hasta llegar a la reforma (protestante) del siglo XVI- se perciben en la elite religiosa más comprometida una mayor intolerancia ante estos residuos de paganismo, que con distintas medidas se intentó borrarlos. El objetivo es acercar a las masas al nivel de la elite, elevar su supuestamente inferior religiosidad. El resultado, como se verá, resultó totalmente diferente y en términos generales, negativo.

Este movimiento (emergente) de Reforma parece estar constituido por distintas “tendencias” que ocurren en las instituciones de la sociedad (familia, Iglesia, estado) y que indican movimientos en lo considerado hasta ese momento como “tradicición” pacíficamente aceptada. Williams denomina “formaciones a las “tendencias y movimientos conscientes (literarios, artísticos, filosóficos, científicos) que normalmente pueden ser distinguidos de sus producciones formativas” (Williams, 2009, p. 163). Es el término que corresponde aplicar en este caso. Por ejemplo, se detectan cambios en la predicación acerca de la muerte, la gran “igualadora” entre los distintos niveles de cristianos, que ahora empieza a ocupar una centralidad que no había tenido antes; cambios en las devociones que se encuentran atestiguados en el arte religioso de la época. Por

ejemplo, a partir de los siglos XI y XII el arte sacro da fe de una mayor atención a la humanidad de Cristo sufriente, lo que coincide con una mayor atención a la espiritualidad de la cruz. Algunas oraciones litúrgicas de esta época registran estas modificaciones: *adoro te in crucem ascendentem* se cambia por *in crucem pendentem* (no es el Cristo que “sube” glorioso a través de la Cruz sino el sufriente que “cuelga” de ella). Paralelamente comienza a tomar forma un movimiento de piedad dirigido a la interioridad, más sentimental y meditativo, que fue preparando el camino al humanismo. Esta *devotio moderna* se encuentra atestiguada en obras como *La imitación de Cristo* atribuida a Tomás de Kempis, o en los sermones de Meister Eckhardt.

Las “formaciones” no son identificable con la institución, pero suelen cristalizar en decisiones e iniciativas de ellas. Por ejemplo, en 1215 el Concilio de Letrán prescribió la obligación de la confesión auricular y secreta entre el penitente y el sacerdote: hasta ese momento el acto penitencial era comunitario, aunque ya se registraban tendencias hacia el desarrollo de la contrición personal y subjetiva. Eso se constituye en un signo barométrico de una tendencia hacia la interioridad y hacia un reforzamiento del yo, tal como atestigua Foucault en sus trabajos (Foucault, 2000 y 2014)¹⁵. Otro indicio de la nueva orientación es el énfasis que empieza a tomar la pureza sexual como criterio de rectitud moral; no había sido así hasta entonces. Se había mirado como pecado a la ira, la violencia, la soberbia, el desprecio a los pobres, pero la vida sexual se regía por criterios bastante libres, sin que ello impidiera considerarse cristianos. Es en esta época en que comienzan los intentos por imponer el celibato obligatorio a todos los clérigos (hasta el siglo XI sólo los monjes optaban por dicha institución) lo que será efectivizado definitivamente en el Concilio de Trento (1545-1563). Este nuevo énfasis explica en parte los intentos de prohibir el carnaval, lo que está atestiguado en distintas normativas legales de aquellas épocas, ya que se lo veía como expresión de desorden y libertinaje.

¹⁵ Foucault dedica mucha atención al “dispositivo” de la confesión en su relación con el poder pastoral, es decir con un modo de gobernar que indirectamente crea un discurso que subjetiviza a quien lo enuncia. En el cristianismo primitivo la práctica de la confesión no era individual y secreta, sino que se practicaba la *exomologesis*, es decir una confesión pública en la que el creyente se reconocía pecador delante de la comunidad (sin detallar los pecados concretos, que no parece hayan tenido la importancia que adquieren después de 1215); generalmente se acompañaba la confesión con gestos penitenciales tales como imponerse cenizas, lo que era una forma de reconocer (y asumir) la mortalidad. En parte este asumir la muerte era como un reconocimiento de la “culpa” de no haber muerto como los mártires que confiesan la fe entregando su vida (2014, p.127ss). En el curso del College de France (2000) había señalado la relación ente la confesión y el gobierno de los hombres a partir de una verdad que el feligrés debe buscar en sí mismo delante de Dios. Este gobierno pastoral es analizado por Foucault como un preludio de la gubernamentalidad (Castro 2014, p. 123)

En realidad, el carnaval había funcionado como un gran equilibrador entre las jerarquías sociales, como un recordatorio de que la exigencia moral necesita de contrapesos para poder ser vivida de manera realista. El carnaval (y otras celebraciones similares como la “fiesta del obispillo”, los bailes en los cementerios, la coronación del idiota) expresaba el aspecto lúdico de la vida, pero su celebración no apuntaba a subvertir el orden sino a confirmarlo. No expresaban una queja contra los presupuestos culturales dominantes (que el gobierno debe ser ejercido por los mejores, que los sacerdotes con sus rezos salvan a toda la comunidad, que los trabajadores con su esfuerzo contribuyen al bien de todos y que en definitiva cada uno tiene su lugar) sino una parodia que incorpora a la comunidad orgánica lo aparentemente antitéico a ella¹⁶ (ibid., p. 86). Con la presión ejercida para prohibir estas prácticas, lo que sucedió en realidad no fue una moralización de las masas, sino una ruptura del cosmos “encantado” que las sustentaba.

Este conjunto de tendencias que Taylor identifica bajo el concepto de Reforma coincide con el surgimiento de otro concepto al que Norbert Elías dedica agudas observaciones, y que también equivale a severas restricciones sobre la corporalidad. Es el emergente de la *civilité*, término antecesor de nuestro *civilizado* o *civilización*, lo que equivale a culto, apto para vivir en sociedad. La palabra tiene su historia y no es rastreable antes del siglo XVI, momento en que se observa una proliferación de la misma en francés (*civilité*), inglés (*civility*), alemán (*Zivilität*), italiano (*civiltá*). “Un florecimiento tal, más o menos repentino, de palabras dentro de una lengua indica casi siempre transformaciones en la propia vida de los seres humanos” (Elías, S/A., p. 100). Es decir, emergencia de nuevas formaciones, que paulatinamente generarán –o podrán ser leídas a futuro- como una nueva tradición.

El término se populariza gracias a la obra de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* que no es otra cosa que un manual de instrucciones para la conducta en público. El valor de la obra reside en lo que ella refleja de la sociedad del momento y de los cambios ocurridos en relación al cuerpo y sus productos fisiológicos, al modo de tratarlos y a los sentimientos de vergüenza que permiten adivinar, que sin duda marcan una diferencia con épocas anteriores. Erasmo recomienda no sonarse la nariz con las mangas o los manteles, no ofrecer a un invitado un bocado que ya se haya comenzado a

¹⁶ Turner propone una teoría diferente: el orden del que nos burlamos es importante pero no es lo esencial; lo fundamental es la igualdad de todos los miembros de la comunidad más allá de las jerarquías, que son secundarias (Ibid., p. 88). Excede a este trabajo profundizar en un fenómeno tan rico en significaciones, que aquí es mencionado simplemente como una tendencia formativa de un nuevo espíritu.

masticar, no escupir salpicando al interlocutor, no meter las manos en la fuente, sino solamente tres dedos. También recomienda no exponer innecesariamente las partes del cuerpo más vergonzosas sin necesidad. El valor de estos testimonios está en que muestran el inicio de tendencias que perduran. Permiten inferir como eran las costumbres hasta ese momento y constatar una modificación en el umbral de lo permitido por las reglas sociales, que traducen una actitud ante lo corporal que se acrecentará con la modernidad. Y si bien estos cambios se terminan de consolidar cuando se fracturó la unidad de la cristiandad latina y se rompió el ideal caballeresco, -cuya máxima expresión fueron las Cruzadas- como bien observa Elías, las guerras coloniales llevadas a cabo en nombre de la civilización parecerían continuar aquellas emprendidas bajo la cruz y la espada. “Y, a pesar de toda la secularización, en esa consigna de la civilización resuena un eco de aquella idea latina de la cristiandad y de las cruzadas caballeresco-feudales”. (Ibid., p. 99) La cita no hace sino manifestar la energía represiva potencialmente presente en los emergentes analizados. Este proceso en realidad trasciende los límites geográficos de Europa, para incluir a todo el Occidente Latino, cuyos pueblos recorrieron de diversa manera pero no de modo muy distinto estos desarrollos formativos.

En conclusión, las emergencias y formaciones analizadas hasta aquí indican que alrededor del siglo XI y hasta el siglo XVI se producen en la cristiandad deslizamientos significativos; la finalidad de quienes los impulsaron parecería ser elevar el nivel religioso de las clases populares. Pero el resultado fue la destrucción del marco interpretativo que sustentaba la visión trascendente que predominaba hasta entonces. El mundo “encantado” se sustentaba en una experiencia abierta de la subjetividad, en un “yo poroso”, que no está cerrado ni delimitado absolutamente con respecto al mundo y a los otros (bastante similar a la experiencia infantil). El “yo” premoderno está inserto en una comunidad orgánica de la que él es un elemento esencial, que participa y depende de “la gran cadena del ser”. Imposible para un sujeto premoderno autopercebirse como separado (por eso quien se separaba atraía ruina no sólo para sí mismo sino también para la comunidad, lo que explica la violencia ejercida contra ellos). Las tendencias analizadas hasta aquí llevan, en cambio, hacia la emergencia de una sociedad disciplinaria y hacia un “yo impermeabilizado”, que puede pensarse a sí mismo como distinto de los demás y del universo y sus fuerzas naturales y sobrenaturales. Ambos elementos (disciplina y separación) se convierten en constitutivos esenciales de la cosmovisión secular. Se ha producido “la gran desinserción” (Taylor, 2014, p. 235).

Debe indicarse, para finalizar, que las emergencias y formaciones no son ajenas al surgimiento –paulatino, casi imperceptible al principio- de una nueva clase social: la burguesía. “Una nueva clase es siempre fuente de una práctica cultural emergente” (Williams, 2009, p. 170). Se volverá sobre este aspecto más adelante, baste por el momento señalar que con las categorías y metodología de los estudios culturales se percibe a la secularización como un fenómeno mucho más complejo del que se ha naturalizado como relato tradicional.

b) La “concepción heredada” de la secularización

Aplicarle a la teoría estándar de la secularización (“historia de sustracción”, en términos de Taylor, historia “superseccionista” en palabras de Gregory) la denominación de “concepción heredada” obviamente alude a la ortodoxia epistemológica que considera al positivismo riguroso como única filosofía válida de la ciencia. Hay algo de esto en las construcciones conceptuales que interpretan a la secularización como un progresivo triunfo de la razón sobre la superstición, lo que ha llegado a constituir el “sentido común hegemónico” de cierta cultura moderna.

Es necesario detenerse en esta expresión y sus componentes: “sentido común” y “hegemonía”, porque se trata de categorías que permitirán dialogar críticamente con el tema cultural bajo análisis. Es sabido que se debe a Gramsci la mayor parte de los desarrollos teóricos sobre el tema. Williams diferencia –siguiendo al pensador italiano- entre “dominio” y “hegemonía”. Mientras que el primero se expresa en formas directamente políticas (y muchas veces mediante la coerción directa), la segunda responde “a un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales” (Williams, 2009, p. 148). La hegemonía se solapa y supera conceptualmente a la “ideología” y a “cultura” y articula “las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural, político y económico, da la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y límites de la simple experiencia del sentido común” (ibid., p. 151). Esto es lo que habría sucedido –según autores como el ya citado Taylor, Gregory, o Eagleton- con el relato de la racionalidad moderna. No es que la ciencia sustituyó lisa y llanamente a las creencias supersticiosas, sino que una nueva interpretación de la autorrealización humana se impuso y pasó a ser tenida –por numerosas presiones culturales, algunas de las cuales fueron abordadas supra- como obvia y evidente.

Se debe a Max Weber la conocida expresión de “desencantamiento” para caracterizar al proceso de racionalización moderna, que se ha convertido en un *locus comunnis* sobre el tema. Su hipótesis es pertinente y opera genética y descriptivamente, para dar cuenta de los cambios ocurridos en occidente a partir de la revolución científica y sus consecuencias económicas y sociales. Pero esta perspectiva genera algunos problemas si se la lee con las categorías del positivismo científicista y desde cierto materialismo estrecho (lo que no es el caso de Weber). Eagleton señala entre las ilustres personalidades de incuestionables méritos científicos que suscriben esta mirada a Christopher Hitchens y Richard Dawkins (Eagleton, 2012, p. 20), quienes asumen como dato incuestionable que la religión es un fenómeno irracional.

Sin embargo, no parece ser este el pensamiento de Weber (2002), para quien la racionalidad secular es una herencia de la “racionalidad profética” judeocristiana. El cristianismo rompió –con su mensaje universalista- las lealtades de clanes y las lógicas tribales. La igualdad de los hombres ante Dios permitió el ingreso a la comunidad ritual a personas que por su condición racial, socioeconómica o moral hubieran estado excluidas en el mundo religioso clásico. Este aspecto plebeyo y anti aristocrático del cristianismo es el que tanto escandaliza a Nietzsche, mientras que Weber es capaz de interpretar en el fenómeno las condiciones de nacimiento del ciudadano burgués y del capitalismo moderno (2005). Al mismo tiempo, Weber constata que la racionalidad cristiana es desmitificadora, en cuanto termina con la magia, estableciendo así las bases para la ciencia y la tecnología modernas (cf. Robles Bastida, 2008, p. 8)¹⁷

La crítica de Gregory al supersesionismo histórico da cuenta de la operación ideológica con que suele leerse el texto weberiano. La historia no se deja encasillar en lecturas lineales, como si pudiera irse de un punto “A” en bloque ocurrido en el pasado (por ejemplo, la reforma luterana), a otro punto “B” tomado como una totalidad (el surgimiento del capitalismo). “...el mundo occidental de hoy es un producto extraordinariamente complejo y enredado de rechazos, retenciones y transformaciones del cristianismo medieval, en el que la Reforma constituye el parteaguas decisivo” (Gregory, 2021., p. 20). En su rigurosa crítica al supersesionismo, Gregory incluye también a la obra de Taylor que se está analizando en esta monografía, por considerar que

¹⁷ En la misma línea se pueden leer los trabajos de Whitehead (1949) y Koyré (2015)

a pesar del esfuerzo y originalidad de dicho autor, su trabajo adolece de reminiscencias hegelianas (ibid., p. 31)

Para Gregory, la tesis weberiana de que el ascetismo intramundano calvinista desató energías que contribuyeron a la acumulación de capital es esencialmente correcta (como también lo es para Taylor), pero lo que no es correcto es simplificar esa tesis y atribuir a un solo factor la generación de un fenómeno tan polifacético. Tanto Calvino como Lutero estaban muy lejos de querer romper con la tradición cristiana en temas económicos, comerciales, políticos y culturales. Su lucha contra la autoridad eclesiástica obedece a motivos profundamente religiosos, y no se hace en nombre de ni a favor de la razón humana, sino de la fe divina. “Olvidar” (en sentido freudiano) este dato hace que la lectura lineal de los procesos que a partir de allí se desencadenaron adquiera otra dimensión. Y es lo que, según Gregory, sucede con los relatos acerca de cómo la era de la Reforma Protestante “abrió paso a la modernidad occidental, con la separación de la Iglesia y el Estado, la secularización de las políticas públicas, la privatización de la religión y la libertad de creencias y cultos religiosos” (ibid., p. 25). Según Gregory, una lectura sesgada de la tesis weberiana, continúa dificultando en ámbitos académicos pensar de otra manera.

Otra crítica a esta lectura sesgada de la historia y de la relación entre capitalismo y religión se puede encontrar en *El nacimiento de la clase obrera en Inglaterra*. La obra de Thompson, tal como él mismo lo explica (1989, p. IX), pretende superar la contaminación ideológica en la historia económica del período que media entre la revolución industrial y el siglo XIX. Por una parte, el sesgo capitalista ortodoxo que comienza con Adam Smith, pero también la repetición de ciertos esquemas marxistas que presentaban al nacimiento de la clase obrera desde una ecuación demasiado simplista: fuerzas de valor + sistema de fábricas = clase obrera (ibid.) “Combatí esta visión con el objeto de mostrar cómo la conciencia plebeya ya existente, refractada por las nuevas experiencias de existencia social [...] dio nacimiento a una nueva conciencia transformada” (ibid.). Entre las experiencias previas que la gente manejaba en términos culturales destaca la religión. A lo largo de toda la obra, pero especialmente en el capítulo 11, analiza el rol de las distintas variantes del cristianismo reformado en este proceso. Dialogando críticamente con Weber, y de alguna manera invirtiendo su tesis, se pregunta por la influencia del capitalismo en la configuración del metodismo como variante de la piedad puritana (1989,

p. 395; 416ss), investigando por qué esta confesión fue practicada sinceramente por patronos y proletarios.

Además de Weber, deben mencionarse otras dos construcciones teóricas que han contribuido a la hegemonía de la concepción heredada de la secularización: el marxismo y el freudismo. Serán presentadas sintéticamente a continuación, aunque por su riqueza teórica y conceptual merecerían un tratamiento más extenso que excede los objetivos de este trabajo. Aquí se intenta mostrar lo estrictamente relacionado con el objeto de estudio elegido.

b.1 – Marx y Engels

Una referencia ineludible para esta tradición hegemónica es el pensamiento de Marx y Engels sobre la religión. Para los padres del materialismo histórico, la religión es el paradigma más claro de pensamiento alienado y de construcción ideológica en sentido negativo. Aunque algunas de las afirmaciones marxistas (como por ejemplo aquella de que “la religión es el opio del pueblo”) deben contextualizarse para que no se desvirtúe su sentido -que no siempre es tan negativo como se ha llegado a creer- no caben dudas de que tanto Marx como Engels piensan claramente que la religión es un fenómeno reaccionario que hay que superar, y que esto sucederá con la superación de las condiciones materiales que deforman la conciencia social.

Las primeras observaciones de Marx sobre el tema provienen del ensayo de 1844 *Acerca de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Todavía Marx es un discípulo de Feuerbach influenciado por Hegel, de quien toma la crítica a la religión en clave antropológica (como alienación de la condición humana) más que en clave ilustrada anticlerical. Michel Löwy (2011, p. 283) define como “pre-marxista” esta etapa, en la que todavía no hay referencia a la cuestión de clase en el tratamiento del fenómeno. A pesar de la crítica, Marx no deja de reconocer (y según Löwy, sentirse atraído) por el carácter dialéctico del fenómeno religioso.

La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo (Marx, 1844, en Löwy, 2011, p. 283)

Hay en la angustia religiosa un aspecto positivo en cuanto no es sólo evasión, sino toma de conciencia de la situación injusta y opresiva, es el inicio –que podrá desarrollarse o frustrarse, esto último es lo que generalmente ocurre precisamente por motivos ideológicos- de una protesta. Reconocer, por otra parte, que es el “suspiro de la criatura oprimida” y “el corazón en un mundo descorazonado” es otorgarle un valor en lo que en otras obras será teorizado como proceso total de producción social. La calificación de la religión como “opio” no es original, ya que la habían utilizado antes Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heine.

La crítica más propiamente “marxista” comienza en *La ideología alemana*, obra de la que –de la mano de Raymond Williams- ya se ha analizado su estructura fundamental. Allí la religión aparece como un producto de la base material, como un “reflejo” de las relaciones de dominación establecidas por los intereses de clases y el proceso de producción de la vida. Es decir se ve a la religión como una de las diversas formas de conciencia determinadas por las condiciones materiales de la existencia. Este método será la señal característica del marxismo para abordar el asunto de la religión, al que –contrariamente a Engels y otros continuadores de la tradición marxista- Marx no le dedicó demasiada atención. Elster sostiene que “Marx nunca ofreció un análisis sistemático de la religión. Como ocurre con frecuencia, tenemos que extraer sus opiniones de un número de pasajes breves desparramados en varios escritos” (Elster, 2020, p. 188).

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 recurre a la religión para ilustrar el problema de la alienación del trabajador, cuando establece un paralelo entre Dios con la propiedad privada. (Löwy, 2010, p. 121; Prior Olmos, 1987, p. 180). No es Dios el que crea al hombre, sino que el hombre crea a Dios, para luego someterse a él, renunciando a elementos constitutivos de su humanidad. Mediante esta ilusión se justifican los órdenes sociales injustos, aplazando su transformación en pos de una salvación y felicidad en otro mundo. Dios funciona de la misma manera que la propiedad privada, que es naturalizada por el oprimido como si no fuera un invento humano al que él sirve con su fuerza laboral, acrecentándola mediante los productos de su actividad. De ahí que la solución de la alienación está en destronar al capitalismo de la vida social y a Dios de la cabeza de los hombres; el ateísmo es presupuesto necesario de la rectificación de la conciencia.

Por otra parte, este proceso obedece a las leyes de la historia, de modo que la desaparición de la religión será inexorable en la medida en que desaparezcan las situaciones injustas que la originan y alimentan. Una sociedad sin clases no tendrá

necesidad de evasiones porque se habrá terminado con el robo del producto del trabajo, que impide la realización objetiva del hombre. Se le restituye su esencia humana, y con ella, su riqueza. Destaca acertadamente Prior Olmos que el término “riqueza” en Marx alude principalmente a su vitalidad, a las potencias de expansión contenidas en su esencia, a sus posibilidades de realización y plenitud. El hombre es ante todo un ser vivo, que a diferencia de otros animales crea sus propias condiciones de supervivencia, interactuando con la naturaleza. Cuando el trabajo del hombre es objetivado en la cosa producida, es la naturaleza la que se objetiviza, ya que hombre y naturaleza forman una unidad inseparable. De ahí que quitarle al hombre el fruto de su producción es empobrecerlo, alienarlo, impedirle su proceso de objetivación, que dialécticamente fundamenta su plenitud subjetiva (Prior Olmos, *ibid.*, p. 180). Suprimida entonces la causa de la alienación se suprime necesariamente a la religión.

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por lo tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen de hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable (*Manuscritos...*, en *ibid.*)

Que la religión fomenta la cobardía, el autodesprecio, el envilecimiento, la sumisión, la humildad ha llegado a convertirse en un lugar común de cierta tradición ilustrada (como también en cierto paganismo antiilustrado que será analizado más adelante, del que Nietzsche es su mejor –en todo sentido- exponente). No obstante, la crítica marxista encuentra dificultades cuando se la repite dogmáticamente, ya que si bien los argumentos resultan persuasivos, no logran explicar la relación causal entre base económica y religión. Esto ya fue señalado en el capítulo anterior al tratar el tema de la determinación; la intuición de Marx resulta pertinente y debe considerarse como una proeza teórica su esfuerzo por elucidar las conexiones entre la situación económica, las relaciones de clase y las formas religiosas. Pero en algunos casos –como por ejemplo en sus comentarios sobre los vínculos entre capitalismo, protestantismo y catolicismo- “Marx sienta un desastroso precedente para muchos escritores posteriores que ha intentado encontrar ‘homologías estructurales’ o ‘isomorfismos’ entre las estructuras económicas y los productos de la mente” (Elster, 2020, p. 190). Tal vez el juicio sea excesivo, y el precedente no resulte tan “desastroso”, pero no deja de ser cierto que genera dificultades para la posteridad marxista.

En la explicación marxista de la religión se puede distinguir con bastante claridad entre el hecho de la religión por un lado, y su contenido por otro; Marx propone una explicación motivacional sobre lo primero y una explicación cognitiva de lo segundo. Todas las sociedades de clase tendrían religión porque la religión sirve a ciertos intereses importantes vinculados con la sumisión y el dominio de clase; y la sociedad capitalista tendría al cristianismo en virtud de las “afinidades cognitivas” entre ellos. Por ejemplo, tanto el cristiano como el capitalista tienen que negarse a sí mismos, postergar la satisfacción inmediata, esforzarse en pos de una recompensa, cultivar la laboriosidad; tanto el capitalismo como el cristianismo tienen sus ritos y divinidades (el capitalismo es mencionado como “Moloch que requiere el mundo entero en sacrificio”, “monstruoso dios pagano que sólo quiere beber néctar en la calavera de la muerte); toda la teoría del “fetichismo de la mercancía” se elabora a partir de elementos mágico-religiosos del cristianismo transferidos al capitalismo (abundan las alusiones al Becerro de oro, a Baal, a Mammon). También se asocia al fetichismo de la mercancía con la práctica católica de la transustanciación y el culto a los santos (así como el pan y vino se convierten en la misa católica en el cuerpo y sangre de Cristo, así el dinero es investido de la representación de la riqueza, del que sería una especie de signo real, como los sacramentos católicos). Pero esos supuestos isomorfismos no resultan explicativos si se aplican los rigurosos criterios de la ciencia positivista que Marx parece querer cultivar; de cualquier par de entidades que se parecen pueden decirse muchas cosas y establecer presuntas relaciones sin control de la realidad (ibid., p, 191). También Löwy señala que Marx nunca ofreció la prueba de las relaciones económicas que explicarían la importancia de la religión en el Medioevo, que compara con la ejercida por la política en la Antigüedad (Löwy, 2011, p. 283).

Engels ofrece una reflexión más sistemática y orgánica de la religión, tema en el que se muestra más versado que Marx. Le interesa sobre todo el cristianismo primitivo, al que ve como una religión plebeya de pobres, esclavos, miserables, excluidos. Constata que la religión no es una esencia atemporal, sino un fenómeno histórico. Su gran aporte fue considerarla en el contexto de la lucha de clases (Löwy, ibid., 285) y señalar el potencial revolucionario que puede desempeñar. Ejemplifica con la figura de Thomas Münzer y la guerra de los campesinos, episodio en el que determinada manera de interpretar la Escritura favoreció el alzamiento armado de los oprimidos. Pero Engels considera al discurso religioso de manera instrumental, como un “disfraz” de las reales relaciones de

fuerzas que pujan en el conflicto. “La dimensión específicamente religiosa del milenarismo de Münzer, su fuerza espiritual y moral, su experimentada auténtica profundidad mística, Engels parece haberlas eludido” (Ibid., p. 286). Siendo materialista y ateo, admira sin embargo la energía que la religión es capaz de despertar. Las homologías que Marx encuentra entre protestantismo y capitalismo, Engels las va a encontrar entre el cristianismo primitivo –cuyo espíritu continúa en los movimientos reformados radicales- y el socialismo moderno: ambos movimientos son plebeyos, originados en las masas, sus líderes son perseguidos y anuncian una futura liberación de las injusticias. Sin embargo, lo que hace a la diferencia esencial entre ambos movimientos y convierte en ideología al cristianismo es que éste pospone la liberación para un hipotético e inverificable más allá, con lo que arriesga de frustrar su energía revolucionaria y protocomunista (ibid., 286).

No obstante esta valoración negativa de la soteriología cristiana, Engels evitó caer en la identificación entre religión y reacción, ya que en Inglaterra la Revolución del siglo XVII se hace desde el puritanismo religioso, mientras que el materialismo filosófico de un Hobbes estuvo al servicio del statu quo. “Engels reconoce que la lucha entre materialismo y religión no necesariamente corresponde a la guerra entre revolución y contrarrevolución, progreso y regresión, libertad y despotismo, clases oprimidas y dominantes. En este preciso caso, la relación es exactamente la opuesta” (ibid., p. 287). Este análisis es superador de la visión lineal característica de la Ilustración y en términos generales anticipa la posibilidad de descubrir potencialidades emancipadoras en la fe.

A pesar de estos reconocimientos hacia determinados movimientos religiosos, el tratamiento de la religión de Engels no difiere –en los puntos fundamentales- del de Marx, especialmente en la consideración negativa desde el punto de vista epistémico. La fe sigue siendo vista como una ilusión distorsiva que debe ser suplantada por el conocimiento científico. Además, pensaba que después de la Revolución Francesa ya no tendría ningún papel revolucionario, y que su fuerza subversiva estaba agotada. Este fue uno de los motivos de la incomprensión hacia Cabet y los comunistas franceses en 1844 y de la ruptura con Weitling en 1845¹⁸.

¹⁸ Etienne Cabet (1788-1846) es autor de “Viaje por Icaria”, obra profundamente influida por la “Utopía” de Tomás Moro. Hay una identificación entre comunismo y cristianismo que va más allá de la mera instrumentalización de lo religioso. Cabet se inscribe en la tradición de socialismo romántico y heterodoxo por la que Lowy (2010, p. 17) siente una enorme admiración. Wilhelm Weitling (1808-1871) expresa su comunismo cristiano sobre todo en *Las garantías de la armonía y la libertad* (1842) y *Evangelio de un*

b.2 – Freud

El interés de Freud por los fenómenos religiosos se constata ya en sus primeras obras aunque se encuentran observaciones acerca del mismo en casi todas ellas. Particularmente merecen destacarse *Los actos obsesivos y la práctica religiosa* (1907), *Tótem y tabú* (1913), *El provenir de una ilusión* (1927) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). La crítica que lleva a cabo resulta potente, articulada, rigurosa y persuasiva; probablemente los efectos en la construcción de un sentido común secularista sean más incisivos que los producidos por las obras de Marx y Engels, quienes no se expresan de manera tan virulenta como si lo hace el padre del psicoanálisis. “La crítica freudiana del hecho religioso representa una de las impugnaciones más inmisericordes de las que se ha podido llevar a cabo a lo largo de la historia” (Domínguez Morano, 2008, p. 21). Si su teoría es verdadera, entonces el hecho religioso está vinculado con los elementos más oscuros y primitivos del ser humano. Su punto de partida es el naturalismo científico, a cuya metodología pretende mantenerse fiel a lo largo de sus investigaciones. Ya se ha observado en el capítulo primero las tensiones interpretativas que esto genera, pero no puede desconocerse la coherencia y el rigor que Freud imprime a su trabajo. Al igual que Marx, cree que la ciencia irá disipando progresivamente las tinieblas de la ignorancia y ayudará a descender los velos del engaño en el que muchas veces los hombres parecen estar a gusto.

En el camino hacia tan lejano fin, las doctrinas religiosas acabarán por ser abandonadas, aunque las primeras tentativas fracasen o demuestren ser insuficientes las primeras creaciones sustitutivas. [...] a la larga nada logra resistirse a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice a ambas demasiado patentemente (Freud, 1927, p. 29)

Esta convicción es, precisamente, la que no se ha verificado hasta el momento, y la que es cuestionada por teorías de la secularización que pretenden mirar el campo epistémico con criterios más amplios. En torno a este presupuesto (que la religión contradice patentemente a la razón y la experiencia) es que compiten distintas

pobre pecador (1845). Según Lowy, Weitlig “se sitúa en la historia del movimiento obrero como una etapa de transición entre el ‘socialismo utópico’ del género de Fourier o Cabet y el comunismo proletario” (2020, p. 109). Tanto Cabet como Weitlig desconfían del carácter científico del socialismo de Marx y Engels, y ambos temen que la realización de la democracia burguesa –que debería ser una etapa necesaria previa al gobierno proletario- termine frustrando la realización de los derechos obreros. Pero según Lowy el motivo más profundo de la discrepancia está dado por la especificidad de lo religioso en la lucha revolucionaria (2011, p. 287).

construcciones teóricas acerca de la experiencia de fe de núcleos sociales no menores, a pesar de la evidente secularización del mundo. A favor de Freud hay que acreditar el hecho de que sus explicaciones teóricas no parten “de meras especulaciones, sino de la experiencia clínica, que fue siempre el terreno básico desde el que toda la teoría psicoanalítica fue trabajosamente articulándose” (Domínguez Morano, 2008, p. 57)

El fenómeno religioso es comparado a una neurosis infantil, y por el bien de la humanidad hay que superarlo. Freud no tiene dudas acerca del poder del intelecto para producir la convivencia pacífica entre los hombres, el progreso social, y el alivio de los males humanamente remediabiles, tales como la enfermedad y la pobreza. Para los que no hay remedios, como la muerte, lo mejor es aceptarlos sin engaños ni ilusiones. Precisamente, ahí radica el carácter neurótico de la fe. Freud va a explicar que la ilusión no es lo mismo que un error, ni es necesariamente un error.

Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva. Bajo este aspecto se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la que sin embargo claramente se distingue. La idea delirante [...] aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa, esto es, irrealizable o contraria a la realidad. (ibid., p. 16).

Cuando Aristóteles sostenía que los parásitos se engendran de la suciedad cometía un error, en cambio cuando Cristóbal Colon creía haber descubierto una nueva ruta para llegar a las Indias, caía en una ilusión. Es fácil, dice Freud, ver el componente de deseo presente en esta distorsión de la realidad. Pero como se observa a continuación, hay ilusiones que se pueden convertir en realidad, por lo tanto no son necesariamente falsas; el caso, por ejemplo de una mujer de muy humilde condición que anhela contraer matrimonio con un noble, situación que podría ocurrir y de hecho ha ocurrido no pocas veces en la historia. Con criterios que se adelantaron a los establecidos por Popper algunos años después, Freud señala no tanto la “inverificabilidad” de las proposiciones religiosas, sino su “irrebatibilidad” (ibid., p. 17). Obviamente, esto hace que tampoco se pueda descartar la verdad de las representaciones religiosas, pero a Freud le parece improbable que ellas resulten ciertas, dado el estado actual de la ciencia. Por otra parte, su tarea consiste no en criticar error, sino las consecuencias psicológicas perjudiciales del pensamiento desiderativo (p. 18)

Es interesante para el marco de esta investigación remarcar el rol desempeñado por la cultura en la hipótesis freudiana. Para Freud la fuerza que liga a los hombres entre sí en la sociedad no es la razón, sino la libido (Freud, 1930, p. 48), pero para que esto sea posible, esta fuerza debe sustraerse de su objeto primario (la sexualidad) y derivarse hacia otros objetos no considerados sexualmente (Freud habla de “libido con finalidad inhibida”). De esta forma, la cultura sustrae energías a la sexualidad, y esta es una fuente de malestar.

Pero hay algo más importante que el amor para el tema de las relaciones interpersonales: es el instinto de muerte (*tanatos*), que Freud postula y cuya existencia cree demostrar con su análisis. Probablemente su origen esté en la castración originaria y en el protocrimen del padre prehistórico llevado a cabo por los hermanos, o –en tiempos históricos- en la frustración que se sigue de no poder satisfacer los deseos libidinosos; lo cierto es que según Freud, la energía psíquica desatada por la imposición del “principio de realidad” se dirige hacia objetos externos, generalmente aquellos que son visto como la causa del malestar. Pero cuando la agresión no se concreta –generalmente por presiones sociales- entonces es introyectada; la presión cultural transfiere la autoridad paterna (instituciones, normas, tabúes, representaciones religiosas) al interior de la psiquis. Así, se genera en el sujeto un “super-yo” que suele ser más poderoso y tiránico que las autoridades externas (ibid., p. 64).

Esta introyección genera sentimientos de angustia (malestar indefinido, que no se puede atribuir a un objeto o causa particular claramente identificable) o de culpabilidad, que en parte se identifica con la angustia y en parte suele ser más concreta, aunque en este caso es más propio hablar de “remordimiento”. Se trata de sentimientos contra los que la religión tiene mucho para ofrecer, bajo la forma de plegarias, ritos, símbolos, doctrinas, que –supuestamente- alivian la tensión síquica provocada por la culpa. Esto no deja de tener su aspecto positivo, porque el malestar no es sólo personal, sino cultural, y tanto su generación por las restricciones sociales como su integración mediante las representaciones religiosas, suponen un mecanismo indispensable para que los humanos no se exterminen a sí mismos y mantengan a raya sus tendencias destructivas.

Freud encuentra un paralelismo (que debe ser leído con cuidado, ya que se trata de una analogía que no se puede descuidar, pero tampoco absolutizar, cf. ibid., p.83) entre el desarrollo individual y la evolución cultural. “Cabe sostener que también la comunidad desarrolla un super-yo bajo cuya influencia se produce la evolución cultural [...] El super-

yo de una época cultural determinada tiene un origen análogo al del super-yo individual”. (ibid., p. 85). Así como el individuo debe equilibrar sus instintos para lidiar con el conflicto entre las presiones del super-yo y la búsqueda de placer y felicidad, también la cultura propende a un equilibrio para que las tendencias destructivas de los individuos no disgreguen la sociedad ni imposibiliten la convivencia. “Experimentamos así la sensación de que la civilización fue impuesta por una minoría que logró hacerse con los medios de poder y de coerción” (1927, p. 2). Experimentamos también que esta obra cultural tiene defectos, pero Freud no cree que la solución esté en liberar los instintos y permitir su libre expresión, ya que *tanatos* prevalecería sobre *eros*. Sin coerción no habría trabajo ni progreso.

La renuncia progresiva a instintos constitucionales, cuya actividad podría aportar al yo un placer primario, parece ser uno de los fundamentos del desarrollo de la civilización humana. Una parte de esta represión de instintos es aportada por las religiones haciendo que el individuo sacrifique a la divinidad el placer de sus instintos. ‘La venganza es mía’, dice el Señor (1907, p. 7).

En este temprano escrito Freud compara la estructura de los actos neuróticos obsesivos con los actos piadosos. Los primeros, según la observación empírica que él mismo ha podido realizar, consisten en rituales ejecutados a partir de algún acontecimiento traumático, que la repetición ceremonial logra mantener alejado de la conciencia, del mismo modo que el ritual religioso aleja la culpa experimentada por el devoto, o permite la realización de algún deseo (el sexo, por ejemplo) que queda santificado en virtud de la acción ritual (el matrimonio). Freud reconoce que la analogía es discutible, pero le parece fecunda y digna de investigarse, y en realidad se mantendrá fiel a ella a lo largo de toda su trayectoria. A diferencia de las ceremonias obsesivas, el rito religioso tiene carácter público y social, y no está centrado exclusivamente en la represión del instinto sexual, como la neurosis obsesiva, sino en la sublimación del egoísmo.

En *tótem y tabú* la explicación que ofrece de la religión recae en el complejo paterno-filial y en la ambivalencia de los sentimientos experimentados por el niño. Este encuentra en su madre el primer objeto de amor y experimenta al padre como un competidor, por lo tanto, siente rechazo hacia él. Pero al mismo tiempo lo reconoce como un ser poderoso, y lo admira. Esta ambivalencia es la que se proyecta en la vida adulta en la figura de Dios, que reemplaza así al padre en la psiquis; y esto también explica la ambivalencia de los sentimientos hacia él: confianza y temor, seguridad y sentimiento de impotencia,

culpabilidad y salvación; esta misma ambivalencia suele proyectarse –en la personas religiosas- hacia el prójimo, que a veces es experimentado como alguien digno de amor y otras como merecedor de rechazo¹⁹. La idea ya aparecía en un temprano escrito sobre Leonardo, en el que piensa haber descubierto mediante el psicoanálisis “una íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios [...], el Dios personal no es, psicológicamente, sino un padre magnificado” (1910, p. 37), por lo tanto “en el complejo parental reconocemos la raíz de la necesidad religiosa” (ibid., en Domínguez Morano, 2008, p. 57)

En *El porvenir de una ilusión*, en cambio, el argumento apunta más a la indefensión ante la naturaleza. A pesar de que la civilización nos ofrece ciertas garantías para nuestra integridad física y nuestros derechos, la naturaleza sigue siendo ingobernable y generadora de temor. El hombre experimenta como “destino” todo aquello que no puede controlar ni conocer (1927, p. 7). Y aquí entran dos pasiones humanas: deseo de control y de conocimiento. Ante lo incognoscible e ingobernable de las fuerzas naturales, en el hombre resurgen experiencias infantiles. La psiquis revive las huellas de dependencia paterna y proyecta esta figura en la naturaleza, para encontrar en ella fuerzas que repongan la seguridad perdida y añorada. La proyección tranquiliza, pero la misma no puede ser una mera antropomorfización, sino que tiene que ser más potente que la fuerza natural, más misteriosa, más inaccesible...es decir, divina. No tendría el mismo efecto si se la representara como entidades humanas. De este modo el padre humano proyectado se transforma en el Dios padre, creador y protector. Nuevamente, en la teorización freudiana esta operación es psíquica y cultural a la vez. Freud analiza las influencias helénicas y judías (ibid., p. 9), y retomará esta línea argumentativa en *Moisés y la religión monoteísta*. El pueblo judío fue el primero en volver a imponer la norma paterna en el campo religioso (otras experiencias mediterráneas hicieron énfasis en divinidades maternas), con lo cual, según Freud, se cumple un retroceso a los orígenes históricos de la idea de Dios.

Aunque Freud ubica su crítica en la realidad psíquica, el tono general de su análisis (la “sospecha” que Paul Ricoeur encontrará como un “aire de familia” en Freud, Marx y Nietzsche) así como algunos enfoques particulares acercan notoriamente su planteo al enfoque marxista. En primer lugar, la consideración del hombre como ser material, en

¹⁹ “No deberíamos olvidar hechos tan significativos como el que –según lo que numerosos estudios ponen de manifiesto- las personas religiosas suelen alimentar en su interior más prejuicios frente a las minorías de raza, pueblo o ideología, mostrando así una dificultad, que parece específica, para asumir la alteridad y la diferencia” (Domínguez Morano, 2008, p. 195)

continuo intercambio con la naturaleza; el reconocimiento de la importancia de las circunstancias económicas en el desarrollo psíquico de las personas (1927, p. 1); cierto reconocimiento de la cuestión de “clase” aunque el término está usado con una significación diferente a la de Marx (quien por otra parte tampoco fue demasiado preciso con ella). “Es de suponer que las clases postergadas envidiarán a las favorecidas sus privilegios y harán todo lo posible por liberarse del incremento especial de privación que sobre ellas pesa” (ibid., p. 5); no habla de lucha de clases pero analiza desde una perspectiva psicológica un fenómeno similar. Analiza la producción cultural y la ve también en ese contexto de competitividad entre individuos y naciones, que por el narcisismo hacen de la cultura un motivo de conflicto.

Pero sobre todo es interesante la similitud que se percibe entre la hipótesis del inconsciente y el tratamiento de la ideología en Marx y Engels. Freud alude en algunos momentos de su análisis a los mecanismos por los cuales los oprimidos admiran a los opresores, lo que contribuye a que la sociedad injusta y desigual se mantenga. Cayo es un ciudadano romano plebeyo y sobrecargado de impuestos que benefician a los ricos, pero es romano, y como tal se regocija en el desprecio de los bárbaros, y al hacerlo refuerza el mecanismo de opresión cultural que lo agobia (ibid., p. 6). Estas similitudes serán las que movieron a distintos autores a intentar una síntesis entre las dos teorías, particularmente lograda en la Escuela de Frankfurt, en la que se destacan las obras de Herbert Marcuse (*Eros y civilización*, *El hombre unidimensional*, *Razón y revolución*) o los estudios de Horkheimer y Adorno (*La personalidad autoritaria*, *Dialéctica del iluminismo*). Sobre la ideología como mecanismo inconsciente ya se ha mencionado el trabajo de Althusser y de otras líneas estructuralistas.

Para terminar este acápite, hay que destacar que no todos los integrantes del núcleo fundador del psicoanálisis compartieron las opiniones negativas del maestro sobre la religión, como él mismo lo reconoce (1927, p. 21). Destaca entre estos Carl Gustav Jung, quien ofrece elementos teóricos para interpretar de otra manera los fenómenos religiosos y místicos. Lo mismo se observa entre los continuadores de la tradición psicoanalítica, que en algunos casos intentaron salir de lo que consideran una mirada demasiado estrecha del maestro (Fromm: *El dogma de Cristo* y *Las cadenas de la ilusión*).

c) El nihilismo nietzscheano

Friedrich Nietzsche constituye también uno de los pilares del pensamiento secularista, aunque su virulenta crítica hacia la actitud religiosa (el cristianismo en particular) se podría englobar dentro de una perspectiva diversa a la analizada anteriormente. Es verdad que comparte alguno de los presupuestos encontrados en Marx y Freud, pero se distingue claramente por su rechazo a otros, como el cientificismo y el racionalismo, ensalzados al menos a nivel consciente²⁰ por estos “Maestros de la sospecha”. Pero sobre todo se percibe en el pensador prusiano –especialmente en los escritos de madurez- un tono distinto, lo que da a su mensaje una cualidad diferente, si bien el contenido semántico de sus afirmaciones parecería ir en la misma línea argumental ya señalada: la religión es un engaño, enmascaramiento de la debilidad y resentimiento de los débiles contra los fuertes, odio al cuerpo y a la tierra, espíritu de decadencia, moral del rebaño.

¿Cómo calificar ese “tono” que lo diferencia de Marx y Freud así como de tantos otros pensadores radicales, en quienes el ateísmo fue considerado un valor humano fundamental? ¿Qué indicio cualitativo se puede constatar en su discurso para mostrar la diferencia que –aun cuando no sea totalmente conceptualizada- impide colocarlo en la misma categoría que los otros autores? La crítica de Feuerbach al cristianismo, por ejemplo, que tanto ha influido en toda una generación de críticos sociales, Marx, Freud y el mismo Nietzsche incluidos, ¿en qué se diferencia de las contundentes afirmaciones nietzscheanas? Hay algo más que una mera cuestión de estilo.

El ejemplo de Feuerbach es interesante, porque en su tratamiento de la temática religiosa se puede ver un puente entre Hegel, Marx y el mismo Freud. Proyectamos en Dios poderes que son humanos, ante los cuáles experimentamos pavor y sobrecogimiento, y al adjudicarlos a un ser trascendente los reverenciamos, experimentando alivio y protección (Feuerbach, 1841). Este es sintéticamente el punto de partida feuerbachiano. Claramente comienzan a resonar aquí modulaciones que serán más audibles en Marx y Freud. Es identificable en estos breves trazos una línea que conecta con bastante claridad la alienación hegeliana –momento en que el individuo no se ha incorporado todavía al espíritu-, la alienación marxista y la proyección y racionalización freudianos. Feuerbach representa nítidamente lo que ya se ha dicho de las “formaciones”: movimientos,

²⁰ La salvedad se realiza por lo que ya se ha apuntado en diversos momentos de este trabajo sobre la epistemología de Marx y Freud. Si bien ambos sostienen premisas racionalistas y científicas, hay también proposiciones y actitudes que los acercan a la crítica romántica de la cultura iniciada por Rousseau. Marx es un racionalista que subvierte la jerarquía tradicional entre teoría y praxis, y Freud un “racionalista que no cree en la razón” (Eagleton, 2017, p. 24).

deslizamientos ocurridos en el terreno de la teoría, de la literatura o –como en este caso– de la filosofía.

Pero no es exactamente lo mismo lo que se percibe en Nietzsche. Aquí se observa la presencia de la temática (proyección en Dios de las potencias humanas no asumidas por la cobardía del hombre) pero con resonancias subjetivas y al mismo tiempo estructurales distintas. Pareciera que la percepción interna de Nietzsche, que se trasluce en sus palabras, refleja “algo” de una época en transformación, un “algo” coloreado por determinados sentimientos y ecos afectivos que no son sólo individuales. No es que Marx y Freud no “reflejen” su momento cultural (ya se ha dicho bastante en los párrafos correspondientes), pero no lo hacen con esa ligereza fluida que sí se constata en los textos nietzscheanos. O al menos no es lo que surge a una primera lectura²¹. Como si las páginas marxistas y freudianas mostraran fenómenos más cristalizados, decantados, *precipitados* para decirlo con palabras de Raymond Williams, mientras los textos de Nietzsche mostraran la misma experiencia pero *en solución* (cf. Williams, 2009, p. 183). Estas diferencias y cambios no acontecen en el nivel de la ideología o de la visión del mundo, diferencias que sin duda existieron, pero que no explican lo que aquí se analiza. Esas diferencias son modificaciones en la *estructura de sentimiento*, no suceden en “las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas” pues allí no hallamos grandes diferencias entre Nietzsche y los otros autores analizados.

A Williams le parece importante mantener la palabra *sentimiento* en esta creación conceptual suya a pesar de las dificultades que encierra. “‘Sentimiento’ ha sido elegido con la finalidad de acentuar una distinción respecto a términos más formales como ‘concepción del mundo’ o ‘ideología’ (cf. *ibid.*, p. 180). La palabra *experiencia* podría ser incluso más adecuada si es que no hiciera referencia, en una de sus acepciones, al pasado, mientras que lo que se quiere aquí captar es el presente social que se halla todavía en proceso; un presente en el que lo social y lo individual se confunden e interrelacionan, de modo que lo individual se vuelve paradigmático. “Estamos hablando de elementos específicos de impulso, restricción y tono, elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones” (*ibid.*, p. 181)

²¹ Ya se indicó en la introducción de esta tesis la posibilidad de una lectura “nietzscheana” de Marx; tal la hipótesis de Berman y Foucault, quienes sugieren que también Marx (Foucault incluye también a Freud) puede ser leído -aunque no haya sucedido casi nunca- en clave “modernista”, es decir, con los signos de ligereza y evanescencia que son evidentes en Nietzsche.

Cuando Nietzsche proclama la muerte de Dios –como si fuera un nuevo ‘evangelio’, anuncio de una buena noticia- o cuando profetiza la llegada del nihilismo lo hace con palabras conceptualmente claras, semánticamente inteligibles (a ese nivel no hay diferencias con sus antecesores y contemporáneos) pero emotivamente cargadas de representaciones idiosincráticas que indican cambios que están sucediendo a nivel de pensamiento y sentimiento social. Todo ello refiere a una verdadera *estructura* pues se trata “del pensamiento tal como es sentido y del sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente dentro de una continuidad viviente e interrelacionada, [...] una serie con relaciones internas específicas, entrelazadas y en tensión”(ibid., p. 181)

Además de este análisis, hay que mirar los niveles conceptuales (ideológico y de visión del mundo) donde, a pesar de las coincidencias señaladas en las hipótesis, se constatan diferencias en las premisas. El modelo social ideal para Nietzsche es aristocrático y guerrero, el heroísmo es su valor dominante, la jerarquía es indispensable y natural, la tragedia es el género cultural por excelencia, ya que expresa los valores de la aceptación olímpica del destino inexorable, sin ilusiones ni evasiones. Entre las causas de la decadencia Nietzsche señala la creciente racionalización llevada a cabo por la filosofía, lo que explica que uno de sus blancos preferidos para sus diatribas sea Sócrates. Y si bien es cierto que en alguna etapa inicial de su recorrido filosófico parece adherir a ciertos postulados positivistas –en razón, precisamente de su ineludible compromiso con la verdad sin atenuantes- pronto se aleja de esta “desviación” que aparece claramente mencionada en la “historia de un error” en el Ocaso de los ídolos (Nietzsche, 2002). De ahí su crítica al idealismo, al racionalismo, a la cultura alemana, debilitada por la teología de Hegel (2005, p., 23).

Estas características hacen de Nietzsche un paradigma de lo que Taylor denomina “contrailustración inmanente”, movimiento de resonancias románticas, que propone revitalizar la cultura liberando las energías humanas censuradas por la racionalidad moderna. “Nietzsche se rebeló contra la idea de que nuestro más alto objetivo sea preservar e incrementar la vida, impedir el sufrimiento [...] Rechaza el igualitarismo subyacente a esta afirmación general de la vida ordinaria” (Taylor, 2015, p. 125). En todo caso, destaca que la afirmación más exuberante de la vida significa crueldad, destrucción, dominación. Aquí entrelaza la crítica a la cultura con la crítica a la religión, en cuanto sus valores contradicen el libre desarrollo de la voluntad de poder.

De todos modos, no habría que olvidar que Nietzsche –siguiendo en esto a Schopenhauer– no considera que dicha voluntad sea una facultad individual, sino que es una fuerza transpersonal; su mirada en este tema es metafísica y no se corresponde con la interpretación estrecha realizada por corrientes políticas totalitarias –el caso del nazismo, el más notorio– que no se condicen con la totalidad de la filosofía nietzscheana. Nietzsche no fue antisemita, no fue nacionalista, estaba en contra de las guerras burguesas, fue crítico de Alemania. El superhombre imaginado por Nietzsche no es la “bestia rubia germana” ni se caracteriza por la violencia, sino todo lo contrario: es “el más moderado”, “el niño”, “el artista”. Los temas nietzscheanos de la voluntad de poder y del superhombre entrelazan –en un círculo hermenéutico que hace imposible considerar aisladamente cada tema– con la muerte de Dios entendida como muerte del fundamento metafísico y moral de los falsos valores occidentales. De ahí que “voluntad de poder” es, de alguna manera, sinónimo de “voluntad de voluntad” o también, “voluntad de interpretación”. La muerte del Dios/fundamento es la expresión de rechazo a una concepción de la verdad entendida como sinónimo de “realidad”, en lugar de reconocerla como un fenómeno lingüístico. Basta releer lo escrito en “Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral” para comprender que la verdad es narración creativa; como afirmará en sus últimos escritos: “no hay hechos, sino interpretaciones”.

Debemos a Martin Heidegger (Vattimo, 2010) el haber propuesto esta conexión entre la proclama nietzscheana de la muerte de Dios y la crítica de la metafísica occidental, entendida como inevitable olvido del ser, ocultado y confundido con lo ente. Tal como Löwith y Vattimo han puesto de relieve, la lectura heideggeriana de la historia es no sólo metafísica (crítica) sino también teológica. Es precisamente la tradición ontoteológica (la identificación entre Dios y el ser, y del ser con el ente) la que se pone en crisis con el desfondamiento nihilista acometido sin concesiones por Nietzsche. Por eso a partir de este paradigma, la secularización adquiere un sentido distinto al analizado hasta el momento. Ya no es la superación inexorable del oscurantismo por medio de y a causa del desarrollo de la racionalidad científica (teoría estándar, concepción heredada de la secularización); tampoco es meramente (aunque en parte coincide) la superación de la “historia de la sustracción” (Taylor) o de la “historia supersedionista (Gregory). A partir de esta línea argumental, secularización alude al debilitamiento/disolución de estructuras estables y objetivas que funcionan como estabilizadores de la racionalidad. No es una

Überhebung hegeliana, sino una *Verwindung*: remisión, (dis)torsión, rebasamiento (Vattimo, 2007).

Junto con la teología y la metafísica, hay que incluir a la ética entre las dimensiones del nihilismo nietzscheano. Si bien Nietzsche se consideró a sí mismo un inmoralista, y lo fue, no cabe duda de que su propuesta de la inversión de todos los valores comporta una ética (no escrita) de la libertad entendida como expansión de todas las posibilidades del ser (humanas y transhumanas, tal el sentido etimológico de *Übermensch*). No es la libertad burguesa del liberalismo decimonónico, no es la igualdad formal de todos ante la ley, sino que es la capacidad de darse la ley a sí mismo, de hacer de la propia excepcionalidad un *nomos* para sí mismo. Es por ello que el kantismo (que también fue un grandioso tributo a la autonomía humana) parece muy pálido (“niebla königsbergense”, Nietzsche, 2002, p. 57) al lado de ese formidable acto creador, en el que puede discernirse la no siempre suficientemente reconocida influencia de Stirner (2007). Esta ética de la creatividad y autonomía es también uno de los flancos a tener en cuenta al momento de considerar la secularización a partir del nihilismo positivo nietzscheano. Pero, vale la pena insistir, se advierte la diferencia entre el imperativo marxista y freudiano de resistir al sometimiento, a la autodenigración por motivos religiosos, a la culpabilidad engendrada por la conciencia de pecado, a la sumisión, y la propuesta nietzscheana, que también coincide con dichos enunciados, pero que los profiere con un sentido muchos más –podría decirse– ontológico. Es el anticipo de lo que será –en palabras de Foucault– la “ontología crítica de nosotros mismos”. Y este es un camino teórico que obliga a considerar otras dimensiones humanas, además de la razón.

Capítulo 3 – SECULARIZACIÓN DE LA POLÍTICA: EL IMAGINARIO DEMOCRÁTICO

Para entender la operatividad cultural del fenómeno de la secularización es necesario –además de analizar críticamente las construcciones teóricas sobre la misma- diseccionar los distintos “imaginarios” en los que la teoría se esquematiza. Si bien es cierto que la razón es una característica humana fundamental, también –y probablemente en un grado mayor- lo es la imaginación, facultad que ha sido menospreciada por la cultura filosófica hegemónica. La democracia liberal, por ejemplo, responde claramente a un imaginario social acerca de las relaciones entre los individuos y sobre lo que se considera valioso en el modo de vivir y ejercer la propia humanidad. Al mismo tiempo, necesita de un sustrato moral, que no siempre es capaz de generar, lo que la amenaza desde dentro (Habermas, 2004). Probablemente por ello la religión siempre reaparece, como un posible proveedor de valores y certezas, lo que pareciera generar problemas de otro tipo: confesionalismo, estancamiento de la dinámica social, mantenimiento de situaciones opresivas injustas. Se analizarán en este capítulo algunos de los imaginarios en torno a la relación religión y política a partir de la secularización.

a) Imaginarios sociales

“Imaginario social” es una categoría que refiere a “representaciones colectivas, ideas- imágenes de la sociedad global y todo lo que tiene que ver con ella” (Baczko, 2005, p. 3). Si bien el Mayo Francés propuso “la imaginación al poder”, lo que se ha constituido desde entonces en un criterio supuestamente novedoso para la política, en realidad no lo es tanto. Las sociedades continuamente crearon símbolos para expresar la soberanía y distribuir roles jerárquicos. Cetros, coronas, capas, espadas, son enunciaciones de un diálogo en el que los gobernantes expresan lo que son o creen ser y los súbditos responden con gestos de reconocimiento hacia su señor y rey. “A través de estos objetos [...] se encuentra un trabajo multiseccular de invención y de imaginación que buscaba materializar las representaciones del poder real y [...] los principios de su legitimidad” (ibid., p. 6). La mutación política que supuso el Estado moderno no pudo realizarse sin un cambio en las condiciones simbólicas, “en las representaciones que disuelven la exterioridad del fundamento del poder, que fundan al Estado sobre su propio principio y por consiguiente, suponen la autosuficiencia de la sociedad” (Gauchet, citado por Baczko, 2005, p. 6)

El arribo de las formas políticas modernas, desde el surgimiento de los estados nacionales hasta el igualitarismo constitucional contemporáneo, parecerían indicar la existencia de un “trasfondo” interpretativo diverso al de épocas anteriores, en los que el fundamento del poder era sagrado. Para decirlo con las categorías ya utilizadas, el paso del “mundo encantado” a la sociedad secular, o del “yo poroso” a “la gran desinserción, permiten reconocer un verdadero y nuevo conjunto de relaciones simbólicas construido no tanto sobre conceptos sino sobre imágenes, relatos que no siempre tienen una contraparte fáctica y que bien podrían ser considerados legendarios, mitológicos. Para Taylor los imaginarios remiten a

[...] las formas en que las personas imaginan su existencia social, cómo se integran con los demás, como se desarrollan entre ellos y sus semejantes, las expectativas que generalmente tratan de cumplir y las nociones e imágenes normativas más profundas que subyacen a sus expectativas (Taylor, 2014, p. 275)

A diferencia de la teoría, el imaginario no es exclusividad de una elite minoritaria, sino que es compartido por amplios segmentos de la población o incluso por toda la sociedad, posibilitando y legitimando prácticas comunes. Taylor señala que la relación con la teoría es circular, ya que una teoría sostenida por una elite puede infiltrar el imaginario, primero el de la propia elite y luego el toda la sociedad; pero también sucede lo inverso, es decir, que el imaginario termine convirtiéndose en teoría, cuando es asumido y elucidado por los intelectuales. El imaginario produce una concepción que es tanto fáctica cuanto normativa, ya que entrelaza una idea de cómo deberían ser las cosas.

Tres episodios narrados por el iusfilósofo italiano Michele Taruffo (2010) ayudarán a cotejar las categorías de “imaginario” con otras ya utilizadas en este trabajo (“formaciones” y “emergentes”) así como con el fenómeno de la secularización. Taruffo señala que en el año 1215 sucedieron cosas significativas que probablemente no fueron percibidas como tales por quienes vivían en esa época. Es el año en que la Iglesia confirmó la prohibición de la enseñanza de Aristóteles en la Universidad, es el año en que el rey Juan de Inglaterra se vio forzado por los barones del reino a conceder una *Charta Magna Libertatum*, considerada como la primera gran constitución de la historia europea, y es el año en el que –unos pocos meses más tarde– el Papa Inocencio III impuso en el Concilio de Letrán la prohibición de las Ordalías (ibid., p. 14).

Con la prohibición de Aristóteles se intentaba guardar la pureza de la ortodoxia frente a los peligros de un filósofo materialista (a diferencia del “divino Platón”) que además era conocido a través de pensadores musulmanes y traducciones árabes. El hecho, sin embargo, no tuvo demasiado éxito si se lo mira en perspectiva, dado que en pocos años el prohibido Aristóteles se convirtió en “el Filósofo” por antonomasia, y en un pensador sobre el que se edificó uno de los sistemas más representativos del catolicismo. Pero la prohibición ocurre porque antes de que ello sucediese se advertían tendencias juzgadas peligrosas, “formaciones” sospechosas que con el tiempo llegarían a institucionalizarse y convertirse en dominantes. Platón, por el contrario, respondía mejor no sólo a las elaboraciones teóricas de la elite (teólogos, obispos, universitarios) sino al imaginario de la población (compartido por la “base” popular y la elite ilustrada), cuyo cristianismo “encantado” suponía un cuerpo material distinto del alma inmortal, un mundo “espiritual” constituido por ángeles, santos, demonios, que tenían tanta realidad como las cosas visibles y tangibles de la vida. Ese es el imaginario que la elite jerárquico-burocrática intenta proteger, reprimiendo lo emergente. Hasta que lo emergente cristaliza en una visión dominante y pasa a formar parte del *statu quo*.

Ya se ha visto en el capítulo anterior cómo la estrategia de la represión constituye una jugada equivocada de la elite, que no logra elevar a las masas, sino destruir el imaginario del que también la elite participa. En este caso, la disputa entre Platón y Aristóteles se mantendrá con vida (con diversos resultados) durante todo el medioevo. A pesar de la prohibición del 1215, la cosmología aristotélica se convirtió en imaginario social indiscutido, aunque la antropología platónica (alma, espíritu, cuerpo) se mantuvo. Testimonio elocuente de esta hibridación de imaginarios es *La Divina Comedia*: la Tierra es el centro del universo, existe una esfera sublunar y otra supralunar (hasta aquí Aristóteles), más allá de la cual está el Empíreo (aquí ya se ve la mixtura platónico-cristiana) donde tiene su sede el Todopoderoso y donde están las almas de los santos; el infierno está en el centro de la Tierra y la montaña del purgatorio existe realmente en el *finisterrae* (esto es algo que Colón todavía lo creía, cf. Todorov, 2008, p. 24ss).

Con la firma de la *Charta Magna*, lo que estaba emergiendo –aunque probablemente el rey no lo supiera- era la gran tradición del derecho constitucional inglés. El capítulo 29 de dicha *Charta* iniciaba un sistema procesal que duraría muchos siglos, en el que los “pares” debían cumplir el rol central de jueces de los hechos: el rey se compromete a respetar la libertad y la propiedad de los barones y a no usar la violencia contra ellos

“*unless by lawful judgement of his peer or by the law of the land*”. Si bien la *Charta* refleja la sociedad jerárquica de su época, constituye un avance hacia procedimientos más racionales y objetivos, e inaugura lo que será conocido como la tradición del *Common Law* vigente hasta el día de hoy en los países sajones. Aunque faltan todavía siglos para que el rey deje de serlo por “voluntad de Dios”, aquí aparece una limitación al poder absoluto que sin lugar a dudas seculariza el ejercicio de la autoridad.

Ahora bien: esta secularización y debilitamiento de la estructura objetiva del poder real duró muy poco tiempo. El rey obtuvo rápidamente del papa Inocencio III una Bula en la que anulaba la Constitución, que sólo alcanzó a regir durante nueve semanas. Pero más allá del tiempo efectivo y real, en el imaginario jurídico de occidente, dicho documento es un símbolo del derecho secular y del constitucionalismo político contemporáneo. “El mito –dice Taruffo citando a Plucknett- fue mucho más importante que la realidad” (ibid., p. 14). Aunque probablemente Taruffo no concuerde (dado el carácter general de su obra), no es la razón la que predomina en la gestión que las sociedades hacen de sus asuntos, sino la imaginación. En el siglo XVII cuando se produzca la revolución inglesa contra Carlos I este episodio será leído como si la *Charta Magna* del rey Juan siempre se hubiera puesto en práctica, como si Carlos hubiera pisoteado una costumbre inalterada; lo que en realidad no podría calificarse de “mentira” ni tampoco de mera ficción política²²: sobre todo fue una creación imaginaria del conjunto social. Un episodio temporalmente muy exiguo resultó ser muy potente en su carga simbólica.

La prohibición de las ordalías también permite constatar un imaginario social en su proceso de modificación. Se trata de un hecho, que una vez producido generará una ruptura en el imaginario, que –seguramente también por otros factores- comienza a deslizarse hacia otras imágenes, sentimientos, ideas, relatos acerca de la relación de Dios con este mundo (*seculo*) y acerca de la justicia y los procedimientos del derecho. Pareciera que lo que se estaba intentando era regular la violencia e instituir criterios de mayor racionalidad, lo que es acorde con el proceso de Reforma del que se habló en el

²² La verdad y la política nunca se llevaron bien, dice Hannah Arendt (1996), porque la verdad depende de la realidad y el político por vocación está llamado a modificarla (ibid., p. 264). Y para ello tiene que comenzar relatándola (a los demás y a sí mismo) no como es sino como quiere que sea. No debe confundirse esta actitud con el pensamiento desiderativo, que es una ilusión, un engaño. La ficción consiste en inventar un mundo que no existe; también es obra de la imaginación política; pero mientras que la ficción es una creación individual o de las elites, el imaginario es colectivo, y no tiene autores individuales. En eso se acerca al concepto de “tradición” (Williams, 2009)

capítulo anterior. Recuérdese que las ordalías o “pruebas de Dios” eran la manera de administrar justicia en aquellas épocas. El acusado era sometido a pruebas físicamente muy demandantes (caminar sobre brasas ardientes, meter la mano en una olla de aceite hirviendo para extraer del fondo de ella algún objeto, sostener un hierro candente durante cierto tiempo) a partir del presupuesto de que Dios ayuda a los inocentes, por tanto nada debe temer quien no ha cometido ningún crimen. Superar la ordalía era signo evidente de inocencia, como el no hacerlo, significaba todo lo contrario: Dios había dado su veredicto. Lo interesante es que estas prácticas no se aplicaban sin un criterio: había todo un “sistema” para determinar qué prueba correspondía a cada presunto delito, había procedimientos para tomar la decisión, había ritos religiosos para bendecir los instrumentos de tortura²³ e instrucciones muy precisas acerca de cómo llevar adelante el procedimiento (ibid., p. 16)

Es un lugar común, sostiene Taruffo, considerar estos procedimientos como irracionales. Indudablemente lo son para los criterios modernos. Pero aquí está la complejidad del tema y el anacronismo de una lectura simplista. “En realidad, las ordalías pueden parecer culturalmente racionales, en el sentido de que eran coherentes con la cultura del contexto social circundante” (ibid.). En estos tiempos la vida cotidiana se encontraba dominada por la sangre y por la violencia y “estaba profundamente inmersa en un mundo místico poblado de milagros, de santos, de demonios, de brujas y magos” lo que hacía perfectamente justificada la convicción de que la divinidad tendría un rol que cumplir en la administración de la justicia. Esos elementos, son precisamente –aunque Taruffo no lo denomina de esa manera- los que constituyen “un imaginario social”. Cuando Inocencio III prohibió al sacerdote participar en las ordalías, estaba quitando un elemento fundamental de dicho imaginario: a partir de allí semejantes pruebas no tendrían ya sentido como garantía de un dictamen divino. La Bula del papa significaba que Dios no se relacionaba de esa manera con la justicia humana, que la esfera divina y la esfera humana no funcionaban con los mismos criterios. Todavía faltan siglos para la obra de Cesare Beccaria (*De los delitos y las penas*) que separó claramente la noción de “delito” de la de “pecado”, pero ya se percibe un cambio de tendencia significativo, que contradice y comienza a “distorsionar” (*verwunden*) el imaginario social dominante.

²³ “No todas las ordalías eran tan crueles. Un expediente habitualmente utilizado era el juramento de una de las partes y lo mismo ocurría con el juramento prestado por un grupo de personas (habitualmente llamadas *coniuradores*) en auxilio de una de las partes” (Taruffo, ibid., p. 15)

Llegados a este punto, las reflexiones de Castoriadis (1985 y 1996) son de gran ayuda para pensar este tema. Para este autor, el imaginario es la facultad creativa de la sociedad, su capacidad de instituirse a sí misma (1985, p. 94), pero esta *vis formandi* no tiene nada que ver –según el autor– con la racionalidad ni con la lógica clásica, identitaria y binaria, que junto con otros factores biológicos o naturales “a lo sumo pueden constituir las condiciones necesarias para esta innovación, pero nunca serán suficientes” (Ibid.). Al considerar la imaginación personal, Castoriadis encuentra un flujo incesante de representaciones, imágenes, afectos, deseos, temores, estados de ánimo. “No hay allí un pensamiento lógico, salvo de manera excepcional y discontinua. Los elementos no están relacionados entre sí de manera racional o incluso razonable, hay emergencia, hay una mezcla indisociable” (Ibid., p. 96).

Cabe aclarar que si bien el autor analiza minuciosamente la facultad psicológica, el imaginario social no es la mera suma de las imaginaciones individuales. Aunque hay relaciones entre ambas, el imaginario social es un acto creativo de la sociedad en su conjunto, por el cual ejecuta su autonomía. Esto raramente ocurre, porque la mayoría de las sociedades –como de las personas– son heterónomas, ponen su fundamento en algún *otro* exterior a sí misma. El autor va a señalar sólo dos excepciones en la historia: la Grecia anterior a la filosofía (Ibid., p. 98) y la modernidad occidental de los siglos XI y XII. (Ibid., p. 100). En ambos momentos se crearon (inexplicablemente) las condiciones para que la sociedad cuestionara los fundamentos heterónomos del poder.

Castoriadis sostiene que después de cada momento creativo suele venir un período de cristalización de lo instituyente, que se convierte en instituido, y luego siguen generalmente procesos de estancamiento y decadencia (Ibid., p. 97), caracterizados por la falta de creatividad: sólo hay repetición, comentarios, glosas a lo ya creado. Esa es la situación en que nos encontramos en la actualidad, y la situación griega posterior al período homérico. Parece rara esta lectura, porque los filósofos más conocidos y “canónicos” pertenecerían al período de decadencia; pero Castoriadis sostiene que la obra de éstos dependió de las creaciones anteriores, y fundamentalmente de la creación política por excelencia: la *polis* (ibid., p. 98). Acerca del período moderno, Castoriadis sostiene que tuvo una hipercreatividad que duró dos siglos a partir de 1750, y que finalizó irremediablemente en 1950. El autor ofrece una argumentación muy razonada y convincente acerca de esta tesis (Ibid., p. 103ss), que no quita reconocimiento al

desarrollo tecnológico, generalmente relacionados con los aspectos funcionales de una sociedad.

b) Algunos elementos del imaginario democrático

Si se mira el discurso democrático deliberativo contemporáneo, surgido en lo esencial después de la derrota nazifascista de 1945, se perciben presupuestos que son más bien imaginarios antes que realizaciones concretas, y que están relacionados con el proceso secularizador: un orden moral universal, que se expresa en un sistema de normas y leyes y en una metodología para la toma de decisiones que implica la deliberación y el debate. No quiere decir esto que no haya teoría –además del imaginario– en torno al discurso político, sino que ella no explica el arraigo de dicho discurso en la cultura y en las subjetividades individuales. El trabajo de verificación empírica de las situaciones históricas reales está lejos de confirmar la “verdad” de estas autoconcepciones: decisiones que afectan a las mayorías no siempre toman a la luz pública, sino que son generadas por grandes intereses corporativos; la falta de información o la información sesgada impiden una deliberación transparente y robusta; la desigualdad social impide que todos los interesados puedan participar en la conversación pública... Pero aun así, dichos presupuestos morales y metodológicos no constituyen una mera “utopía” ni (solamente) un mero “reflejo deformante” de una realidad “exterior” (Baczko, 2005, p. 7): son, propiamente, “imaginarios”, un producto de la creatividad humana que influye sobre las prácticas reales tanto como son producido por ellas.

Estos imaginarios tienen una larga historia, profundamente entrelazada con la secularización. Las guerras de religión que terminaron con la Paz de Westfalia dejaron una herida profunda en el occidente cristiano (antecedentes de la “guerra civil europea”, dirá Enzo Traverso citando a Ernst Nolte, 2009, p. 38), y sin dudas constituyen una de las causas remotas del proceso secularizador. Pero no sólo por la desconfianza que generaron hacia la religión, vista como promotora de divisiones y violencias, sino sobre todo porque obligaron a buscar criterios legales e institucionales que no dependieran de la confesión religiosa. Al romperse la unidad imperial establecida sobre el sagrado fundamento de la fe y al surgir la Europa de las naciones, la condición de creyente ya no coincidió con la de “ciudadano”.

Según Taylor, en este caso fue la teoría la que precedió al imaginario; fue la elaboración intelectual efectuada por la elite la que en algún momento comenzó a infiltrar

el imaginario y a modificarlo. La teoría de la ley natural cuyo exponente más conocido es Grocio sostiene que no es necesario recurrir a Dios para conocer lo que se debe hacer, ya que él nos ha dado la inteligencia y la capacidad de encontrar criterios comunes para actuar con justicia. Si se observa con atención, la temática de la ley natural no es nueva: ya Tomás de Aquino la había formulado siguiendo a Aristóteles. Pero aquí hay una reescritura importante, pues mientras Grocio defiende la ley natural a partir del presupuesto de que los humanos son agentes racionales, sociables, capaces de colaborar unos con otros buscando el mutuo beneficio, Aquino y Aristóteles ubicaban a la ley natural en el cosmos (lo que lleva a Horkheimer [2010] a hablar de una “razón objetiva”, a diferencia de la razón subjetiva, formal e instrumental de la modernidad). Mientras que Grocio concibe una sociedad de individuos, Aquino piensa en un organismo armónico y jerárquico, en el que el bienestar de las partes depende de su correcta inserción en el todo. Con la teoría de Grocio se están poniendo las bases para pensar la sociedad no como un cuerpo vivo, sino como un contrato social.

Un imaginario, según Taylor, puede ser utópico o realista. En el primer caso, la realización del orden está pospuesta para un futuro indefinido que puede ser el más allá trascendente o un acontecimiento no necesariamente histórico sino metafísico; mientras que en el segundo caso el orden se busca realizar aquí ahora, en la realidad terrena. También el imaginario puede ser hermenéutico o prescriptivo (2014, p.261). En el primer caso, interpreta, explica y justifica el orden existente, en el segundo caso indica cómo comportarse y eventualmente prescribe las acciones a emprender para transformar dicho orden y volverlo justo. El imaginario premoderno (mundo encantado, yo poroso, gran cadena del ser) era utópico-finalista e interpretativo justificativo; en las primeras instancias de la modernidad el imaginario va cambiando, se traslada del más allá a la realidad terrena, pero sigue siendo interpretativo justificativo del orden social existente, lo que explica por qué no se extrajeron inmediatamente las consecuencias revolucionarias de la nueva teoría. Taylor subraya lo extremadamente conservadoras que fueron las conclusiones que Grocio extrae de los primeros esbozos de la nueva teoría: y es porque tanto él como los hombres de su época conservan elementos del imaginario antiguo, donde la jerarquía estaba naturalizada. Así la oligarquía liberal defendía los derechos de las clases bajas sin alterar una asimetría que daban por descontada, o Locke²⁴ fundamenta

²⁴ A pesar de lo cual, Locke comienza a utilizar la teoría del contrato social como justificación del cambio. (Taylor, *ibid.*, p. 258)

la propiedad privada a partir del trabajo, (quienes intercambian su fuerza vital con la naturaleza merecen quedarse con el fruto de su esfuerzo) cuando era evidente que los trabajadores carecían de la más elemental propiedad sobre nada (Williams, 1980; Haraway, 2004).

Se suele presentar este deslizamiento del imaginario premoderno al otro como el triunfo del individualismo y la anulación de la comunidad. Esta lectura no corresponde a la realidad, ya que, si bien en el imaginario premoderno había presupuestos ópticos muy fuertes, también los hay en la nueva cosmovisión, sólo que son distintos. El nuevo imaginario supone seres libres, responsables, capaces de acciones que reporten beneficios mutuos, pero no son individuos aislados, sino profundamente sociales. No carecen de marcos comunitarios, sólo que el acceso a la comunidad ahora es directo, sin intermediaciones jerárquicas²⁵. El ciudadano moderno, que no recibe su identidad de la fe sino de la igual participación en la vida pública ordenada por el estado, se encuentra en una situación de “horizontalidad” en contraste con la “verticalidad” premoderna, y en relación de equidistancia con el todo. Esto supone entre otras cosas un cambio en la concepción del tiempo, convertido en “simultaneidad” (Taylor, 2014, p. 332). En el imaginario premoderno, los tiempos humanos no son todos iguales, ya que algunos acercan más al punto culminante de la historia; un creyente que celebra el Viernes Santo de 1500 está más cerca del día de la muerte de Cristo que del viernes de la semana inmediatamente anterior. (Se volverá a encontrar la temática del tiempo secular en otros momentos de este trabajo).

Otro elemento en la construcción de la cultura democrática es el surgimiento de la esfera pública, que se ha convertido en un metatópico decisivo para la democracia moderna. Taylor la describe como “un espacio común en el que los miembros de una sociedad se encuentran a través de una diversidad de medios: impresos, electrónicos, y también cara a cara para discutir asuntos de interés común y así llegar a un consenso” (ibid., p. 297). El nacimiento de esta esfera se registra en el siglo XVIII y fue posible por la aparición de elementos técnicos como la imprenta y creaciones materiales como la prensa escrita. En nuestros días la tecnología ha revolucionado esta esfera, dándole características novedosas; no sólo la radio y la televisión, sino las redes sociales hacen de

²⁵ Talal Asad pone en duda este aspecto de la obra de Taylor, señalando que el acceso de los ciudadanos a la sociedad no es tan espontáneo como Taylor supone. El concepto de “acceso directo” parece más bien una justificación ideológica que busca otorgar la legitimidad política a sistemas profundamente asimétricos (Asad, 2003, p 2ss)

este espacio una amalgama de heterogeneidades que pueden ser radicalmente diversas entre sí, pero que sin embargo quedan incorporadas a una estructura poderosa. Aunque los medios son múltiples y también los distintos discursos que circulan en ellos, se considera que estos se intercomunican; por eso se habla de “esfera pública” en singular (ibid.)

Además de las condiciones materiales para el funcionamiento de dicha estructura (medios técnicos, condiciones materiales, voluntad política, un público ilustrado), la esfera pública solo puede existir si es imaginada como tal (ibid., 298). “A menos que los participantes consideren que todas sus discusiones dispersas están unidas en un gran intercambio, no puede haber una idea de su resultado como ‘opinión pública’” (ibid.). No debe confundirse la mera existencia de un espacio común (eso sería una realidad “tópica”; ocurre cada vez que los hombres se reúnen en pos de un objetivo común que puede ser disfrutar de un espectáculo, participar de un juego, realizar negocios, etc.) con la “esfera” pública, que trasciende los espacios tópicos, une la pluralidad de dichos espacios en uno más amplio. Por eso mismo no se identifica con lo político, sino que lo juzga desde fuera, y le confiere una legitimidad que los gobernantes deben conquistar día a día: no es suficiente con haber ganado las elecciones (ibid., p. 299).

Ahora bien: hasta aquí se ha argumentado sobre los cambios en los imaginarios que sustentan la cultura política democrática. Pero conviene precisar un poco más qué se dice con la palabra “democracia”, ya que se corre el peligro de convertirla en un término vacío (Ovejero s/a). Podría decirse que una definición lo suficientemente amplia y precisa al mismo tiempo es la de “sistema de toma de decisiones sobre la vida colectiva que, en algún grado, depende de la voluntad de los ciudadanos” (ibid., p. 1). En la línea temporal que va de la *polis* griega hasta nuestros días, se diría que es en el Siglo de las Luces cuando los imaginarios democráticos cobran fuerza operativa de un modo original. Sin embargo, esto no resolvió las tensiones históricas entre “elites” y el “*demos*”, en todo caso las invisibilizó momentáneamente, relegándolas al ámbito de lo reprimido, con los peligros que ello implica para la calidad de la convivencia.

Para poder clasificar adecuadamente los fenómenos democráticos –lo que es necesario para “medirlos” cualitativamente- debe encontrarse algún criterio común. Ovejero propone una taxonomía construida sobre el binomio deliberación/negociación, que a su vez se enriquece con la dicotomía participación/representación. De este modo distingue dos tradiciones: la democracia liberal (negociadora) y la republicana (deliberativa).

Ambas tienen a su vez una vertiente elitista (representativa) y una radical (participativa). De este diseño analítico resulta que la crítica a las formas elitistas constituye el cuerpo argumentativo a favor de la democracia republicana radical que –según se infiere del texto- el autor considera una promesa no realizada del todo.

Es interesante el fundamento epistémico que identifica Ovejero al defender la tradición republicana. Se parte del supuesto de que cuanto mayor participación en el debate público, desde una actitud deliberativa, más probabilidades de que las decisiones adoptadas sean racionales y satisfactorias para todos. A diferencia de la participación negociadora, que busca el equilibrio de intereses, la deliberación procura modificar las convicciones de los interlocutores. Mucho más que el acuerdo basado en la fuerza (del número, del prestigio, del dinero, de la propaganda) ante la que a veces se cede sin convencimiento con tal de obtener o preservar algunas ventajas estratégicas, la deliberación aspira a *conocer* cuál es la decisión más justa y conveniente; las propuestas se sopesan por la calidad de las razones que la avalan (Ibid., p.7).

Sin embargo, el autor reconoce que también la tradición republicana tiene su versión elitista (deliberativa/representativa) en la que los ciudadanos eligen a políticos profesionales y pagos para que los representen. Este modelo, aun cuando supera a la democracia liberal en razón de proponer la deliberación por sobre la negociación, también adolece de algunas de sus limitaciones, como la creencia en una “economía de la virtud”, según la cual ésta no está al alcance de las mayorías. Esta concepción contradice severamente el principio de autonomía, básico en el proyecto ilustrado, y contribuye a afianzar la suposición de que la gente común no es capaz de servirse de su propio entendimiento al momento de decidir sobre la *res pública*. Este es el modelo defendido por los Padres Fundadores de los Estados Unidos y el que se plasmó en la Constitución Argentina, según la cual “el pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución” (art. 22). Si comparamos esto con lo dicho en el art.21 que habla de “ciudadanos” y con el art 33, que reconoce la “soberanía popular” como fuente de derechos y garantías, encontramos claramente manifestada la tensión entre “*demos*” y “*cives*” que la Ilustración nunca terminó de resolver.

El concepto de “ciudadano” (*cives*) es clave para comprender la racionalidad secularizante del proceso democratizador. Robles Bastida considera que es el concepto que expresa la nueva libertad política alcanzada por el *homo oeconomicus*, y que esta

figura se diferencia del súbdito, que sigue una conducta heterónoma fundada en la obediencia a las leyes de la naturaleza o de Dios (Robles Bastida, 2008). Ya Rousseau había notado la diferencia (ibid., p. 3) y Weber hizo de ella el criterio para afirmar que la ciudad como fenómeno social netamente distinguible de otros, como por ejemplo el campo, sólo se verifica a partir de la edad media, cuando el burgués desplaza al señor feudal (ibid., p. 2). A diferencia de otras aglomeraciones urbanas donde también se comercia, en la ciudad occidental se vive en libertad, participando en procesos electorales; Weber denomina “ciudad oriental” a aquellas organizaciones sociales donde los habitantes nunca dejan de ser súbditos, como en Japón y China.

Las primeras experiencias de ciudadanía burguesa se remontan a las ciudades de Florencia y Padua, que -aunque tuvieron breve duración- constituyeron auténticas experiencias de gobierno igualitario basado en decisiones compartidas tomadas por un electorado político. No debe confundirse la “ciudad” con cualquier ordenamiento urbano donde se cumplan funciones administrativas, comerciales, industriales. El estatuto ciudadano está constituido para Weber por “la existencia de un derecho judicial exclusivo para los *cives*. Una verdadera ciudad formada por ciudadanos debía poseer leyes y tribunales propios. En otras palabras, una ciudad está hecha por compañeros en derecho” (Weber 1987, citado por Robles Bastida, 2008, p. 4). Esta idea de “compañerazgo” fue gestándose en el final del medioevo por la institución de la *conjuratio*: los ciudadanos burgueses ingresaban mediante juramento a un *coetus* fraterno en el que se comprometían a ayudarse mutuamente frente a los señores feudales. Esta institución es un síntoma de la secularización en curso, ya que significa una actitud diferenciada frente a la ordenación religiosa de la sociedad. El burgués conjurado no se considera a sí mismo parte de un cuerpo vivo en el que cada órgano tiene una función estable y un lugar inamovible designado por Dios, sino un individuo libre capaz de tomar sus propias decisiones acerca de su bienestar y el de sus pares. “Para los burgueses, Dios no ha creado siervos, clérigos, mercaderes o nobles; ha creado hombres libres, capaces de determinar su propio destino” (Robles Bastida, 2008, p. 7).

c) Religión y política

El derrotero de los imaginarios y sus componentes emotivos deriva en ramificaciones culturales que pueden analizarse desde distintas ópticas. La elección teórica del análisis dependerá de la región de la creatividad humana que se desee privilegiar. Bien podría pensarse en las modificaciones producidas en el campo del conocimiento, en el del arte,

en las relaciones entre los géneros, o en el modo de habitar la ciudad. Algunos de esos temas se abordarán en los capítulos siguientes; por el momento, dado que se viene reflexionando sobre el eje del poder, se focalizará el análisis en las derivas producidas en la relación entre religión y política en las dos grandes familias surgidas de la ilustración: el liberalismo y el marxismo

c.1 – Imaginario liberal

Lo dicho hasta aquí explica en gran parte por qué cambió la situación de la religión en la esfera pública, y por qué se fueron construyendo nuevos conceptos para expresar principios normativos sobre la conducta discursiva a seguir en la polis. El concepto de *laicidad* es uno de ellos, que adquiere su significado operativo contemporáneo con el ascenso de la burguesía y la pérdida de poder de la institución eclesiástica. El modelo político democrático republicano supone prácticas argumentativas universales, que puedan ser compartidas por todos los participantes del diálogo público. Los argumentos religiosos carecen de esta característica, pues no son aceptados por todos los ciudadanos, de modo que deberían excluirse en la discusión política. Tampoco las decisiones del Estado deberían privilegiar a una parte en detrimento de otra, por ejemplo, imponiendo una religión oficial, o favoreciendo a un culto, o sancionando leyes que expresen los valores de una religión no compartida por todos los ciudadanos. Un estado *laico* es aquel que se rige por decisiones fundamentadas en el poder soberano del pueblo y no en una revelación divina.

La laicidad es un concepto genéticamente relacionado con –además de los elementos ya analizados- el iluminismo materialista de los siglos XVIII y XIX y con el surgimiento del liberalismo político, que en sus inicios mantiene una disputa cultural con la Iglesia Católica. Aunque tampoco faltan en el *adn* del laicismo antecedentes religiosos, comenzando por el precepto evangélico de “dar al César lo que es del César”, que inspiró diversas experiencias tales como la de los “Hermanos del espíritu libre” del siglo XIII, o la de otras sectas radicalmente despojadas de los bienes materiales que rechazaban la unión de la Iglesia con el poder político. Deben mencionarse también a teóricos como Joaquín de Fiore, Marsilio de Padova o el mismo Dante Alighieri, quienes defendían – con presupuestos evangélicos- la autonomía del poder político frente a la autoridad eclesiástica. También se pueden considerar como figuras “protolaicas” a frailes como Guillermo de Ockham, crítico de la *plenitudo postestatis* papal, o creyentes como Galileo,

quien a pesar de su (forzada) abjuración, afirmó siempre la autonomía de la ciencia (Bovero, 2013, p. 6).

Dentro de la variedad semántica que genera el término “laicidad” es posible distinguir dos núcleos principales; por un lado, el término denota “una familia de concepciones que se identifican en oposición a las visiones religiosas del mundo” (Bovero, 2013, p. 1), con lo cual, en este sentido, “laico” equivaldría a “no religioso”. En una segunda acepción, “laicidad” no se contrapone a “religiosidad” sino a “confesionalismo”, entendiendo a este último como “una subordinación de las instituciones culturales, jurídicas y políticas de una comunidad a los principios metafísicos y morales de una religión determinada” (ibid.). Dado que dichos principios, valores y doctrinas religiosas son generalmente custodiados por clérigos, la palabra “laicismo” equivale en esta acepción a “anticlericalismo”, significado que ha prevalecido en los países latinos, donde la presencia de la Iglesia Católica es predominante.

Bovero señala que suele distinguirse entre “laicismo” y “laicidad” dejando este último para el segundo grupo semántico, que no necesariamente rechaza la religiosidad sino el confesionalismo, y al primero para expresar una actitud más incisiva y hostil hacia la religión; al aceptar esta clasificación, hay quienes otorgan una sentido peyorativo a este último, mientras que otros lo valoran positivamente en virtud de su radicalidad, al tiempo que critican las versiones “débiles” de la laicidad. (ibid., p. 2). También observa el autor que la propia Iglesia Católica ha asumido el término, (sobre todo a partir de 1945, cuando la democracia se convierte en un “dominante” cultural en occidente) pero dándole su propia interpretación, y –según Bovero- llevando las tensiones semánticas al interior del propio campo laico. Pio XII, por ejemplo, acepta la “laicidad” pero trata de “laicistas” a quienes niegan el derecho de la iglesia a intervenir en asuntos políticos, con lo cual el primer término queda identificado con el confesionalismo. Chiassoni dirá que se trata de “una guerrilla ideológica cuyo intento es confundir y ocultar los verdaderos rasgos de la doctrina liberal proporcionando de ella una imagen pervertida y desviada” (Chiassoni, 2013, p. XI).

Es interesante constatar que Chiassoni habla de “doctrina” para referirse al liberalismo y de “ideología” para calificar a la argumentación de sus oponentes. Aunque en este caso es bastante fácil aceptar la calificación de “ideológica” atribuida a la operación discursiva eclesiástica, cabe la pregunta de si no se trata “tanto de una argumentación circular cuanto de una habitual manifestación partidaria (del tipo a la realizada por casi todos los partidos)

a la que los demás se hallan expuestos, pero a los que, por definición, nosotros no” (Williams, 2009, p. 92). Tampoco es que se pueda desconocer la existencia de un corpus conceptual articulado lógicamente, con elementos descriptivos y normativos referidos a la autonomía individual y al derecho de cada persona a desarrollar su propio plan de vida sin intromisiones por parte de la autoridad, especialmente en materia de conciencia y religión, o sea: una “doctrina liberal”. Pero no deja de ser un llamado de atención acerca de la dificultad –que ya se ha analizado en el primer capítulo- del término “ideología” y su relación con otras instancias cognoscitivas, tales como “teoría”, o “doctrina” u “opinión”. El párrafo de Williams utilizado supra para contrastar a Chiassoni está contextualizado en la discusión entre ciencia e ideología, y en la convicción de que cierto cientificismo distorsiona la noción de ideología (ibid., p. 91). Lo mismo puede ocurrir con la noción de laicidad.

La laicidad, expresión de la modernidad, que debería permitir el espíritu crítico de una ciencia abierta, completamente compatible con el desarrollo y convivencia de identidades y modos de vida múltiples, pudo haberse deslizado hacia un discurso cientificista. El cientificismo laico se tradujo por la reivindicación de la neutralidad absoluta, que con frecuencia da lugar a políticas de neutralización de las diferencias culturales (Liogier, 2013, p. 15)

Liogier señala que si bien la neutralidad es un constitutivo del estado laico, hay que ser cuidadosos con algunos discursos en los que la neutralidad se equipara con la ausencia de supuestos, como si la laicidad fuera una categoría superior a todas las opiniones y por tanto, irrefutable. A propósito de las palabras del presidente del Comité de Laicidad de la República Francesa, critica la ficción de hablar de la laicidad como si fuera un discurso científico aséptico:

La laicidad no es una opinión [...], no es dogmática ni integrista [...] es el fundamento indispensable de la unidad y armonía de la Nación [...] contribuye a la construcción del humanismo moderno [...] La laicidad no se negocia [...] es un principio universal, portador de futuro y esperanza para todos los hombres (Jean-Marie Matisson, en ibid., p. 15)

Lo primero que se evidencia en este párrafo es un ocultamiento; sustraerla al ámbito de la opinión escamotea la posibilidad de discutir sobre “las condiciones de producción de metas laicas, ya que la laicidad no tiene, por principio, metas propias. Si las tuviera,

debería fundarse en una posición. Sin opinión, no tiene que defenderse de la crítica”. (ibid., p.16). Sin embargo, la producción del “humanismo moderno” bien podría discutirse, ya que no existe una única variante del mismo, y bajo dicho nombre han sido presentadas diversas experiencias, no necesariamente compartidas por todos. Tal como sostiene Foucault (1999), bajo el rótulo de “humanismo” se han acumulado situaciones muy diversas que han contrariado a la modernidad (ibid., p. 344) Y si no se lo discute, se cae en el dogmatismo que se pretende combatir. Nuevamente se advierte la *petitio principii* señalada por Williams.

Sobre la neutralidad, Liogier distingue una neutralidad *diferenciante* y una neutralidad *neutralizante*. La primera presenta las diferencias religiosas y culturales bajo un cariz positivo, mientras que la segunda lo hace como si se tratara de problemas, “de persistencia patológica de lo irracional” (ibid., p. 27). Ambas formas pueden coexistir en los mismos terrenos sociales. Por ejemplo, cuando los estudiantes musulmanes se movilizan pidiendo respeto en la escuela pública por sus prácticas alimenticias y por su vestimenta, están apelando a la neutralidad diferenciante; cuando el estado se opone a su reclamo apela a la neutralidad neutralizante. Ambas partes invocan la laicidad, pero desde concepciones distintas de lo que significa ser “neutral”.

La crítica de Liogier a cierta construcción discursiva laica es valiosa en cuanto pone de relieve el carácter ideológico que subyace cuando no se admiten opciones al concepto rígido de separación entre religión y espacio público. El autor desenmascara los dispositivos en los que se genera un discurso aparentemente neutral, racional, evidente, sustraído a la discusión, pero que responde a intereses de clase, a preferencias electivas culturales, a criterios asimétricos para catalogar las distintas religiones: “buenas” religiones, “malas religiones”, religiones “pacíficas”, religiones “reconocidas” o “no reconocidas”, “sectas”, etc., no son más que –como toda clasificación- construcciones realizadas con fines políticos. Dichos dispositivos están constituidos por intelectuales orgánicos, comisiones estatales (en el caso de Francia, al menos), medios de comunicación social, discursos establecidos, y-por supuesto- recursos económicos.

Cabe aclarar que Liogier no está argumentando a favor del confesionalismo, pero le parece esencial mantener un concepto amplio de laicidad, porque lo que está en juego es el sentido de la modernidad. La modernidad, dice el autor, no es una tradición en sí misma, sino el marco que hace posible a todas las tradiciones (ibid., p. 4). Utilizando la expresión de Popper, critica al *totalismo científico*, que fácilmente –según el mismo

Popper- puede generar totalitarismos políticos. Se incurre el *totalismo* laico cuando se hace de la laicidad una categoría cerrada y neutralizante en lugar de concebirla como el marco que permite la convivencia de todas las cosmovisiones, con la única limitación del respeto a la integridad física y moral de los ciudadanos.

La laicidad es la coexistencia pacífica de distintas ‘verdades’ y de los individuos y grupos que las sostienen. No consiste en destruir las tradiciones religiosas en favor de una visión científica del mundo, sino en permitir la convivencia de todas las tradiciones, ya sean religiosas o científicas” (ibid., p. 4)

Una línea argumental semejante se encuentra en las últimas obras de Jürgen Habermas. El interés de este filósofo por la religión se constata ya en sus primeros trabajos. Parte de la concepción hegeliana de que las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón. Por lo tanto, cuando Habermas plantea su crítica a la racionalidad occidental, instrumental y cientificista recurre a esta “huella” que ha dejado el pensamiento religioso en la filosofía, e invita a tenerlo presente para recordar sus límites constitutivos. Tal el enfoque presente ya en su *Teoría de la acción comunicativa*, en la que la religión tiene una presencia marginal, como invitación a verbalizar lo que todavía no fue expresado. Hay una confianza en que los contenidos semánticos religiosos pueden todavía liberar el sentido que no ha sido descubierto. Pero en sus escritos recientes va mucho más allá: pide que se le reconozca valor cognitivo al discurso religioso y postula una era “postsecular”.

En su diálogo con Ratzinger (2004) afirma que la persistencia de la religión en un entorno crecientemente secularizado no puede entenderse como un simple hecho social. “La filosofía tiene que tomarse en serio este fenómeno y, en cierto modo, contemplarlo desde dentro, como un desafío cognitivo” (ibid., p. 9). El trasfondo del diálogo gira en torno a los fundamentos prepolíticos del Estado liberal. Habermas reafirma la autonomía del estado, pero sostiene que no le conviene prescindir de un *ethos* compartido, cultural y muchas veces religioso. Observa que hay un déficit motivacional en las sociedades democráticas contemporáneas, aquejadas por una “modernidad descarrilada”. Las comunidades religiosas suelen favorecer la práctica de valores como la fraternidad, la solidaridad, la atención a las vidas menos favorecidas, que no pueden imponerse legalmente a ningún ciudadano. Estas actitudes -aunque no autorizan a pensar en términos de plusvalía religiosa- resultan beneficiosas para la convivencia política. Pero para que el estado pueda aprovecharse de ellas es necesario que se le reconozca valor epistémico. Por

ello el postsecularismo es más que la mera supervivencia de la religión en sociedades secularizadas, es la propuesta de un mutuo aprendizaje (Habermas, 2004, p. 11).

El otro tema que le preocupa a Habermas es la reificación que supone el pensamiento científico. El saber científico no explica las experiencias más profundas de responsabilidad, autoría, libertad, amor (Habermas, 2001) Es imposible hablar del hombre y sus experiencias cotidianas en un lenguaje absolutamente científico, porque se deja fuera la propia humanidad. “Cuando describimos un determinado proceso como acción de una persona, sabemos que estamos describiendo algo que no se explica como un proceso natural, sino que, si es menester, precisa incluso de justificación o de que la persona se explique” (Habermas, 2001, p. 6). Nuevamente encuentra en el lenguaje religioso un “saber” que se le escapa al científico. Las comunidades religiosas podrían convertirse entonces en comunidades de interpretación (Habermas, 2007, p. 3). Obviamente ellas tienen que renunciar al dogma, aceptar el falibilismo y confrontarse con quienes tienen otras cosmovisiones religiosas o ninguna. Si esto se realiza, entonces pueden convertirse en interlocutoras válidas frente a la razón secular e ilustrada. Ésta no renuncia a sí misma, admite sus propios límites y se abre a nuevas posibilidades. La experiencia religiosa le provee de nuevos temas para la reflexión.

En este contexto es que Habermas utiliza el concepto de “traducción” para referirse a la capacidad de hacer comprensible el argumento religioso ante la razón agnóstica. Habermas no define el concepto, pero sobreentiende que esto es posible y deseable, que debe ser realizada tanto por los ciudadanos creyentes como por los no creyentes. “Una cultura política liberal puede esperar incluso que los ciudadanos secularizados se esfuercen por tomar parte en la tarea de traducir las aportaciones relevantes del mundo religioso a la vida secular empleando un lenguaje público más accesible a todos” (Habermas, 2004, p. 12). Los problemas del mundo actual son tan complejos que nunca se sabe por dónde puede venir una ayuda para los mismos: cuestiones de medio ambiente, maltrato animal, los desafíos de bioética e ingeniería genética no deberían afrontarse exclusivamente desde una mirada técnica y científico. “La neutralidad ideológica del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una cosmovisión laicista” (ibid.).

Por supuesto hay que mantener a salvo el principio de separación Iglesia-Estado y hay que mantener absolutamente secularizado el ámbito público estatal, pero no habría que censurar los discursos religiosos en el ámbito público social, donde cuantas más

voces, mejor (Habermas, 2007, p. 3). Habermas llega a afirmar que el ciudadano religioso se encuentra en situación de inferioridad con respecto al secular, cuyo lenguaje es naturalmente aceptado mientras que él debe esforzarse por escindir en público su condición de creyente (Habermas, 2001, p. 8). Hay que decir que esta postura ha suscitado fuertes polémicas, ya que algunos entienden que Habermas se contradice con sus propios presupuestos teóricos (Flores d'Arcais, 2008).

c.2 Imaginarios marxistas

Si la burguesía impuso sobre la esfera pública un modelo de separación entre religión y política, la tradición marxista se deslizó en otra dirección. Si bien Marx y Engels tienen –como ya se ha visto- un juicio negativo sobre la religión, su crítica va encaminada a las condiciones de producción de dicha distorsión ideológica, que coincide con las que originan también a la democracia burguesa. Dicho de otra manera, no se trata tanto de separar religión y política (que no debe confundirse con la separación entre estado e iglesia, con la que casi ningún marxista estaría en contra), sino de cambiar las estructuras injustas de la sociedad de clases. Y en esa tarea, la religión puede encontrarse del mismo lado de la trinchera. Ya se ha visto esta perspectiva en Engels, y también se constata en otros continuadores de este paradigma como Kautsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Bloch, o –en nuestras tierras latinoamericanas- José Carlos Mariátegui. El imaginario no es la laicidad, sino la revolución.

En general todos estos autores consideraron –como Marx y Engels- a la religión en su ambivalencia: por una parte despierta utopías e idearios de justicia y redención, liberando potentes energías culturales que contribuyen a la superación del individualismo y al fortalecimiento de la comunidad; por otra, pospone la realización de la justicia en razón de una trascendencia ahistórica, lo que fácilmente hace de ella “el opio de los pueblos”. En la tensión originada por estos elementos se ubica la consideración teórica –no menor, por cierto- otorgada por los autores mencionados. El resultado es una comprensión del hecho religioso probablemente más profunda que la del liberalismo, que al considerarlo un fenómeno individual, resuelve los problemas causados por la religión relegándola al ámbito privado. En este sentido, dirá Mariátegui que “el laicismo como fin es una cosa pobre” y que “la enseñanza laica [...] es una gastada fórmula liberal” (2010, p. 229)

El tema de la educación laica debe ser discutido en Nuestra América [...], en los pueblos que se transforman material y espiritualmente, la virtud creadora y

transformadora de la escuela no reside en su carácter laico sino en su espíritu revolucionario (Mariátegui, 1925, en Remillier, 2022, p. 375)

Los autores mencionados –con la excepción de Bloch y Mariátegui y, con algunos matices, Gramsci- tienden a desconocer el aspecto epistémico del compromiso religioso, es decir, dan por supuesto –y en esto coinciden con el planteo liberal mayoritario- que no hay lógica ni conocimiento en la fe religiosa. Se concentran más en el carácter de “disfraz” del lenguaje religioso, como si fuera un “envoltorio” que oculta y disimula el origen social-material de la praxis (Löwy, 2006, p. 287). Kautsky, por ejemplo, analiza de esta manera la revuelta de Thomas Münzer, en quien ve a un dirigente comprometido con las masas campesinas y sus necesidades, que con un discurso religioso pone en tela de juicio la propiedad privada y argumenta a favor de un régimen comunista. Pero no le interesan –o no puede percibir- las cuestiones teológicas presentes en su acción, ni los matices de la interpretación de la Escritura que lo diferencian de otros reformadores (y que lo llevarán a enfrentarse con Lutero). También Rosa Luxemburgo valora el sentimiento religioso de las masas y propone no llevar adelante una campaña contra la religión en nombre de la ciencia, ya que se puede luchar por el socialismo con los valores de la fe. El obstáculo para el cambio social no está en la práctica religiosa sino en la actitud reaccionaria de la jerarquía, por lo que importa explicar a la población que el socialismo es la realización plena de los valores cristianos. La estrategia de Luxemburgo consiste en enfrentar a la institución eclesiástica con su propia tradición, mostrando lo alejada que se encontraba del ideal fundacional (ibid., p. 288). Como se ve, lo que prima es el aspecto funcional de la religión, considerada como un instrumento positivo en la lucha de clases. El mismo Lenin –enfrentado con Rosa por otros motivos- coincide aquí con ella, al sostener que “la unidad en la real lucha revolucionaria de las clases oprimidas por un paraíso en la tierra es más importante que la opinión proletaria sobre el paraíso en el cielo” (ibid.)

En el caso de Bloch, se ha señalado que hay una actitud distinta en cuanto al valor cognoscitivo de la religión. Su gran tema es el de la utopía milenarista, que ve como un contenido fundamental de la praxis socialista y de la fe cristiana. Pero a diferencia de Kautsky, por ejemplo, que también aborda este tema, su planteo supera el reduccionismo utilitarista, negándose a ver lo religioso como mera deformación ideológica. Al contrario, la conciencia escatológica del creyente contribuye a dar forma a la conciencia revolucionaria; es mucho más que un mero “disfraz” o “envoltorio”, sino que es un

principio activo de conciencia práctica, “el principio esperanza”, que “contribuye a dar forma al espacio imaginario de lo aún no existente” (ibid., p. 292). Bloch observa que en la religión se replica la división del trabajo y la lucha de clases; por un lado hay un aspecto institucional, reaccionario, mistificador, “opio del pueblo”, y por otro, corrientes subterráneas, heréticas, contestatarias, revolucionarias (albigenses, husitas, hermanos libres, Münzer, hasta llegar a León Tolstoi), lo que de alguna manera coincide con su visión de dos corrientes dentro del marxismo: la corriente “fría” de la rigurosa crítica materialista que debe aplicarse a los ídolos y supersticiones (al primer aspecto de la religión), y por otra, la corriente “caliente”, que permite rescatar la pasión religiosa y su capacidad creativa y anticipadora. “Más allá de cualquier ‘diálogo’, Bloch soñó con una auténtica unión entre cristiandad y revolución, como aquella que tuvo lugar en las luchas campesinas del siglo XVI” (ibid.)

El valor utópico de la fe es una variable predominante del análisis marxista de la religión, que –con distintos matices y perspectivas- ha sido puesta entre sus características positivas y como un puente de unión con el pensamiento revolucionario. Kautsky había estudiado profundamente el trabajo de Tomás Moro, al que consideraba el último representante de un catolicismo popular, cercano a los campesinos y pobres, a quienes la expropiación de las tierras comunitarias obrada por la Reforma Anglicana había dejado desprotegidos. Aunque presenta rasgos todavía feudales, Moro elige el catolicismo –según Kautsky- porque en él encuentra una religión festiva, alegre, llena de celebraciones visualmente impactantes, lejana de la sobriedad iconoclasta que se irá imponiendo con la Reforma Protestante. Por otra parte, se muestra contrario al autoritarismo clerical, defensor de la tolerancia religiosa, abolicionista del celibato, partidario de la ordenación sacerdotal de las mujeres y de la elección democrática de los párrocos por sus feligreses. Otra característica de Moro que destaca Kautsky es su distancia del modelo “jesuítico” de la cristiandad (ibid., p. 288).

También Gramsci valoró el aspecto utópico de la religión. “La religión es la utopía más gigante, la más metafísica que la historia haya jamás conocido, desde que es el intento más grandioso por reconciliar, en forma mitológica, las reales contradicciones de la vida histórica” (Cuadernos de la cárcel, en ibid., p. 290). Aunque sin llegar a los niveles de Bloch en su consideración epistémica de la religión, no deja de reconocer que bajo ciertas condiciones históricas representa “una determinada forma de la voluntad de las masas populares, una forma específica de racionalidad en el mundo y de la vida” (Gramsci, *II*

materialismo storico, en *ibid.*, p. 64). Aunque se centra en el carácter “utópico” y “mitológico” (dos aspectos teóricos que provienen de su lectura de Sorel, pero que serán tratados de diversas maneras por Mariátegui, otro soreliano), Gramsci no prestó tanta atención al cristianismo primitivo o al movimiento milenarista como al funcionamiento de la iglesia católica y su rol en la sociedad italiana contemporánea (Löwy, 2009, p. 63). Particularmente destacan sus análisis sobre el rol de “bloque intelectual” policlasista de la iglesia. Gramsci reconoce –como Engels- una variedad de experiencias religiosas de acuerdo al origen de clase, pero eso no impide formar parte de una única iglesia, que tiene sus “intelectuales orgánicos” devenidos en “intelectuales tradicionales” al servicio de la articulación del mensaje y las distintas clases en las que dicho mensaje encarna. El intelectual orgánico es aquel que depende de una clase, pero en el caso del catolicismo, por una cuestión de solidaridad institucional y cultural, el intelectual se va distanciando de su clase, considerándose como una fuerza autónoma e independiente del grupo al que estaban “orgánicamente ligados”. Se convierte así en un intelectual “tradicional” o “fossilizado” (*ibid.*, p. 71). La mirada utópica se sustituye en la iglesia jerárquica por una mirada al pasado.

Además de la función de la iglesia en la sociedad, por la que manifiesta admiración en la capacidad de crear “sentido común hegemónico”, Gramsci se interesó por la Reforma Luterana. La consideró -a diferencia de Engels, que vio en Lutero a un líder burgués que ordenó reprimir la sublevación de los campesinos- un movimiento nacional, popular y revolucionario, cargado de valores intelectuales y morales. “El portador de la Reforma fue el pueblo alemán mismo, en su complejidad como pueblo indistinto, no los intelectuales” (Gramsci, *Il materialismo storico*, en *ibid.*, p. 77). A diferencia de Kautsky, que admira más al Renacimiento italiano que a la Reforma Luterana por considerarla “bárbara” e “inculta”, compartiendo este juicio con Erasmo de Rotterdam, Gramsci sostiene que el Renacimiento italiano no comprendió que la riqueza de un movimiento de masas no está en su pureza doctrinal o elevación cultural, sino en su potencial revolucionario. También considera que hay un nexo entre la Reforma Luterana, la Revolución Francesa y el marxismo, en la medida en que la primera engendró a Hegel y la filosofía dialéctica alemana y el calvinismo a David Ricardo y la economía clásica inglesa, fuentes directas de la filosofía de la praxis (*ibid.*, p.79).

La diferencia entre mito y utopía, a la que se ha aludido supra, es un elemento importante de un pensador marxista *sui generi* tal como es George Sorel. Las sospecha

que despierta su pensamiento entre los marxistas ortodoxos está fundada sobre todo en el reproche que le hace Lenin de ser un “confusionista bien conocido [...] cuyas palabras no pueden generar más que contrasentidos” (*Materialismo y empiriocriticismo*, en Quijano, 2007, p. LXXI) y por la utilización –que no pudo prever el autor- que Mussolini hizo de su obra. Sin embargo, sus aportes a la tradición de lo que podría llamarse un *socialismo romántico* en contraposición a la pretensión “científica” del marxismo ortodoxo, es respetada por pensadores como Löwy (2010), Julien Freund (2014), Isaiah Berlin (2016), Mariátegui –quien lo considera a la misma altura que Marx- y el mismo Gramsci (*L'Ordine nuovo*, en Quijano, 2007, p. LXXII).

La doctrina del mito surge en Sorel de las lecturas de Bergson y de Durkheim. El primero le otorga material para argumentar su desconfianza de la razón como fundamento de la vida social, frente al poder de lo irracional, del fondo oscuro del que surge el *elan vital* y la capacidad activa y comprometida del ser humano; de aquí viene su concepción del mito social como movilizador de las sociedades. Con el segundo coincidirá en que los mitos no son creencias erróneas acerca de la realidad, sino creencias *en* algo; pero a diferencia de Durkheim, para quien la religión tiene como función estabilizar a la sociedad, para Sorel –que rechaza toda forma de funcionalismo y utilitarismo- la creencia es movilizadora y posibilitadora de cambios. La utopía en cambio, no existe más que en el cerebro de los intelectuales, no son creaciones populares, son fantasías alejadas de la realidad, evasiones hacia la teoría y la abstracción (Berlin, 2016, p. 46).

Esta concepción del mito social fue celebrada por Mariátegui y fundamental en su pensamiento. El Amauta vio en Sorel a un protagonista clave de la reconstrucción epistémica del marxismo, contra la vertiente positivista del materialismo histórico. Es cierto que la palabra “epistémica” para caracterizar esta relectura puede sonar disonante a autores como Quijano, quien en el ensayo aludido menciona la dificultad que causa la admiración de Mariátegui por Sorel, así como también las referencias a Nietzsche (Quijano, 2007, p- LXI). Pero la atribución de valor epistémico al mito parece justificada en que, si bien lo que se evidencia en primer lugar es la pasión, la fuerza, la convicción, no por ello deja de ser un modo de producción de conciencia práctica que refiere al *logos* de una manera desacostumbrada (Mazzeo, 2010, p.15).

La fuerza de los revolucionarios no descansa en su ciencia, sino en su creencia, su pasión, su deseo. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito [...] La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se

han mudado del cielo a la tierra. No son más divinas sino humanas y sociales (*El hombre y el mito*, en Löwy, 2006, p. 294)

Basta releer las páginas escritas en *Defensa del marxismo* (1930) para comprender que su apelación al mito puede tener tintes metafísicos, pero no irracionales. En dicha obra se critica duramente al sentimentalismo y romanticismo de quienes no son capaces de ver el valor de la ciencia, de modo que mal podría estar ella contra la revolución; sólo que no es el motor de la misma. Está claro que aunque Mariátegui considera que “el hombre es un animal metafísico” de ninguna manera aprueba los intentos de “espiritualizar” al marxismo, ni en confundirlo con un socialismo humanitario, ético y pseudocristiano. Todo esto no está a la altura del marxismo al que se valora como “teoría” (1930, p. 35). Más que irracionalidad, la lectura de los textos del Amauta denotan un esfuerzo por articular lo real y lo imaginario, lo que “abre todo un campo de posibilidades para el pensamiento crítico, y la política revolucionaria, un abanico de formas variopintas de conocer y apropiarse del mundo” (Mazzeo, 2010, p. 16). En definitiva, la obra de Mariátegui nos enfrenta con un proyecto de racionalidad alternativa a la moderno-instrumental, que bien podría confrontarse y enriquecerse con la “lógica de los magmas” de Castoriadis (Fernández, 2016, p. 200), dado que este autor también habla de “mitos sociales” (ibid., p. 203). El carácter “volcánico” de estas creaciones de la imaginación anónima, no las excluye completamente de la racionalidad, ya que es posible una lógica no identitaria, que supere la necesidad de confrontarse con lo mismo.

En conclusión, el concepto de “imaginario” permite abordar el tema de la secularización desde una perspectiva más amplia que la “concepción heredada”, incorporando dimensiones antropológicas que diversifican la experiencia de la razón. El imaginario aglutina sentimientos, pasiones, proyectos, expectativas, memorias a través de los cuales se articulan relaciones entre los individuos, constituyendo el basamento social. Las creencias juegan un papel importante en el imaginario, por lo que ahora se interrogará acerca de la relación que aquellas guardan con la razón.

Capítulo 4 – RAZÓN Y FE EN LA SOCIEDAD (¿POST?) SECULAR

Al estudiar el fenómeno de la secularización ha ido apareciendo en esta investigación la tensión que se vislumbra al interno de la cultura moderna. Las preguntas y críticas que se han formulado a la teoría estándar de la secularización, así como el rastreo de los imaginarios subyacentes a la cultura política democrática indican que las fronteras de “lo moderno” están –de alguna manera- desdibujadas, volátiles, en estado de continuas modificaciones; asoma el tema de la no tan clara ni definida “postmodernidad”. Dada la estrecha relación existente entre secularización y modernidad, el “post” aplicado a esta última ¿calificaría también a la primera? ¿Estamos ya en una “postmodernidad-postsecular”? ¿O por el contrario, es la modernidad un proyecto incompleto, que no ha dado aún todo lo que puede ofrecer? En este capítulo se intenta preparar el terreno para posibles respuestas, analizando el impacto de la secularización en la cuestión del saber y del creer, en una época que parece llegar a su fin, sin que se vislumbre todavía lo que está emergiendo. ¿Qué es lo que todavía rige de la racionalidad moderna? ¿Qué queda de ella después de la crítica postmoderna? ¿Qué relación se puede establecer entre la razón y la fe?

a) Historia de la razón

Con la secularización se ha impuesto en la cultura occidental moderna un modelo de racionalidad asociado al desarrollo de las ciencias experimentales, que suele asumirse como presupuesto de toda “empresa racional” (Toulmin, 2001; 2007), desde la economía a la política, el derecho y las ciencias sociales, la medicina y la técnica en general, y que ha colonizado la autocomprensión de los individuos. ¿Qué consecuencias tiene esto para la creación de conocimiento válido en todo aquello que interesa al ser humano? ¿Qué significado debe asignarse a esta predilección en la época del fin de la modernidad o –si se prefiere- del surgimiento de la “postmodernidad”? Como ya se ha dicho en otros momentos de esta tesis, la cuestión de la “post”-modernidad es todavía un interrogante, una pregunta no respondida, ya que si bien hay teóricos que no dudan en asumirla como un hecho (y un hecho positivo) hay también quienes no están tan seguros de que efectivamente la modernidad esté agotada (Habermas, 1988; Eagleton, 2012) ni mucho menos de que, si así fuera el caso, merezca celebrarse. En realidad, se trata de un acontecimiento en proceso, del que tenemos indicios, pero sobre el que no hay todavía una clara comprensión ni un consenso establecido en la comunidad académica. Para Kaufmann, el postmodernismo “no puede despacharse simplemente con un gesto de

rechazo” (1992, p. 6); por el contrario, se debe prestar atención a muchas de sus críticas. También Michele Taruffo afirma que el posmodernismo “ha provocado la crisis irreversible de muchas ideas ingenuas que no merecen ser recuperadas” (2010, p. 92). Si se toman en serio estas palabras, tal vez deban abandonarse algunos modos de concebir la realidad, propios de una ontología sustancialista, que perviven en la cultura a pesar del proceso secularizador. Conceptos como “objetividad” y “verdad”, que han caracterizado a la racionalidad moderna, no son tan desestimables como a veces ligeramente se afirma, pero deben resignificarse por la irrupción del nihilismo, que –como se ha visto- es el fruto de nuevas relaciones e interacciones humanas y del sistema de producción que surge de todo ello.

Cualquier persona medianamente formada conoce que la razón filosófica tiene fecha y lugar de nacimiento. Sin embargo, en amplios territorios de la teoría social y la reflexión científica, suele constatarse un reflejo inconsciente: el de pensar la razón como un fenómeno ahistórico y universal. Esta inercia mental probablemente se deba a que el relato predominante en Occidente ha sido el de una aparición repentina de la racionalidad, como si el *logos* hubiera nacido “sin pasado, sin padres, sin familia” (Vernant; 1993, p. 335) y como si desde aquel momento hasta hoy no hubiera hecho otra cosa que progresar hacia conquistas cada vez mayores. Así se justificaría la pretendida superioridad del hombre griego -y del occidental moderno, su heredero- con respecto a otros pueblos y culturas. Autores como Vernant, en cambio, señalan que, lejos de tratarse de un suceso cuasi milagroso –“de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego” (ibid., p. 334)- el paso del mito al *logos* obedeció a un conjunto de condiciones bien precisas entre las que sobresale el nacimiento de la *polis*. La filosofía es hija de la ciudad, del ágora, del debate.

La razón no se descubre en la naturaleza, está inmanente en el lenguaje. No se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas; se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres, de todas esas técnicas de las que el lenguaje es instrumento común: el arte del abogado, del maestro, del orador, del hombre político. La razón griega es la que permite actuar de forma positiva, reflexiva, metódica, sobre los hombres, no de transformar la naturaleza (Vernant; 1993, p. 364).

También Chatelet rechaza la tesis del “milagro griego”, señalando el carácter situado de “la invención de la razón”.

Es claro que Grecia ha conocido por razones contingentes e históricas acontecimientos tales que algunos hombres han podido hacer aparecer este género original que no tenía equivalentes en su época y que se impuso en un debate con otros géneros culturales que también buscaban la preeminencia. Y por otras razones contingentes, tuvo un éxito sorprendente (1993, p. 15).

De esta forma, invita a tomar conciencia de que la razón tiene una historia, que conviene tener presente para recontextualizar la situación actual, evitando que el olvido de los orígenes provoque una rigidez indebida en la consideración de lo que llamamos “racional”. Toulmin (2001, pp. 169ss) señala que las teorías científicas de la modernidad tienen un “subtexto” vinculado a la situación política y social. Este autor se pregunta por la relación existente entre la visión mecanicista de la modernidad y la necesidad de justificar la estabilidad y jerarquías sociales²⁶. Para Toulmin, la modernidad cartesiana y newtoniana es en realidad una reacción al escepticismo de Montaigne, quien habría ejecutado el primer movimiento (“gambito”) del mundo moderno, con una actitud más humanista, práctica y concreta. La exigencia de certeza que se institucionalizó después como criterio de verdad y rigor científico es producto del miedo a los desmanes que asolaron a Europa durante la guerra de los treinta años. Tanto la filosofía de Leibniz como la ciencia de Newton son expresiones de la nueva *Cosmópolis*, y reflejan el pensamiento de la burguesía intelectualmente progresista y socialmente conservadora. En la misma línea argumentativa, Chatelet afirma que

[L]a filosofía toma sus objetos de una realidad exterior. Para los griegos ese objeto exterior es esencialmente la política, la ciudad. Una prueba de que la filosofía, aunque absolutamente autónoma en la definición de su estilo, no es independiente de su contexto. El nuevo comienzo de la filosofía en los siglos XVI y XVII está vinculado con la aparición de otro contexto, el de la ciencia. Ahora la filosofía no se va a nutrir

²⁶ También Eagleton (2017) realiza una lectura similar. “Los newtonianos, por ejemplo, formaron una cultura patricia bien arraigada en la corte. Irónicamente, su teoría mecánica del universo podía servir para respaldar la autoridad espiritual. Si la materia era, según frase de Newton, ‘bruta y estúpida’, entonces sólo podía ponerse en movimiento por una voluntad divina. Las fuerzas espirituales gobernaban a la naturaleza desde arriba, a la manera en que reyes y déspotas regían sus estados. Descartes, Leibniz y Newton fueron muy críticos de las Iglesias oficiales de sus países, no tanto como de la monarquía”. (p. 27). Jacob sostiene que “los defensores de la imagen mecánica del mundo estaban predispuestos a ver sus principios científicos e indagaciones metodológicas al servicio ideológico de formas fuertes y autoritarias de gobierno y como fundamento de la ortodoxia del Nuevo Testamento” (en *ibid.*)

de la realidad política sino de las profundas transformaciones de la concepción de la naturaleza (Chatelet; 1993, p. 63).

Así, estos autores constatan un proceso progresivo de identificación de “lo racional” con la capacidad de formalización y demostración empírica, que se acelera a partir de la revolución científica. Este proceso coincide con una paulatina subjetivación de la razón, que la convierte en un formidable instrumento de poder, pero que como contrapartida ha generado también las condiciones que dificultan una vida autónoma y creativa. Los horizontes del pensamientos y del saber técnico se han ampliado, sin embargo “la autonomía del individuo, su capacidad de ofrecer resistencia al aparato creciente de manipulación de las masas, la fuerza de su fantasía, su juicio independiente, parecen retroceder claramente” (Horkheimer, 2010, p. 43). Este diagnóstico es del año 1947, pero cabe preguntarse si ha perdido actualidad. Sobre el particular, Kaufmann señala que

[...] el cargo decisivo de lo posmoderno contra lo moderno, esta ‘ilustración perenne’ que ha dispuesto todo como puro señorío y utilidad del saber, consiste en que se ha demostrado incapaz de dar respuesta a los interrogantes que son verdaderamente de importancia para los hombres (Kaufmann, 1992, p. 6).

Kaufmann considera que con el paso del tiempo se han borrado las fronteras semánticas entre ‘inteligencia’ (*dianoia-ratio*) y ‘razón’ (*nous-intellectus*). La primera refiere a la actividad analítica, discursiva, de disección y abstracción, mientras que ‘razón’ significa la actividad más elevada del espíritu, la unidad del saber, la dialéctica comprensión de la totalidad. En la filosofía clásica, ambas fuerzas engendran el conocimiento, mientras que este equilibrio se ha perdido en la actualidad. “El concepto racionalista de ciencia significa una sobrevaloración de la ‘ratio’, una absolutización y un sobreesfuerzo de la inteligencia analítica. Dicho concepto desestima la función fundante unitaria de la razón, que ofrece la base de la actividad de la inteligencia” (Kaufmann, 1992, p. 22). De este planteo el autor extrae dos consecuencias. La primera es que la racionalidad es estrecha si no asume la existencia de otras fuerzas que también son protagonistas de las decisiones: “Un hombre que crea poder pensar y juzgar todo racionalmente (deducir sus decisiones sólo de la ley), tiene con seguridad una racionalidad subdesarrollada” (Kaufmann, 1992; p. 26). La segunda es que se debe superar el esquema sujeto-objeto. Siguiendo a Gadamer sostiene que

[...] el que quiera entender un sentido introduce necesariamente su prejuicio y con ello también su evidencia en el proceso de comprensión. Un entender de tal índole no es objetivo, porque el sentido no es ninguna substancia, pero tampoco es subjetivo, sino reflexivo y orientado tradicional y situacionalmente: es más bien a un mismo tiempo subjetivo-objetivo. Todo intento de separar la racionalidad de la personalidad que comprende, está condenado al fracaso (ibid., p. 40)

También Manuel Atienza parece denunciar la identificación entre racionalidad y lógica, como si fueran términos equivalentes. La lógica es una condición necesaria de la argumentación racional, pero no suficiente. En la vida real no usamos esquemas sino argumentos, y en ellos importa el contenido de las premisas. “Argumentar no consiste tanto en presentar una serie de proposiciones estructuradas en una determinada forma, cuanto en ofrecer razones [...] sobre cómo es tal aspecto del mundo, o sobre qué debemos hacer [...] frente a determinadas circunstancias” (Atienza, 2012, p. 181). La racionalidad no depende entonces, solamente de que la forma lógica sea correcta, sino también de la solidez de las premisas elegidas, y del apoyo que éstas brinden a las conclusiones. La imagen para juzgar la racionalidad desde esta perspectiva no es tanto la de la cadena como la del tejido o la de las patas que sostienen una mesa (ibid., p. 178; las metáforas son de Wisdom y Perelman-Olbrecht Tyteca). El sobredimensionamiento unilateral de la razón formal tiende a desconocer el uso práctico de la razón en general, acercándose - paradójicamente- a la postura escéptica para la que “razón práctica” es un oxímoron²⁷. Se trata, al decir de Atienza, de un “imperialismo lógico”, que tiene dos versiones: una obvia, que consiste en despreciar todo lo que no sea análisis formal de las argumentaciones y que identifica la racionalidad con los procedimientos deductivos; y otra versión sutil, que comienza admitiendo que la lógica no es todo en el razonamiento, pero que afirma que donde acaba la deducción comienza la arbitrariedad.

Los autores hasta aquí mencionados no podrían considerarse defensores de la posmodernidad. Al contrario, ellos advierten que hay motivos para desconfiar de ella porque bajo este rótulo se encuentran muchas experiencias que no tienen nada de científicas ni de racionales. Pero también sostienen que no se puede ignorar el desafío que

²⁷ En el ámbito del derecho, tal es el caso -según Atienza- de Alf Ross, exponente del realismo jurídico. Op. cit. p. 37-38; por consiguiente para este autor -como para tantos otros ilustres defensores de tradiciones jurídicas diversas como el positivismo y el escepticismo jurídico- tanto el derecho como la ética no son empresas racionales. El tema merece un estudio más profundo, pero a los fines de esta investigación, el ejemplo vale para ilustrar que lo mismo sucede con la discusión sobre la racionalidad de otras esferas de la creatividad cultural, como la religión.

ella supone para el racionalismo moderno. No se trata de dejar atrás la modernidad, sino de realizar lo que todavía no se ha logrado en plenitud. La modernidad sigue teniendo posibilidades no actualizadas, herencias no recibidas, promesas no cumplidas. ‘Democracia’, ‘derechos humanos’, ‘racionalidad’ son conceptos que encierran mucha más significación que la que se da por aceptada.

Más que “posmodernidad”, sería mejor utilizar la expresión “postmetafísica” para denominar a la época que ha seguido al ascenso del capitalismo y la clase burguesa, que “evaporó” todos los marcos de referencia vigentes hasta el momento. El proceso ha sido largo, y podría ser descrito como una progresiva transformación de la “realidad” dura y fáctica, en relato e interpretación. “El mundo verdadero -se afirma en el Ocaso de los ídolos- ha devenido en fábula”. La lectura heideggeriana de este “anuncio” y “acontecimiento” es que el mismo funciona como crítica contra la racionalidad prepotente, que pretende disponer del ser como si fuera propiedad privada, reificándolo en el ente, con las consecuencias de dominio y manipulación de la realidad que alcanzan su culminación en la técnica planetaria. En este sentido, se puede encontrar un ‘aire de familia’ en la lectura heideggeriana con la realizada –con otras categorías y presupuestos teóricos- por Horkheimer y Adorno.

Este relato de la historia de la razón como ‘olvido del ser’ pone en crisis la idea de verdad como correspondencia. Si se da por supuesto que los ‘hechos’ están ‘ahí afuera’ y que pueden servir como criterio para determinar la verdad de ‘p’ (entre comillas en este caso, según la definición de Tarski) se estaría recayendo en la ilusión metafísica. Podría objetarse que no se necesita ninguna “teoría del ser” para justificar racionalmente las argumentaciones. Pero no es cierto. Siempre se presupone una determinada idea de ‘ser’. Cuando se afirma que “tal gobierno no es democrático” o “tal medida política es injusta” o cuando se intenta definir que es la familia, por ejemplo, no sólo se tiene una idea de “democracia”, “justicia” y “familia” respectivamente, sino que también se acepta -aunque no se lo haga explícito- una determinada concepción del “ser”. Y, lógicamente, si se identifica el ser con lo presente objetivamente en el ente, costará entender y aceptar que la realidad -por mucho que se la haya naturalizado- puede acontecer de otra manera; que “democracia”, “justicia” o “familia” se dicen de muchas maneras, porque acontecen de muchas maneras.

Si se acepta que -a pesar del innegable avance científico y tecnológico- no se ha superado del todo al pensamiento metafísico, entonces lo mejor sería asumir que

necesitamos “otro” pensamiento sobre el ser. La propuesta teórica conocida como “pensamiento débil” es una opción que parecería más acorde con la situación contemporánea. No porque sea una teoría filosófica más “verdadera” con respecto a las opciones “erróneas” del pasado, sino porque es la que mejor describe y explica la situación en la que nos toca vivir y pensar. En esta perspectiva, la verdad ya no se deja considerar como *correspondentia*²⁸ con cosas que son independientemente del sujeto cognoscente, sino como *aletheia*, manifestación de lo que está oculto en la opacidad del ente. Esta es, a grandes rasgos, la propuesta de Vattimo, en línea con Nietzsche, Heidegger y Gadamer.

b) Razón y ciencia

Desde una perspectiva neopragmática, Rorty llega a conclusiones parecidas. El filósofo norteamericano considera que la búsqueda de la verdad como correspondencia es una sustitución de la experiencia religiosa, que juzga la realidad humana desde ‘algo’ no humano. Prefiere reemplazar el término ‘objetividad’ por el de ‘solidaridad’ o ‘consenso no forzado’. Cuando decimos que una proposición es verdadera, lo que efectivamente está ocurriendo es que hemos alcanzado un acuerdo sobre el uso que estamos haciendo de los términos y sobre las creencias que consideramos aceptables. La pregunta que se hace el filósofo es: ¿acuerdo entre quienes? Y su respuesta es categórica: entre ‘nosotros’. Siempre que se habla acerca de algo, se lo hace buscando el acuerdo entre los miembros de una comunidad, que puede ser real o imaginaria, a la cual se pertenece o se quisiera pertenecer. Por ello la primacía de la solidaridad sobre la objetividad. Rorty es consciente del peligro que encierra el “etnocentrismo” y por ello enfatiza que su propuesta solo funciona en comunidades dispuestas a ampliar el “nosotros”, es decir, en una comunidad abierta, integradora, liberal. Rorty rechaza la idea de que la ciencia sea un saber especial, capaz de brindar un conocimiento de la realidad ‘tal como es’.

²⁸ Para ser justos, hay que aclarar que en Aquino y el realismo aristotélico-tomista no se habla de “correspondentia” que es una característica de los enunciados (fenómeno lingüístico), sino de “adequatio” que es una característica de los juicios (fenómeno mental). La teoría del conocimiento de Aristóteles y Aquino es más compleja y rica que la repetición gastada que nos ha llegado de ella, y se basa en una concepción más dinámica del ser, no entendido como “esencia” sino como “actus”. (Brentano y la fenomenología de Husserl dan cuenta de este fenómeno, rescatando el concepto de “intencionalidad”). Si esto es correcto, entonces no le cabría a dicha perspectiva filosófica la crítica a la metafísica de la sustancia que se está realizando en estas páginas.

Mi rechazo de las nociones tradicionales de la racionalidad puede resumirse diciendo que el único sentido en que la ciencia es ejemplar es que es un modelo de solidaridad humana. Deberíamos concebir las instituciones y prácticas que componen las diversas instituciones científicas como sugerencias sobre la manera en que puede organizarse el resto de la cultura. (Rorty, 1996, p. 63).

La ciencia es valiosa no tanto por una superioridad epistemológica sino sobre todo por las comunidades que crea: en ellas se debate, se buscan acuerdos, se los cambia, se tiene la posibilidad de verificar o refutar la conveniencia de las afirmaciones que se hacen. Podría decirse que lo valioso de la ciencia es que se trata de un ‘nosotros’ especial, dispuesto a modificar los consensos alcanzados. En esta perspectiva también la “subjetividad” adquiere otro valor. Porque ya no puede ser considerada cartesianamente como una “sustancia” que está “afuera” de los “objetos” que se pretenden conocer o sobre los cuales se habla, sino que -podría decirse sin traicionar el pensamiento de Rorty- tanto el yo como el no yo se encuentran dentro del lenguaje que utilizamos para referirnos a las cosas, que -en algún sentido- son creadas lingüísticamente. Rorty adhiere a la idea nietzscheana del lenguaje como “ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos” mediante los cuales se crean relaciones intersubjetivas, que deberían permitir a los seres humanos concebirse como buenas personas a las que basta la solidaridad (ibid.; p. 53) De ahí que no sea una buena idea pensar que el lenguaje descriptivo es capaz de prescindir de las valoraciones: siempre estamos valorando, sencillamente porque el objetivo de la vida es el bien, y eso es lo que perseguimos también al hablar, en cualquier discurso: filosófico, científico, religioso, o político.

En este sentido, «racional» significa algo como «sensato» o «razonable» en vez de «metódico». Designa un conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza. Éstas son las virtudes que deben poseer los miembros de una sociedad civilizada para que ésta dure. (...) Según esta concepción, ser racional es simplemente examinar cualquier tema —religioso, literario o científico— de un modo que descarte el dogmatismo, la actitud defensiva y la radical indignación (ibid., p. 59)

Lo dicho hasta aquí pretende mostrar que utilizar los términos “verdad” y “objetividad” implica reconocer que ellos operan en un contexto ético del que no pueden aislarse. Por el contrario, muchas veces se tiende a producir teorías del conocimiento que

privilegian el *logos*, descuidando el *pathos* y el *ethos* (Plantin²⁹, 2012; p. 89ss). En sentido aristotélico, *ethos* significa; a) la personalidad del orador; elementos extradiscursivos que le pertenecen -institucionalmente o por lo que muestra- a quien hace uso de la palabra; b) el conjunto de circunstancias culturales, el paradigma presupuesto en el discurso, constituido sobre todo por valores, preferencias, juicios estéticos, costumbres (*mores*). Con respecto a a) en teoría de la argumentación se suele considerar una falacia la apelación a estos elementos para darle más fuerza al discurso (la falacia ética), y con respecto a b) el modelo racionalista tiende a separarlo del mundo de los ‘hechos’ y prescribe prescindir de valores, que le quitarían ‘objetividad’ al discurso.

Pero ¿es posible seguir sosteniendo que un argumento sería ‘racional’ sólo cuando cumple con dichos estándares? ¿No hay que revisar estas ‘racionalidades normativas’ a la luz del fin de la metafísica? Es comprensible que en el mundo jurídico se aspire a que un juez, por ejemplo, no dictamine de acuerdo con sus valores personales o con su estado de ánimo. O que de los comunicadores sociales se espere que transmitan información sin confundirla con sus juicios y opiniones. Esto forma parte de los respectivos ‘nosotros’ que se pretenden o se imaginan para estas personas y sus actividades. Pero ¿es realizable y deseable este ideal?

Incluso en situaciones donde es deseable el máximo de objetividad posible, es necesario considerar el *ethos* desde el que se juzga o desde el que se construyen las proposiciones. En estos casos, el mundo del derecho –ámbito cultural por excelencia³⁰- ofrece situaciones que permiten pensar lo que se está queriendo sugerir en este párrafo. Podría tomarse el supuesto caso de un policía que dispara contra un hombre que intenta escapar después de haber cometido -presuntamente- un robo. ¿Qué proposición podría corresponderse con ‘lo que realmente pasó’? El policía, ¿es alguien que cumple con su deber o que se extralimita en sus funciones? ¿Es alguien que actúa en defensa propia? En ese caso, ¿lo hace con medios proporcionales o se excede en la legítima defensa? El

²⁹ Las observaciones de Plantin refieren a la teoría de la argumentación, que es un campo epistémico muy particular, pero que –como se ha mencionado en el capítulo primero- guarda relación con los estudios culturales, y resulta útil para confrontarse con los criterios de racionalidad presupuestos en la empresa científica.

³⁰ “Como el derecho (que es su modelo), la cultura articula conflictos y a veces legítima, desplaza o controla la razón del más fuerte. Se desarrolla en un medio de tensiones y a menudo de violencias, al cual proporciona equilibrios simbólicos, contratos de compatibilidad y compromisos más o menos temporales” (de Certeau, 2000, p. XLVIII).

hombre que huye, ¿es un presunto delincuente o una víctima del abuso policial? Obviamente, hay que tener en cuenta los “hechos relevantes” al momento de investigar y narrar la historia: si el hombre que huye está armado, si hay evidencia de que intenta agredir al policía, si hay riesgo para la vida de éste o de terceros. Pero, nuevamente, ¿con qué criterio se asigna la “relevancia” para elegir o desechar un dato? Parecería que la respuesta a los interrogantes planteados depende, más que de *p* sin comillas, del *ethos* desde el cual se razona.

Aquí no está en duda la necesidad de respetar la integridad de los hechos ni la capacidad de la razón para conocerlos. Pero dicho conocimiento no debería clausurar la discusión. La búsqueda de objetividad entendida al modo realista (correspondencia) no parece suficiente para encontrar la “verdad” más profunda de algunas situaciones, que requieren no sólo de la *ratio* (para volver a Kaufmann) sino del *intellectus*, de la actitud comprensiva, del *nous*. ¿Cuál sería el criterio de racionalidad para evaluar argumentos referidos a violaciones de derechos humanos? ¿Es sólo la “objetividad” de los hechos?

“...en sociedades que han vivido experiencias recientes de dictaduras y violaciones de los derechos humanos (...) el problema de saber qué les ocurrió en verdad a las personas que desaparecieron en el vórtice de la violencia policial es un problema central. (...) Sin embargo, la necesidad de saber la verdad objetiva sobre tantos hechos de este tipo no tendría sentido si no estuviera inspirada a su vez en la necesidad de hacer justicia, por lo tanto, de hacer valer no la objetividad en cuanto tal sino el derecho de todos los que sufrieron o sufren hasta ahora, y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de verdadera amistad política (Vattimo; 2010, p. 32).

Situaciones como las provocadas por las dictaduras Latinoamérica y su trágica secuela de desapariciones, no pueden resolverse desde la objetividad matemática. Dado el carácter de la discusión, la comprensión y entendimiento de la situación no permite una metodología que prescindiera de un *ethos* compartido de valores y prejuicios (en sentido gadameriano). Las discrepancias, por ejemplo, en torno al número de los detenidos desaparecidos por la violencia estatal generalmente indican que lo que realmente se discute son paradigmas en cierto modo inconmensurables. ¿Cuál debería ser el criterio epistemológico para decidir la cuestión? ¿Qué tipo de objetividad debemos esperar de quién sostiene una cifra u otra? La ausencia de pruebas concluyentemente demostrativas en favor de un argumento u otro, ¿indica ausencia de racionalidad? No se trata aquí de

“relativismo” o de arbitrariedad, sino más bien de todo lo contrario: argumentar para evitar lo arbitrario, la humillación en todas sus formas, lo que es indigno de un ser humano. Y los criterios para ello son los consensos alcanzados y los disensos racionales (“consensos no forzosos y desacuerdos tolerantes”, Rorty; 1996, p. 65), para los cuales tenemos argumentos decentes, que no dependen sólo del respeto a los procedimientos establecidos³¹. La racionalidad de nuestro juicio o de nuestros argumentos depende de y está relacionada con esta atmosfera que se oculta pero se muestra en el discurso. La tarea del intelectual probablemente sea hacer patente el contexto ético que subyace a las construcciones discursivas.

Discusiones como la de los ejemplos anteriores generalmente van acompañadas -en los medios, en las redes sociales y en la vida cotidiana- de fuertes reacciones emotivas. Rabia, enojo, a veces indignación suelen ser el *pathos* típico de estas discusiones. ¿Qué lugar les cabe a las emociones en una reflexión sobre la racionalidad argumentativa? La respuesta clásica es: ninguno. La emoción sería un obstáculo para la razón, y por tanto debería evitarse en el locutor y en los interlocutores. Todo recurso a las emociones del auditorio sería una estrategia falaz. Especialmente conocemos las falacias *ad misericordiam*, *ad populum*, *ad baculum*, *ad verecundiam*, algunas variantes de la falacia *ad hominem*, uso emotivo del lenguaje. Por el contrario, una teoría de las emociones que conjugue la filosofía con los hallazgos de las neurociencias y del psicoanálisis permite otro tipo de consideraciones. La emoción, según la teoría neoestoica de Martha Nussbaum, además de su componente fisiológico y psicológico tiene siempre un elemento de juicio personal. De hecho, ante un mismo estímulo, distintas personas reaccionan de diversa manera, (se emocionan distinto) porque no juzgan del mismo modo. Este sería el elemento racional, que es susceptible de cultivo y educación. Esto demostraría que es racional enojarse, indignarse, temer, avergonzarse en algunos casos, mientras que en otros no lo es. La alexitimia de la teoría tradicional de la argumentación no respeta esta racionalidad profunda.

Nussbaum estudia también las emociones sociales, aquellas que superan la individualidad personal y permean las instituciones y cuerpos políticos. Y lógicamente

³¹ “Consenso y capacidad de consenso deben fundarse cualitativamente y no sólo asegurarse formalmente. Con dificultad se declarará satisfecho alguien condenado injustamente, no obstante haber sido sometido a un proceso legal”. Kaufmann; 1992, p. 34. Lo que este autor señala a nivel individual vale también para grupos sociales, que tienen “derecho a resistir al derecho” (Gargarella, 2023, p. 84ss) cuando éste no recoge las demandas de quienes sufren situaciones de marginalidad o privación por razones ajenas a su voluntad.

este enfoque supone responsabilizarse por el *pathos* que creamos con nuestros argumentos, y que puede envenenar emotivamente a la sociedad. Episodios como los linchamientos que cada tanto reaparecen en la sociedad argentina³², ¿no invitan a revisar discursos que generan odio, alimentan el resentimiento, que buscan chivos expiatorios? Una cultura democrática debería tratar de “debilitar” y no exacerbar estos sentimientos.

Emociones como la empatía y la compasión juegan un rol decisivo al momento de garantizar derechos de los más vulnerables. En la sociedad ‘real’ donde persisten muchas diferencias injustas, la justicia no puede ser solamente igualdad formal ante la ley. Dicha igualdad formal no existe, es una abstracción que sólo tiene lugar en la argumentación que intenta justificar una decisión tomada. Un ejemplo que puede resultar iluminador es el caso conocido como *Loving vs Virginia* (Nussbaum 2009; p. 526). En 1958 Mildred Jeter, una mujer de color, se casa con Richard Loving, blanco. Lo hicieron en el Estado de Columbia, donde no existían impedimentos para uniones interraciales y regresaron después a Virginia, donde los matrimonios mixtos estaban prohibidos. Acusados por un Jury, fueron condenados a un año de cárcel o a mudarse de estado por al menos 25 años. Apelan la sentencia ante la Corte Suprema del Estado de Virginia, pidiendo la inconstitucionalidad de dicha ley. En 1966 la Corte confirmó la sentencia, argumentando que la prohibición de matrimonios mixtos no violaba el principio de igualdad ante la ley, porque afectaba tanto a la persona de color como a la persona blanca, por tanto “no constituía una injusta discriminación basada en la raza”³³. Quien hizo ese dictamen, ¿entendía lo que realmente significa ser negro en una sociedad racista? ¿Puede decirse que fue un fallo “racional”? Si hubiera tenido lo que Nussbaum denomina “empatía ampliada” o simplemente compasión, ¿hubiera dictaminado de la misma manera? Podría dejarse el caso norteamericano, y poner en su lugar a los excluidos de cualquier sociedad. ¿Se puede percibir la injusticia sin compasión? Recurrir a la compasión ¿es irracional?

³² 22 de marzo de 2014, en Rosario un joven de 18 años es muerto por una turba tras intentar robar una cartera; 29 de marzo 2019, un hombre muerto a patadas por una pueblada, acusado de ser el padre de un joven acusado -falsamente- de violación; 19 de abril de 2019, Ciudad Evita, un ladrón atrapado por unos vecinos (que participaban de una celebración religiosa callejera) que le ataron las muñecas con los cordones de sus zapatillas y lo asfixiaron...cf. Gargarella, “linchamientos y un ejercicio de empatía”, en <https://seminariogargarella.blogspot.com/2014/04/linchamientos-y-un-ejercicio-de-empatia.html>

³³ La apelación siguió en la Corte Suprema de los EEUU que, en 1967 dictaminó con voto unánime que dichas leyes eran inconstitucionales, considerándolas discriminatorias y destinadas a sostener la supremacía de los blancos, y que por tanto no había ninguna razón que justificase este ordenamiento.

c) Razón y fe

Hasta aquí se ha tratado de argumentar sobre la necesidad de ampliar el concepto de razón, para poder superar tanto el irracionalismo como el racionalismo estrecho, y para entender lo que podría constituir el valor epistémico de la fe, al que ya se ha aludido. Interesantes argumentos al respecto ofrece Eagleton (2012) en su discusión irónica con el científicismo de Hitchens y Dawkins, a quienes señala los presupuestos no reconocidos y asumidos acríticamente en su campaña a favor de la racionalidad laica y en sus diatribas –a veces irracionales- contra la fe (2012, p. 137). El racionalismo liberal generalmente pasa por alto que “sólo cuando la razón puede aprovechar energías y recursos más profundos, más tenaces y menos frágiles que ella misma, es capaz de imponerse” (ibid., p. 138). No sólo autores creyentes como Ratzinger sostienen esta afirmación (Ratzinger, 2004, p. 20), también epistemólogos como Feyerabend (1986, 2008) –para quien la racionalidad es un invento occidental cuya esencia es la retórica y la persuasión, muchas veces disfrazada de “demostraciones objetivas”- o Habermas están de acuerdo en que la razón necesita confrontarse con su “otro”, es decir, con sus raíces mitológicas. Más aún, cabe preguntarse si en el relato occidental moderno ella misma no ha pasado a ocupar el lugar del mito que pretendía desterrar (Horkheimer y Adorno, 1944).

Distintas aproximaciones filosóficas al problema del conocimiento dan cuenta de la importancia de las creencias para la razón, tanto teórica como práctica. El conocimiento es la tarea de justificar racionalmente las creencias, y –con las salvedades que se han efectuado en el acápite anterior- indicar cuál es la verdad contenida en ellas. Esto último es una aspiración que pocas veces se logra, sobre todo con la metodología estricta de la ciencia moderna en sus distintas variantes, pero la cuestión de la verdad permanece como un objetivo irrenunciable de cualquier proceso epistémico. Dicho de otra manera, el que no se logre demostrar categóricamente la verdad de un enunciado no le quita racionalidad a su enunciación, si hay justificaciones y motivos suficientes para aceptarlo o proponerlo a los demás.

Si se consideran los aportes de la filosofía pragmática del lenguaje, se puede entender que actos de habla que tal vez no tengan una referencia exterior tienen sin embargo consecuencias lógicas, establecen relaciones lógicas y pueden ser analizados lógicamente. Un gran avance en esta dirección se da en la propuesta de Austin (1955) y Searle (1965), quienes al distinguir en la locución la fuerza ilocucionaria y el efecto perlocucionario, sientan las bases para una comprensión más amplia de la racionalidad de

los actos de habla. Sobre esta base, Hare (1999) logra demostrar la lógica de los actos de habla prescriptivos. De ahí que parece legítimo aplicar a los enunciados religiosos una criteriología similar a la que se aplica para los enunciados morales y jurídicos. Es cierto –ya ha sido dicho– que no todos admitirán que la ética y el derecho sean empresas racionales pero, si lo son, entonces el imperio de los enunciados descriptivos pierde el monopolio de la racionalidad. Thomas Nagel (2017) –quien parte no de una filosofía del lenguaje sino de una filosofía de la mente– sostiene, a propósito de los enunciados morales, que no hay por qué renunciar a la pretensión de verdad en ellos. Escribe:

...la objetividad del razonamiento moral no depende de que se disponga de una referencia externa. No existe un análogo moral al mundo externo, es decir un universo de hechos morales que nos afecte causalmente. Aún si tuviera sentido, tal suposición no respaldaría la objetividad del razonamiento moral. La ciencia, que es tomada como modelo por este realismo reificador, no deriva su validez objetiva del hecho de que comienza por la percepción y otras relaciones causales entre nosotros y el mundo físico. El trabajo real viene después de eso, en la forma de un razonamiento científico activo, sin el cual ninguna medida del impacto causal producido en nosotros por el mundo externo generaría una creencia en las teorías de Newton, Maxwell o Einstein, o en la teoría de los elementos y componentes químicos, o en la biología molecular. (Ibid., p. 115)

Si no hay “referencia externa” significa que el contenido de estos enunciados, sus condiciones de verdad, no son descripciones, y que la ausencia de ellas no contradice su racionalidad. Algo análogo sucede con los enunciados religiosos; el cientificismo naturalista se contradice cuando considera irracional a la fe religiosa porque esta no puede ofrecer pruebas concluyentes de sus afirmaciones, porque en la misma ciencia el procedimiento no es ese. La creencia en las principales teorías científicas modernas no deja de ser producto de un “razonamiento activo”, no meramente descriptivo-demostrativo³⁴. También Mario Bunge hablando de la verdad y racionalidad observa que estos atributos en la tradición racionalista y positivista que él defiende pertenecen a las proposiciones, pero

³⁴ “...en lo que más se aproximan ciencia y religión no es en lo que cuentan acerca del mundo, sino en el acto de imaginación creativa que ambas implican como proyectos” (Eagleton, 2012, p.25)

[...] el que restrinjamos los atributos ‘verdadero’ o ‘falso’ a las proposiciones no es sino una convención tradicional y por tanto, prescindible. [...] No hay pues motivo para limitar la referencia de los predicados ‘verdadero’ o ‘falso’ a proposiciones: podemos aplicarlos a todas las representaciones, sean perceptuales, conceptuales, materiales, así como a juicios acerca de objetos carentes de contraparte en el mundo exterior (Bunge, 1985, p.28)

Aquí, nuevamente, pareciera que hay un núcleo que se aplica también a la estructura del acto de fe religiosa, ya que si bien no hay “una contraparte en el mundo exterior” no deja de haber una representación conceptual de diversos significados. Quizá ahí exista la posibilidad de fundamentar un entendimiento entre el paradigma laicista y el religioso, y de darle algún contenido más concreto al trabajo de “traducción” propuesto por Jürgen Habermas.

Crear es aceptar una proposición por motivos externos a ella. En algunos enunciados (sobre todo en los formales) la aceptación se produce en virtud de la estructura lógica del mismo enunciado. No ocurre lo mismo en los enunciados contingentes, como aquellos que tienen contenido empírico, y por lo tanto se exige un trabajo de verificación o refutación antes de brindar o no el asentimiento, o aquellos referidos a la historia, donde además de la base documental se apela –muchas veces- al testimonio de terceras personas (Livi, 2003, p. 215)³⁵. Y así como no es racional aceptar cualquier enunciado, tampoco lo es no aceptar ninguno, es tan irracional creer en cualquier cosa, como no creer en nada y exigir pruebas concluyentes en todos los casos antes de dar el asentimiento. No dejarse persuadir nunca por ningún argumento de tipo moral es tan ilógico como aceptar cualquier argumento no demostrativo.

Un enunciado puede ser erróneo, pero no necesariamente absurdo. Nuestros antepasados creían que la Tierra estaba quieta y el Sol se movía en torno a ella. Estaban

³⁵La lógica de la aceptación del testimonio resulta ilustrativa de la lógica de la fe en sentido amplio, no solo en sentido religioso; piénsese en la difícil relación entre lógica, testimonio y creencia en el proceso judicial; Taruffo (2005) señala que existen un gran número de decisiones y elecciones del juez “que son en gran medida discrecionales y no están directa y rigurosamente determinadas por normas jurídicas, en particular respecto de la relevancia de las pruebas, la credibilidad de medios de prueba (*por ejemplo de los testigos*), la valoración de la aceptabilidad de cada prueba concreta, la valoración conjunta de todas las pruebas disponibles y, por último, el juicio final sobre la verdad o falsedad de los hechos” (Ibid., p. 521) Sobre creencias y argumentación jurídica, cf. Atienza, 2012. “La deliberación es vista básicamente como la actividad que lleva a cabo un sujeto para resolver que creencias está justificado a tener o qué curso de acción él u otro debe emprender o debería haber emprendido”(Ibid., p. 255)

equivocados, pero no eran irracionales (Eagleton, 2012, p. 140). La evidencia sensible les jugó una mala pasada, pero lograron predecir eclipses, anticiparse a las inclemencias climáticas, sembrar y cosechar con éxito. Algo similar ocurre con los enunciados religiosos: imposible demostrar su verdad o falsedad, pero ¿serían siempre y necesariamente irracionales los enunciados referidos a la presunta existencia de Dios? O ¿por qué serían irracionales algunos enunciados éticos derivados de aquellos, tales como sostener que la vida es sagrada, o que el prójimo es imagen y semejanza del Creador? La racionalidad –o no- de aceptar dichos enunciados estará en la motivación en que se apoya quien los sostiene, y en el caso del catolicismo la motivación no puede provenir de los sentimientos, emociones o de la utilidad, sino –Habermas lo señala- del *lumen naturale*, con lo que queda abierta la posibilidad –y esto no deberían olvidarlo los creyentes- de una fundamentación autónoma de la moral y el Derecho, independientemente de la Revelación (Habermas, 2004, p. 4).

Hay que decir que las Escrituras judeo-cristianas no pretenden ofrecer una descripción precisa de “cómo están realmente las cosas” en el mundo. Que Dios es el Creador del universo, o que la creación es un acto de amor, no significa sino que el universo no es la consecuencia necesaria de ningún proceso lógico, y que por tanto su existencia es contingente, y que no puede ser deducida de ninguna premisa anterior. Por lo tanto, el conocimiento del universo requiere de investigación empírica, y esa es la tarea de la ciencia. No puede realizarse a priori (Eagleton, 2012, p. 27). Algo parecido sostiene Habermas al ejemplificar su concepto de “traducción”:

Que el Dios que es amor hizo a Adán y a Eva seres libres que se le parecen, esto no es algo que haya que creerlo para entender qué es lo que se quiere decir con eso de que el hombre está hecho a imagen de Dios. Amor no puede haberlo sin reconocerse en el otro, y libertad no puede haberla sin reconocimiento recíproco (ibid., p. 10)

O también parecería ser lo que hace Gustavo Zagrebelsky cuando sostiene que la Biblia no es patrimonio exclusivo de los creyentes; ella es una fuente de relatos que pueden aportar sentido a diferentes situaciones políticas, culturales, jurídicas; aunque la Escritura no es fuente del derecho, ella nos hace pensar en los problemas fundamentales del hombre, por lo tanto, hay en ella un potencial de racionalidad. “No es necesario creer que se trate de la palabra revelada y no hay por qué creer en Jesucristo, ni tampoco estar convencidos de la veracidad histórica de estas narraciones para considerar que en ellas hay palabras de verdad”. (Zagrebelsky, 2012, p. 126). Interesantes consideraciones

formuladas por quien siempre ha combatido contra el dogmatismo y el fundamentalismo. (Zagrebelsky, 2010)

Una traducción de ese tipo es la que intentaron de distintas maneras Kant y Benjamin. El primero al señalar que lo único cognoscible es lo fenoménico no estaba diciendo que no exista nada más, sino que no es asequible a la ciencia, y que –por el contrario- debe ser postulado para que la razón pueda funcionar en su dimensión teórica y práctica. Benjamin se refirió constantemente a la solidaridad con los oprimidos y aplastados por la historia, y al deber de memoria que surge como exigencia de justicia, como una forma de ejecutar la redención mesiánica. Es cierto que Horkheimer señalaba el carácter utópico de esta actitud, pues los aplastados no volverán a la vida y no modificarán su condición, pero Habermas concede la razón a Benjamin en el hecho de que los herederos de la modernidad experimentamos la necesidad de reconocer que tenemos obligaciones hacia las injusticias pasadas. Algo se perdió, argumenta Habermas, cuando la noción religiosa de “pecado” se transformó en la secular de “culpa” (2001, p. 9). Vale la pena entonces investigar los lenguajes religiosos que son semánticamente potentes, para traducir esas intuiciones. Cuando el fiscal Strassera en su alegato final en el juicio a los comandantes de la dictadura militar argentina utiliza las palabras del Dante sobre el séptimo círculo del infierno referidas “a los tiranos que vivieron de sangre y de rapiña” para ilustrar “el horror, la miseria y la abyección del alma humana”, que “resulta difícil de imaginar y comprender”, ¿estaba utilizando un adorno retórico con fines persuasivos o recurriendo a intuiciones de origen religioso para expresar lo inexpresable?³⁶.

Ahora bien, si tal como se ha argumentado hasta el momento, la racionalidad de la fe y las condiciones de verdad de los enunciados que la expresan no dependen de una referencia externa objetiva, entonces el creyente no debería aferrarse a sus dogmas como

³⁶ Después de aludir al Juicio Final, el fiscal afirmó: “yo no vengo a propiciar tan tremenda condena para los procesados, si bien no puedo descartar que otro Tribunal de aún más elevada jerarquía que el presente, se haga oportunamente cargo de ello”. Hannah Arendt (1987, p. 671) también realiza interesantes consideraciones sobre el infierno al momento de teorizar (no es sólo lenguaje expresivo) sobre el totalitarismo y los campos de exterminio. “Cuando utilizo la imagen del Infierno no lo hago alegóricamente sino literalmente: es obvio que personas que perdieron su fe en el Paraíso no serán capaces de establecerlo en la tierra; pero para nada es imposible que quienes perdieron la fe no sean capaces de establecer imitaciones exactas de lo que gente normalmente cree sobre el Infierno. Así, pienso que una descripción de los campos como Infierno en la tierra es más ‘objetiva’, más adecuada a su esencia que enunciados meramente sociológicos o psicológicos” (1994, p. 404).

si efectivamente hablaran de estados de cosas; la inteligencia de su fe se traiciona si toma los enunciados religiosos literalmente. Además, si efectivamente el acto de fe se sostiene en una estructura racional, entonces los enunciados que la expresan no deben sustraerse a la crítica racional. Un argumento que utilice premisas religiosas es legítimo si se está dispuesto a aceptar las condiciones de un procedimiento racional en el debate público, lo que implica una actitud falibilista, disposición a retractarse, justificación interna y externa, es decir: atención a la forma lógica, solidez de las premisas, datos, hechos, calidad y credibilidad de las fuentes utilizadas. Como el mismo Ratzinger reconoce,

[...] en la religión existen patologías altamente peligrosas, que hacen necesaria la luz divina de la razón como un órgano de control con el que purificar y ordenar una y otra vez la religión, lo que por otra parte ya habían pensado los Padres de la Iglesia (Ibid., p. 20).

c) El fundamentalismo. Fe y cultura

En su ensayo sobre la Ilustración, Kant –que no era un pensador particularmente contrario a la religión- había advertido que la experiencia religiosa puede ser un ámbito perjudicial para la autonomía humana; y esto porque la experiencia religiosa no deja ningún resquicio de la persona fuera de su radio de acción. La experiencia religiosa es una experiencia totalizante, por ello cuando el creyente renuncia a ser mayor de edad, el daño que se produce es mayor que el que se sigue de la falta de ilustración en otros ámbitos de la existencia, que son menos demandantes. En las artes y las ciencias, “los que dominan no tienen ningún interés en representar el papel de tutores de sus súbditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es la que ofrece mayor peligro: también es la más deshonrosa” (2000, p. 4).

A pesar de que han pasado ya casi tres siglos desde el surgimiento de la ilustración, la razón ni se ha impuesto definitivamente en las distintas esferas de vida ni la fe religiosa ha desaparecido. La irracionalidad reaparece de mil maneras y bajo diferentes máscaras (incluso científicas) y el fenómeno religioso es uno de los ámbitos que suele ofrecer un terreno propicio para su enquistamiento³⁷. Últimamente se observa una presencia

³⁷ Michel de Certeau (2000, p. 194ss) realiza agudas observaciones sobre el problema que la secularización plantea a la vida política cuando ésta pretende apropiarse las energías que deja el vacío de las iglesias, como si se pudiera redireccionar y administrar la convicción. Esto no ha sucedido, con lo cual la crisis política reviste caracteres semejantes a la crisis religiosa, lo que suele ser llenado (en ambas esferas) con apelaciones al sentimiento o a la emocionalidad más baja del ser humano. En la religión, la cultura postmetafísica de la que se habló en los acápites anteriores, produce a veces un discurso líquido que no siempre se beneficia de

importante -y en algunos casos preocupante- de grupos religiosos muy activos y eficaces en la construcción de agenda política, demostrando una capacidad de movilización que desplaza el protagonismo ciudadano de las representaciones institucionales hacia otros espacios no formales; al mismo tiempo, se muestran capaces de traducir -y esto como pocas veces en otras épocas- la adhesión de sus seguidores en votos.

En América Latina ha sido históricamente el fenómeno cristiano en su vertiente católica; últimamente se nota un crecimiento del lobby evangélico; en Europa es también -y sobre todo- la presencia del Islam la que genera controversias. En ambos casos se trata de valores que muchas veces contradicen las conquistas de la modernidad. Hay que anotar también la difusión de espiritualidades de origen oriental que se funden con discursos occidentales -como el evolucionismo, la física cuántica o el neoliberalismo económico- dando lugar al fenómeno *New Age*, que no es una religión, pero que propone una visión holística de la realidad que no siempre se aviene con los presupuestos de la ciencia moderna (aunque se pretenda instrumentalizarla discursivamente como el caso de la *Cienciología* o de la *Ciencia Cristiana*)³⁸. También es de notar el ascenso de cosmovisiones ancestrales, tales como -en América Latina- la Pachamama (Madre Tierra) o las que promueven el *sumak kausay* (el Buen Vivir). Ambos conceptos han entrado en los diseños constitucionales de algunos países como Ecuador y Bolivia (Gudynas 2015; Zaffaroni 2012), generando consecuencias jurídicas, impensadas poco tiempo atrás. Esta situación -caracterizada por Habermas como “postsecular”- genera interrogantes.

El problema más grande es el del fundamentalismo, término que designa a la adhesión ciega a los principios religiosos, considerados intocables, inmodificables, indiscutibles. La palabra se ha incorporado a la agenda pública con un sentido peyorativo equivalente a “dogmático” o “fanático”, y se utiliza preferentemente para referirse al radicalismo

los aspectos positivos de la “ontología débil”, sino que se limita a un moralismo “buenista” sin ninguna capacidad de crítica social ni de crecimiento personal. Que hay una máscara “científica” en ciertos discursos irracionales se lo puede constatar por ejemplo en el ámbito de la economía, donde disparates muy evidentes son proclamados desde altos estrados o desde prestigiosos medios de comunicación sin que los enunciantes parezcan inmutarse por el evidente contraste con la experiencia elemental de los ciudadanos comunes. Se pretende hacer pasar como naturales situaciones que contrarían abiertamente al buen sentido.

³⁸ El fenómeno *New Age* está estrechamente conectado con el discurso de la *autoayuda* y la ideología del pensamiento positivo (Salecl, 2020). Este fenómeno cultural suele encubrir ideológicamente los aspectos más perniciosos de la sociedad de consumo, introyectando -a partir del falso presupuesto de que somos dueños absolutos de nosotros mismos y de nuestras circunstancias- la idea de que somos culpables de nuestros fracasos, ocultando la influencia de las condiciones sociales injustas. “Cuando se invita a los individuos a pensar que cada uno es el amo de su destino y cuando el pensamiento positivo se ofrece como remedio a los males que padecemos producto de la injusticia social, lo que debería ser crítica social se reemplaza por la autocrítica” (ibid., p. 44) También Han (2014) analiza este fenómeno, señalando el cambio que se da de la biopolítica a la *psicopolítica*.

islámico, que utiliza el terrorismo y la violencia en su lucha contra occidente y sus valores. El atentado a las Torres Gemelas de Nueva York perpetrado el 11 de setiembre de 2001 se ha convertido en el paradigma de estas acciones suicidas, y ha desatado una “guerra contra el terror” que no siempre ha respetado los límites de racionalidad y derechos humanos en que dice estar inspirada. Es por eso que legítimamente cabe preguntarse si el término “fundamentalista” vinculado a la religión islámica no esconde también –al menos en algunos casos- operaciones ideológicas destinadas a legitimar acciones y discursos imperialistas y supremacistas.

Resulta oportuno recordar que el término “fundamentalismo” se origina en el protestantismo del oeste norteamericano, a principios del siglo XX (De Rosa, 2007, p. 79). En pleno conflicto entre los modernistas liberales y los tradicionalistas ortodoxos, dos magnates petroleros encomiendan a los mejores y reconocidos intérpretes de la ortodoxia bíblica la redacción de una obra que contenga los fundamentos no negociables de la fe. Bajo la dirección de un reconocido pastor evangélico, A. C. Dixon, finalmente apareció *The Fundamentals: a Testimony of the Truth*, en la que se recopilaban las principales enseñanzas cristianas que no necesitaban ningún tipo de sustento racional, pues se apoyaban directamente en la inerrancia absoluta de la Biblia. Los “fundamentalistas”, como pasaron a denominarse de ahí en adelante, rechazan la crítica histórica y literaria de la Biblia, prescriben una interpretación estrictamente literal de los enunciados escriturísticos, se oponen a la concepción católica de “inspiración” (que no supone la verdad de cada fragmento ni mucho menos de cada palabra y se opone a la idea de “dictado” divino), a la teología liberal y racionalista de los sectores progresistas del protestantismo y del catolicismo, y en general a cualquier aporte que la ciencia pueda ofrecer para interpretar la fe con criterios modernos; son feroces antagonistas del evolucionismo y siguen defendiendo que la edad de la tierra es de seis mil años. Fueron en 1925 los promotores del famoso juicio contra el biólogo J. T. Scopes (conocido como “el juicio del mono”) quien fue condenado por enseñar el darwinismo en la escuela del estado de Tennessee. Sumamente activos en los ’50, participaron junto al célebre senador McCarthy en la lucha contra “el trío satánico”: el secularismo, el liberalismo, el comunismo (ibid., p. 80). Actualmente siguen presentes en la militancia religioso política a través de diversos grupos –la *Christian Coalition of America* es probablemente la más importante- que influyen no sólo en América del Norte, sino que lo hacen también con muchos recursos y coordinación técnica en América Latina. No es raro que hagan alianza

con los sectores más integristas del catolicismo en cuestiones como lucha contra el aborto, la eutanasia, el matrimonio igualitario.

Para Peter Berger, este origen condiciona y limita el uso del término “fundamentalista” a la comunidad en la que nació; no sería legítimo para este autor transpolarlo a cualquier otra experiencia religiosa fuerte, aun cuando aparezcan algunos rasgos comunes como la intolerancia, el autoritarismo o incluso la violencia. No permitirían esta transpolación las características particulares de la fe de la comunidad en la cual fue acuñado el término. A lo sumo, la palabra podría tener un sentido retórico y persuasivo, pero no sirve para explicar lo que diferencia a las distintas religiones, ni mucho menos el compromiso político de cada una de ellas (Berger, 1999, pp. 6-8). Excede a los fines de este trabajo corroborar esta tesis (sería necesario emprender un estudio de religiones comparadas ajeno a esta investigación). Pero para la línea argumental que se viene desarrollando, el sentido retórico y persuasivo de “fundamentalismo” resulta correcto y suficiente, en cuanto significa un criterio de verdad “sólido”, presuntamente sostenido por un elemento indiscutible, que ofrece una garantía irrefutable. Alcanza para mantenerlo como indicador de procesos secularizadores no realizados plenamente en el plano ontológico, lo que condiciona las interacciones culturales de determinados grupos sociales. Conviene resaltar que en ese sentido –persuasivo y retórico- el término le cabe no sólo al Islam, sino a cualquier conjunto práctico (religioso o no) que pretenda mantener posturas literales con respecto a relatos fundantes o leyes “naturales”. Hay un fundamentalismo de mercado, hay fundamentalismo político, hay fundamentalismo científicista, hay fundamentalismo católico, hebreo, evangélico, hinduista.

Suele ocurrir, por ejemplo, que legisladores voten en temas como interrupción voluntaria del embarazo, uso de embriones para experimentación científica, eutanasia, y –en general- temas éticamente sensibles, de acuerdo con los dictados de su religión, incluso si esto contraría el mandato recibido de sus votantes. Choca dicha postura con la de quienes esperan que sus representantes asuman su responsabilidad ante los representados, no permitiendo que opciones éticas particulares sean impuestas a la totalidad³⁹. Es también llamativo que en dichos debates se apele a la ciencia como

³⁹ Valdría la pena en estos casos repasar la distinción kantiana entre uso público y uso privado de la razón (Kant, 2000) ya que se suele invocar –no siempre apropiadamente- el principio de la objeción de conciencia. No cabe duda de que la libertad de conciencia es uno de los pilares de la modernidad, pero el mismo no debería interferir en los derechos garantizados por la ley secular ni obturar el mandato recibido del pueblo soberano.

supuesta última palabra. Obviamente, es positivo escuchar a los investigadores y tener en cuenta el estado actual de las teorías sólidamente validadas; pero no debería ser más que una fuente de información; parece un resabio dogmático –al que recurren tanto laicistas como creyentes- que se la considere una autoridad inapelable⁴⁰, cuando lo característico de la ciencia es su carácter revisable y abierto. Si la ciencia es el prototipo de racionalidad secularizada, ¿cómo es posible que sirva a los fines argumentativos de grupos religiosos? ¿O será que todavía quedan en ella reflejos y sustitutos del Dios –el fundamento- que no termina de morir? ¿No hay allí también un signo de fundamentalismo, tal vez diluido pero no menos operante?

En el campo católico, el documento del magisterio moderno conocido como *Syllabus* es una de las fuentes del tradicionalismo reaccionario moderno⁴¹. Publicado en 1864, en él se recolecta una lista de ochenta errores modernos sobre los que el creyente no debería transigir; dichos “errores” incluyen la democracia, la libertad de prensa, la libertad religiosa, la filosofía moderna. Este pronunciamiento se produce en el momento más álgido del conflicto de la iglesia católica con el ideario liberal. Es cierto que junto con la reacción antimoderna coexistía en aquel momento una corriente más aperturista, que se fue haciendo más fuerte con el correr del tiempo, hasta llegar al Concilio Vaticano II (1962-1965), en el que parecería haber recuperado terreno. A partir de dicho concilio, se observa un cambio –que todavía genera polémicas entre ambas tendencias eclesiales- en torno a la relación de la iglesia con el mundo expresada en la palabra *aggiornamento*, que incluyó novedades litúrgicas y doctrinales; entre las más notorias se encuentran la aceptación definitiva (al menos en los documentos) de la libertad de conciencia, del derecho de las religiones no católicas⁴². No obstante, la discusión está lejos de ser saldada,

⁴⁰ Laura Klein sostiene que “habría que correrse de ese eje porque hay algo muy claro que es que todos los argumentos que usan datos científicos son irrefutables para demostrar tanto que la vida empieza en la concepción, como que empieza en la anidación como que empieza con la sensibilidad de los tres meses, como que empieza con la viabilidad... Entonces quiere decir que ninguno muestra nada”; en [“El aborto estuvo siempre prohibido por la condena sexual a la mujer” | Laura Klein desentraña argumentos y trampas en el debate sobre el aborto | Página12 \(pagina12.com.ar\)](#)

⁴¹ Parece un oxímoron calificar de “moderno” al tradicionalismo, pero efectivamente el fenómeno es diferente a otras experiencias tradicionalistas premodernas. A partir de Pio IX el centralismo eclesiástico y el autoritarismo papal parece una copia de las burocracias centralizadas de los estados modernos. La iglesia medieval tenía características mucho más “federales” y plurales que la iglesia moderna (Toulmin, 2001; Lill, 2008, Küng, 2011), “romanizada” y homogeneizada en sus ritos y expresiones de fe. Aunque aquí también el proceso fue largo, y en algún sentido análogo al que se ha descrito a propósito de la Reforma y la “civilización” (cap. 1)

⁴² Selemé (2013) analiza con mucha precisión lo ocurrido en el siglo que va del *Syllabus* hasta el Vaticano II, haciendo notar que también el liberalismo sufrió modificaciones que facilitaron el acercamiento. También Habermas (2004) y Ratzinger (2004, 2005) sostienen esa idea.

y continúa –a veces con vehemencia- en los distintos espacios institucionales católicos, formales y no formales, lo cual también repercute en la esfera pública secular. Cuestiones que aparentan ser meramente teológicas –si las personas divorciadas pueden comulgar, o si personas transexuales pueden oficiarse de padrinos de bautismo o cumplir otros roles en la asamblea, o si grupos de mujeres feministas pro aborto pueden considerarse católicas⁴³- van más allá de la institución eclesial y entran de lleno en el tema de esta tesis. Lo que está en juego en esas decisiones afecta a la esfera secular dentro de la cual la religión opera. No es lo mismo que la esfera secular albergue a una religión que discrimina o una que incluye; no es indiferente que una religión tenga una idea patriarcal de Dios, o por el contrario lo conciba también como madre o mujer, por poner algunos ejemplos sobre los que se volverá en el capítulo siguiente.

Pero el fundamentalismo (de todo tipo) no puede entenderse sin relacionarlo con las condiciones materiales de la existencia y las relaciones de poder en las que surge y a las cuales es funcional. El fundamentalismo religioso es inseparable de la política, aunque no todos los estudiosos del fenómeno concuerdan acerca de si es la religión la que tiene la primacía causal en la adhesión fanática a presuntas verdades, o si dicha primacía reside en situaciones políticas y económicas. Peter Berger se encuentra claramente en el primer grupo. Para este autor no debe subestimarse la influencia del compromiso religioso en las conductas fundamentalistas, pensando que éstas se deben sólo a situaciones de injusticia política, contra las que se lucha utilizando el mensaje de la fe (la tesis ya analizada del “disfraz”) “Sería un serio error considerarlo [al fundamentalismo] solo a través de una óptica política. Por el contrario, se trata de un resurgir de enfáticos compromisos religiosos” (Berger, 1999, p 7). Para este autor, la tesis de que la pobreza es la causa del fundamentalismo se desmiente por la creciente adhesión a grupos religiosos radicalizados (el autor se refiere en primer lugar al islam radical) de personas de clase media acomodada (ibid., p. 8). Para Eagleton en cambio, es la injusticia –económica, cultural, social, política- la que lleva al compromiso religioso radical, de modo que la primacía causal estaría en la situación material antes que en la fe. De modo que más que atacar a la religión habría que modificar las condiciones materiales de las personas oprimidas.

El capitalismo ha logrado engendrar no sólo al secularismo, sino también al fundamentalismo, una proeza dialéctica. Después de haber matado a Dios, ha

⁴³ Un interesante ejemplo de esta militancia es la Red Latinoamericana y del Caribe de Católicas por el Derecho a Decidir.

colaborado para traerlo de nuevo a la vida, como un refugio y una fuerza para los oprimidos por sus políticas predatorias (Eagleton, 2017, p. 171)

Las sociedades capitalistas, sostiene Eagleton, son esencialmente relativistas y agnósticas en virtud de lo que hacen (Eagleton, 2012, p. 174) más allá de lo que digan o de la actitud benevolente y discursivamente tolerante que puedan tener con respecto a la religión. La actitud irónica, desapasionada, lejana del liberalismo ante la fe de los que creen se vuelve problemática en momentos de crisis, especialmente cuando el enemigo es “apasionadamente metafísico” (ibid., p. 176). Justamente cuando la metafísica parecía quedar fuera de juego, vuelve aparecer de la mano del terrorismo. Para Eagleton es esta una de las mayores debilidades del pensamiento postmoderno, que disolviendo la metafísica, disuelve también los fundamentos necesarios para la supervivencia del sistema. “El liberalismo económico se lleva por delante a pueblos y comunidades desatando [...] la clase de reacción violenta que el liberalismo social y cultural es menos capaz de manejar” (ibid., p. 175). Pero a diferencia de los neoconservadores como Daniel Bell, quien desconfía de estas presuntas “contradicciones culturales del capitalismo” (en Habermas, 1988), Eagleton no propicia la renuncia a los logros culturales y sociales (conquistas de derechos que modifican la visión de la sexualidad, la familia, el género, la vida), sino la superación de las injusticias.

Del mismo modo que el término “fundamentalismo” es utilizado a veces para marginar a segmentos menos favorecidos de las sociedades hiperdiversificadas contemporáneas (migrantes, minorías religiosas y de todo tipo) y del mundo global, también el término “cultura” se presta para la misma operación. Si originariamente “cultura” y “civilización” marcharon juntas un buen trecho en la historia (Williams, 2009), a partir de la caída de las Torres Gemelas se opera una transformación ideológica de ambos términos, por la que “civilización” comienza a reservarse para denotar actitudes de progreso material e intelectual, refinamiento en las costumbres, desarrollo tecnológico, mientras que “cultura” se relega a la denotación de experiencias supuestamente más primitivas y tribales. En este esquema, cultura significa “lealtades y filiaciones irreflexivas e irrenunciables, intrínsecas a cada uno de nosotros [...] en cuyo nombre hay hombres y mujeres dispuestos a matar en circunstancias extremas, [...] significa lo apasionado, lo tradicional, lo colectivo, lo irreflexivo, lo irracional” (ibid., p. 187). De ahí, argumenta el autor, es fácil creer que “nosotros tenemos civilización, ellos tienen cultura” o justificar –en nombre de la civilización– la conquista colonial. De esta manera, “cultura” pasa a ser

una herramienta al servicio del supremacismo, y se constituye en un sinónimo de “raza”, palabra desacreditada por la nefasta historia de sus efectos (*Wirkungsgeschichte*, en términos gadamerianos).

Para no quedar atrapada en este esquema ideológico, la fe (en cualquiera de las formas religiosas en que se manifieste) debería liberarse de las cargas civilizatorias y culturales que se le han impuesto con el paso del tiempo. Y es que –argumenta Eagleton– la religión atraviesa ambos lados de la frontera: es civilización: teología, especulación metafísica, arte, instituciones; y es cultura: mito, rituales, sentir espontáneo, dioses oscuros (ibid., p. 188), y es por ello que siempre se ha tironeado de ella para tratar de garantizar el orden social.

Si la fe religiosa fuera liberada del peso de tener que dotar a un orden social de un conjunto de fundamentos de su existencia, podría redescubrir su verdadero propósito como crítica de dicho orden. En ese sentido, su carácter superfluo podría ser la prueba de su salvación. El Nuevo Testamento tiene muy poco que decir acerca de la ciudadanía responsable. No es en absoluto un documento “civilizado”. No muestra entusiasmo por el consenso social. Dado que sostiene que esos valores están a punto de perecer, no deben ser tomados como estándares de excelencia cívica o códigos de buena conducta. Lo que añade a la moral común no es un fundamento sobrenatural, sino la incómoda verdad de que nuestras formas de vida deben sufrir una radical disolución si quieren renacer como comunidades justas y compasivas. El signo de esta disolución es la solidaridad con los pobres e indefensos. Es aquí donde podría nacer una nueva configuración de la fe, la cultura y la política (Eagleton, 2017, p. 178)

¿Es esta nueva configuración un proyecto posible? ¿Qué características debería tener un proyecto semejante? ¿Qué temáticas y problemas de la condición humana se presentan como mejores candidatos para intentar un análisis de conjuntos prácticos homogéneos, generales y sistemáticos? Se intentará responder en el siguiente capítulo.

Capítulo 5 – LA SECULARIZACIÓN COMO ONTOLOGÍA CRÍTICA.

Después del recorrido realizado hasta el momento, me focalizaré especialmente en la cuestión del género por tratarse de una dimensión antropológica en la que claramente se advierten las tensiones y oportunidades generadas por la secularización/desfondamiento y la permanencia de creencias (no siempre reconocidas) en leyes inmutables, sacras, que funcionan del mismo modo que el viejo Dios moral del que no sólo los maestros de la sospecha, sino también los grandes espíritus religiosos de todos los tiempos, nos invitan a dejar atrás. Pero primero clarificaré el sentido de la expresión “ontología crítica” que ya apareció en esta investigación, y que aquí será homologada al fenómeno de la “ontología débil”.

a) Ontología crítica y revelación de la violencia

¿Por qué la secularización sería una herramienta conceptual de la ontología crítica? Y en caso de que efectivamente lo fuera, ¿cuál sería la conveniencia de utilizar este instrumento? A lo largo de la tesis se fueron esbozando las respuestas a estas preguntas, que en realidad, estuvieron presentes desde el inicio de este trabajo. La ontología crítica no puede comprenderse sino en el marco de la filosofía política. Pero, ¿es que hay alguna filosofía que no lo sea? ¿No se ha señalado en el capítulo anterior que la filosofía es hija de la polis? Claramente se concluye, si se abordan con seriedad estos interrogantes, que la filosofía no puede ser no política; en todo caso, habrá filósofos que no lo reconocen o pretenden enmascarar –ideológicamente- sus presupuestos. En el caso de los estudios culturales, cabe esperar una fecunda relación con la politicidad de la filosofía que aporte categorías para el encuadre epistémico del abordaje cultural.

En sentido lato, la filosofía siempre fue “ontología crítica”. Si se revisita el punto de arranque de la filosofía como práctica, se encontrará con la problemática siempre presente de la pregunta por el ser. Tanto en Parménides y Heráclito como –especialmente- en Sócrates, el ser (*to on*) es motivo de asombro (*thaumatzein*) e interrogación. La mayéutica socrática se caracteriza por un perseverante, inteligente, insobornable cuestionar al interlocutor sobre sus certezas más preciadas, para desmontarlas mediante un ejercicio argumentativo cuya finalidad es hacer tomar conciencia de la ignorancia, primer paso hacia el saber. Este preguntar –molesto, incómodo, desagradable al punto de generar a veces reacciones airadas- se resume en la pregunta “¿qué es?” (“*ti einai*”). Precisamente,

la presencia del *ser* en la pregunta por el *qué* habilita la calificación de “ontológica” a este modo de abordar la realidad. Ahora bien, ¿qué es la crítica?

Por una parte, la palabra remite a la actitud clásica de someter a prueba, de interrogar, de cuestionar las certezas, actitud que encuentra en Sócrates su paradigma más representativo. Con el correr del tiempo y sobre todo con el arribo de la modernidad, la crítica fue asumiendo otro sentido. Para la Escuela de Frankfurt la crítica es la negación de lo que parece evidente, el no conformarse con lo dado. Sobre las huellas de Hegel y Marx, los pensadores frankfurtianos asumen la dialéctica pero suprimen el momento de la síntesis, con lo que permanecen en la negación. Esta radicalidad que rechaza el momento positivo se explica por la situación creada por el capitalismo de la sociedad burguesa, edificado sobre una racionalidad científico tecnológica “cuyo principal objetivo es la reificación de los procesos reales en objetos y datos de hecho para poder dominar mejor la realidad” (D’Agostini, 2000, p. 395). Esta dialéctica negativa no es ajena a una ontología de la contradicción. La fuerza de la negación, a la que la teoría quiere dar voz, permanece *en* las cosas. Cuando la contradicción de los procesos reales no se percibe, es porque no se está mirando la totalidad. De modo que la tarea del pensamiento crítico es hacer emerger y poner en evidencia las contradicciones inmanentes a la sociedad y a la cultura, tarea nada fácil (“fatiga del concepto” hegeliana) dados los mecanismos de control generados por la misma racionalidad instrumental.

Como se ve, el sentido de la crítica en estos autores ha sufrido un deslizamiento con respecto a la propuesta de Kant, quien acuñó el sentido moderno del término. En las tres obras principales que aglutinan su proyecto filosófico (Crítica de la razón pura, crítica de la razón práctica, Crítica del juicio) la crítica consiste en la determinación trascendental de los límites de la razón. Partiendo de las preguntas acerca de lo que puedo conocer, lo que debo hacer y lo que es legítimo esperar, Kant delimita las fronteras ante las que la razón debe detenerse. *Non plus ultra*. Para ello mantiene la distinción platónico aristotélica entre *ratio* (*dianoia*) e *intellectus* (*nous*) según la cual la primera es la facultad de cálculo y medida que permite el conocimiento sensible y matematizante de la realidad, propio de la ciencia moderna. Aquí –en los fenómenos- la razón está a sus anchas y realiza su ser. Pero no puede ir más allá; no puede saber de la misma manera el aspecto

nouménico de las cosas, que no puede ser *conocido*, aunque no por ello deje de estar *presupuesto* como fundamento de todo el sistema⁴⁴.

Para Michel Foucault, en cambio, la crítica –y en esto consiste la originalidad de su “ontología de la actualidad”- es el reconocimiento del límite, pero para preguntarse si es posible y deseable superarlo. No se trata de realizar análisis trascendentales sino investigaciones históricas sobre las condiciones reales en las que nos constituimos como sujetos (y las maneras en que lo hacemos). No se trata, por ello mismo, de volverse hacia el pasado para custodiar “el núcleo esencial de racionalidad” que sería preciso salvaguardar a toda costa, sino de investigar “los límites actuales de lo necesario, es decir, lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como seres autónomos” (Foucault, 1999, p. 8).

“...si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible” (Ibid., p. 10)

Según Bernini (Bernini, 2018, p. 18), en las filosofías políticas se distinguen dos grandes tendencias: aquellas orientadas hacia la universalidad y aquellas cuya dirección es el presente. Kant es el paradigma de las primeras mientras que Hegel ilustra muy bien a las segundas. En cambio Michel Foucault, que nunca renunció a reconocerse deudor de la filosofía kantiana, interpreta el breve tratado “Respuesta a la pregunta: ‘¿Qué es la Ilustración?’” como una síntesis entre ambas tendencias, porque si bien Kant apuesta a la universalidad no deja de reflexionar sobre su presente. “La reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto” (Foucault, 1999, p. 5). Y a diferencia de Hegel, que con razón fue acusado por Marx de sacralizar el statu quo, Kant establece las bases para proyectos de cambio histórico, que él veía concretado sobre todo en el sistema republicano (que a partir de situaciones concretas debía universalizarse).

Este *ethos* del franqueamiento no se deja encerrar en teorías omniabarcantes (“que en realidad no han llevado sino a reconducir las más peligrosas tradiciones”), sino que se

⁴⁴ cf. cap 4, inciso a)

identifica con una actitud experimental que se lleva a cabo históricamente, en contacto con la realidad y la actualidad. Es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método y pretende “captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio” (Ibid., p. 10). Y tiene como objeto –hay que subrayarlo- no el *presente* sino *la actualidad*. En palabras de Deleuze y Guattari, si Foucault admira a Kant es por haber planteado el problema de la filosofía no en relación con lo eterno sino en relación con el Ahora.

Lo actual no es lo que somos nosotros, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir, el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y precisamente por esto lo que ya estamos dejando de ser. Debemos distinguir no solo el pasado del presente, sino, más profundamente, el presente de lo actual. Lo actual no es la prefiguración, quizás utópica, de un advenimiento de nuestra historia, sino más bien el ahora de nuestro devenir (en Bernini 2018, p. 21).

De esta manera, se aclara la homología entre ontología crítica (foucaultiana) de la actualidad, crítica (heideggeriana) de la metafísica y secularización, desfundamento nihilista del acontecimiento. De este modo, la secularización –igual que la modernidad, o la *Aufklärung*- no es sólo un desarrollo histórico susceptible de graficarse en la línea temporal, sino una actitud, un *ethos* desacralizante que funciona como reactivo epistémico para tomar nota de los límites violentos que operan en los procesos sociales y culturales, impidiendo la libertad. Relacionar la secularización como característica de la modernidad con la ontología crítica-debilitante significa “además de proponer sugestivos desarrollos de filosofía de la historia, conferir al debilitamiento y a la secularización el significado de hilo conductor crítico, con implicaciones valorativas” (Vattimo, 1996, p. 45)

Ahora bien, ¿por qué se mencionaba la violencia en el encabezado de este acápite? El diálogo platónico del primer libro de La República acerca de la justicia narra la violencia con la que el sofista Trasímaco reacciona ante los cuestionamientos de Sócrates, lo cual parecería anticipar el fin que le esperaba a quien se comparó a sí mismo con un tábano. También se percibe la violencia desatada en torno al filósofo en la obra satírica de su gran oponente, Aristófanes, quien reproduce el discurso del establishment conservador de su tiempo. La comedia “Las nubes” termina con el incendio de la Academia del Pensamiento ejecutado por un padre indignado por la educación que estaba recibiendo su hijo, lo que le hacía relativizar y poner en duda los valores tradicionales (Nussbaum, 2016, p. 20).

Estos episodios de violencia no son anecdóticos, sino que parecen una constante en los procesos deconstructivos. Parecería que “desarmar” las estructuras intelectuales que brindan apoyo a las instituciones y costumbres de una sociedad libera energías que muchas veces quedan sin un cauce apropiado y se vuelven contra quien ejerce la pregunta. Es que la violencia parece una constante de la condición humana, que de alguna manera debe contenerse para que la sociedad funcione. La metafísica –disciplina altamente ascética y objetivante- ofrece un orden que brinda seguridades existenciales. Con razón se habla de “violencia metafísica” en cuanto la aceptación de ciertos principios deja abierta la puerta para excluir de la “norma” a quienes no representan los patrones establecidos (los “anormales”, precisamente). De ahí que resulte pertinente pensar que la metafísica es –dialécticamente- tanto un ejercicio de violencia cuanto una contención para ella. Liberar al ser oculto en lo ente podría equipararse a la liberación del caos originario, cuyas fuerzas destructivas se vuelven contra quien –como aprendiz de brujo- realiza dicha operación⁴⁵.

Esta dinámica de la coagulación de la violencia como fenómeno necesario para el mantenimiento del orden, subyace al mito del chivo expiatorio (Girard, 1986). Para René Girard hay un mecanismo de violencia sacrificial que salva a las sociedades de caer en la disolución. En los momentos de crisis, la violencia del todos contra todos se concentra en una única víctima que termina siendo ejecutada; su sacrificio restituye la paz. En este proceso se observa una fuerte pulsión mimética, por la que los ciudadanos se ven arrastrados a la acción criminal. Girard observa que todos los mitos arcaicos reproducen este mecanismo, en el que los actores no proceden con maldad, sino creyendo estar haciendo justicia; están convencidos de la culpabilidad de la víctima; más aún, generalmente la misma víctima asume su condición de reo: Edipo, por ejemplo, es consciente de que ha violado las leyes de la comunidad matando a su padre y casándose con su madre. Esta lógica victimaria se prolonga en un segundo momento, en que –

⁴⁵ No todos los filósofos fueron víctimas de la violencia; a pesar de ser sumamente críticos, tanto Descartes como Kant no tuvieron grandes sobresaltos (aunque siempre hubo suspicacias en torno a la muerte del primero). En cambio se asemejan mucho más a la experiencia socrática las vicisitudes de Spinoza, y en tiempos más recientes, las de Jacques Derrida, padre de la “Deconstrucción”, Gianni Vattimo, progenitor del “*pensiero debole*”, y Michel Foucault. Parecería que no es solo a la persona a la que se ataca, sino a un modo de hacer filosofía. Cf. Halperin 2007; Vattimo 2008, p. 131. También de Certeau da testimonio de una experiencia similar cuando propone una ‘fe débil’: “A pesar de mí mismo, mi palabra se apoyaba en la posición social que me era imputada [...] Por eso, los desvíos que creaba respecto de esta convención tácita sólo podían despertar agresividad entre los espectadores” (2006, p. 271)

restablecida la paz- la comunidad comprende que la reconciliación conseguida no puede provenir solo de sus fuerzas humanas, y por ello la atribuyen a la víctima, a la cual terminan divinizando y transformando en objeto de culto (Girard, 2011, p. 142)

A diferencia de los mitos arcaicos, prosigue Girard, en el Antiguo y Nuevo Testamento se observa una gran diferencia: los actores del crimen están convencidos de la inocencia de la víctima; la multitud, aunque arrastrada por el mimetismo violento, sabe que está procediendo mal; la víctima sabe que está siendo injustamente tratada. Tal es el caso, por ejemplo del “Siervo sufriente” profetizado por Isaías y del mismo Jesús, cuya Pasión constituye el relato central del cristianismo. En ella, afirma Girard, se opera un desenmascaramiento de la violencia de lo sagrado. A partir de los relatos de la Pasión el mecanismo victimario queda desarticulado, con lo cual se produce una situación ambigua y peligrosa, porque “se priva a las sociedades humanas del único tipo de paz del que han gozado bajo la ley del chivo expiatorio” (Girard, 2011, p. 153).

Girard observa que la violencia persecutoria está presente en distintas experiencias, “no sólo en las religiones sino también en las filosofías y otras mitologías modernas, como en las ciencias sociales, así como en el espejismo de la objetividad científica” (Ibid., p. 154). Por eso, Girard piensa que su hipótesis del chivo expiatorio y la pulsión mimética puede aplicarse no sólo a los textos religiosos, sino a todo relato donde la violencia persecutoria haya sido invisibilizada. Es lo que se intentará en las páginas que siguen.

b) El franqueamiento posible: La cuestión del género

La lectura de la secularidad como debilitamiento de los mecanismos violentos de la cultura habilita distintas investigaciones sobre otros campos de la existencia humana: modificación de la relación entre teoría y praxis, nuevas formas de resistencia contra los dispositivos de control, que se ejecutan con sus mismas lógicas e instrumentos, pero para una finalidad emancipatoria. Entre éstas, las acciones performativas llevadas a cabo en la región del género, los cambios en el modo de experimentar la corporalidad y la sexualidad humana, y las construcciones teóricas que surgen de allí se constituyen en un espacio cultural donde observar las tensiones entre modernidad y postmodernidad. Epistémicamente, hay un entrecruzamiento entre secularización y algunas construcciones teóricas *queer*, que conllevan un potencial subversivo de los criterios de racionalidad y civilización sobre los que la cultura ilustrada construyó sus vínculos sociales y políticos: la identidad del yo, la lógica, el lenguaje, la ley.

Cabe aclarar que no existe una única teoría queer, y que no pretende este trabajo abarcar a la totalidad de ellas⁴⁶. Si bien el término “queer” es utilizado en la lengua inglesa desde el siglo XIX, es a Teresa de Laurentis a quien se atribuye la expresión “teorías queer”. Los antecedentes más inmediatos, sin embargo, remiten a la obra de Butler y –a través de ella- a los trabajos de Foucault. Para Bernini (2018) se pueden distinguir al menos tres aproximaciones teóricas al fenómeno: el constructivismo radical, el Freudomarxismo y las teorías antisociales. Sería excesivo –para los fines de ese trabajo- dar cuenta de cada una de ellas; aquí se señalarán algunos aspectos de estas construcciones teóricas que interesan a la línea argumental que se viene desarrollando.

Si partimos de la “ontología crítica de nosotros mismos”, la secularización puede leerse como despliegue de la historia del ser. Heidegger sostiene que aunque el ser no existe sino que “acontece”, la metafísica occidental nace con un “olvido” del ser, que se “escabulle” al pensamiento. Además del olvido del ser, Heidegger señala que hay un olvido del olvido mismo, que agrava la ignorancia y termina reificando al “acontecimiento”. Este solapamiento del ser con el ente se vio reforzado a partir del medioevo, en el que a su vez se pasó a identificar al ser con Dios, pensado éste como un Ente Supremo: el *Ipsum Esse Subsistens* con el que la Escolástica unía en un único concepto al ser con la sustancia y la identidad. De ahí que la destrucción, superación o abandono de este esquema –ontoteológico- merezca el nombre de secularización

Podría decirse que en el período escolástico se establecen –más aún que en el período griego pero no menos que en la modernidad- los fundamentos de lo que Judith Butler va a denominar “la metafísica de la sustancia” (Butler, 2007, p. 74). Efectivamente, la modernidad, que en muchísimos aspectos secularizó la vida social, política, económica, científica, dejó, sin embargo, los mismos fundamentos metafísicos, que se transfirieron al yo (entendido como sustancia pensante o como Yo trascendental) a la Razón (con mayúsculas, sea la Razón Pura, o la Razón Absoluta que con su “astucia” dirige la historia), a la verdad científica, entendida como “objetiva y universal”, no menos que a la técnica, que pretende erigirse en el modelo de eficiencia y dominio de lo real. Fue Nietzsche el que percibió –con su rastreo genealógico de las ideas y valores que el occidente burgués pretendía hacer pasar por “naturales” y “eternas”- el nihilismo que

⁴⁶ Hay determinados planteos conceptuales que incurren en simplificaciones reductivas al momento de tratar el problema del género, cómo si éste pudiera ser reconducido a un discurso unificado sin fisuras. Generalmente se trata de estrategias retóricas con fines polémicos.

subyace a este planteo. Según Gianni Vattimo (2020), es Heidegger quien redescubre el valor filosófico de la crítica nietzscheana, y vislumbra el doble registro que el nihilismo tiene en este autor. La buena nueva del eterno retorno de lo mismo anunciada por Zaratustra expresa –si bien muy enigmáticamente– esta perspectiva nihilista, “desfondada” del ser. El anuncio nietzscheano es que hay que devenir lo que ya se es: otra perspectiva de la identidad, del ser y del tiempo.

También Judith Butler (2007; p. 77) retoma a Nietzsche al criticar la ontología presupuesta en el binarismo sexual. Es una ilusión pensar que la estructura gramatical de sujeto y predicado refleja una presunta relación entre substancia y atributo, como si fuera una realidad previa y extralingüística. Butler sostiene que “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (ibid., p. 85) y también: “no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas ‘expresiones’ que, al parecer, son resultado de ésta” (Ibid.)

Pero es sobre todo a Foucault a quien se remite Butler al desarrollar esta línea de pensamiento. El caso de Herculine Barbin demuestra que no hay una relación de “causa-efecto” entre el sexo y los deseos, prácticas y placeres, sino que lo que parece un efecto es en realidad la causa. El problema de la identidad se vuelve insoluble en términos binarios, porque Herculine redistribuye y altera los elementos que constituyen habitualmente el modo de leer la corporalidad humana en términos de linealidad causal entre sexo/género/deseo, supuestamente “natural” y normativa. Para Foucault se trata de una ilusión originada en convenciones lingüísticas (ibid., p. 82).

Sin embargo, no todos comparten los mismos “pleitos metafísicos” para deshacer el género. Monique Wittig parecería aceptar una ontología sustancial para fundamentar el rol del agente y por lo tanto su libertad. La autora adhiere “a una metafísica de la sustancia que corrobora el modelo normativo del humanismo como el marco del feminismo” (Ibid., p. 77). Aunque considera en algunos casos a la lesbiana como diferente a la mujer (“las lesbianas no somos mujeres”) y por tanto como un tercer género, en otras sostiene que la diferencia misma de género está llamada a desaparecer junto con las ilusiones de sexo e identidad, porque en realidad considera a la “persona” –representada como libertad– como fundamento anterior al género. De esta manera, sostiene Butler, “no sólo confirma el carácter presocial de la libertad humana, sino que también respalda esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y la naturalización de la categoría del sexo

en sí” (Ibid.). No obstante el juicio de Butler, la postura de Wittig marca la posibilidad de recorrer otros caminos en la exploración del género y su relación con la política, porque –no hay que olvidarlo-lo que está en disputa son cuestiones de poder. Al mismo tiempo, se ve lo difícil que resulta la tarea nietzscheano-heideggeriana de superar la metafísica. El mismo Kant –después de sentar las bases para su aniquilamiento- profetizó que “siempre se retornará a la metafísica como a una amante de la que no podemos desenredarnos” (Kant, 1977, p. 366)⁴⁷

Un aspecto interesante de la secularización entendida como subversión ontológica es el replanteo epistemológico que conlleva. Y junto con él, la superación (o al menos el intento) de la estructura fundamental del conocimiento moderno occidental, que es la lógica, de lo que se sigue también un replanteo psicológico. “La destrucción de la lógica mediante su genealogía implica además la desaparición de las categorías psicológicas basadas en esta lógica. Todas las categorías psicológicas (el yo, el Individuo, la persona) proceden de la ilusión de identidad sustancial” (Butler, 2007; p. 78).

La lógica tiene una larga historia que se remonta a la antigüedad griega, y que se mantuvo básicamente inalterada hasta el siglo XIX, en el que –de la mano del positivismo filosófico y de los avances científicos- se diseñaron nuevos planteos formales. Originalmente estos nuevos sistemas mantuvieron –hasta bastante entrado el siglo XX- el carácter binario, en el que la verdad y la falsedad fueron los pilares de todos los modelos. Con la aparición de las llamadas “lógicas polivalentes” se comienza a investigar la posibilidad de modificar los tradicionales principios de la racionalidad, tales como el principio de identidad, de no contradicción y del tercero excluido.

Como se ve, se perciben aquí posibles entrecruzamientos entre la lógica y las teorías queer. Está claro que estas últimas son construcciones teóricas que buscan nuevas conexiones conceptuales en un sector de la realidad (el género) y que al romper los esquemas binarios que fueron tomados como “naturales” hacen estallar los criterios sobre los que se fundó históricamente la racionalidad, no sólo en el medioevo sino también en la modernidad. Sin embargo, no parece que la lógica sea un instrumento irrelevante para pensar los desafíos actuales, la queeridad entre ellos. La lógica, incluso la bivalente, opera

⁴⁷ Interesantes comentarios de Arendt (1984, p.20-21) sobre esta extraña expresión, que fue uno de los motivos para iniciar esta tesis. La autora no cree que sea probable ni deseable que la profecía se cumpla, pero sí que obliga a preguntarse qué significan realmente expresiones como el “fin de la metafísica” o de la teología o de la filosofía.

como una herramienta ascética útil y necesaria para desidentificar a la mente de aquellos conceptos con los que aprendió a sentirse cómoda; además contribuye al desarrollo de la imaginación, ya que al ocuparse de la estructura formal de los enunciados y lo que de ella se deriva, se pregunta por los “mundos posibles” de cada proposición (dada una proposición “p”, ¿en qué mundo sería verdadero que “p implica q”?). La capacidad de abstracción que la lógica impulsa puede facilitar la tarea de “desacoplar” relaciones que se pensaban fijas y esenciales (tales como, por ejemplo, la que se suele establecer entre sexo y género) facilitando de ese modo la creación de nuevas relaciones. La obra de Lewis Carroll (*Alicia en el país de las maravillas*, *Alicia en el espejo*) es un testimonio de lo aquí afirmado; en ellas, el rigor lógico transmuta la “solidez” del mundo “real” en situaciones aparentemente disparatadas y fantasiosas pero autorizadas por el principio de no contradicción.

Pero es especialmente en el ámbito de las lógicas polivalentes donde la frontera con las teorías queer se vuelve más porosa. Ellas sostienen que entre la verdad y la falsedad hay estados intermedios, es decir que existirían enunciados que no son ni verdaderos ni falsos (Deaño, 2020, p. 301 y ss.). Aristóteles vislumbró el problema cuando pregunta si se puede tratar acertadamente desde la lógica binaria un enunciado como “mañana habrá una batalla naval”. Si el enunciado es verdadero al momento de pronunciarlo, entonces el futuro está predeterminado; lo mismo ocurriría si *hoy* ese enunciado es falso: sería imposible realizar mañana dicha batalla, es decir, el futuro se nos impone. Así, dicha batalla naval sería *necesaria* o *imposible*, lo cual es absurdo, dada la evidente contingencia de dicho enunciado. Esa fue la respuesta que permaneció más o menos inalterada hasta que Lukasiewicz dio forma a la crítica del “Principio de Bivalencia”. Este autor mostró que pueden construirse sistemas finitamente polivalentes o infinitamente polivalentes. El caso más sencillo sería el de un sistema proposicional trivalente, en el que además de un valor de verdad (“1”) y de falsedad (“0”) se incluiría un tercero: ni verdadero ni falso (“1/2”); pero si siguiendo esta dinámica construimos un sistema proposicional infinitamente polivalente nos acercaremos mucho –en el ámbito de los lenguajes formales– a lo que las teorías queer sostienen acerca de las diferentes posibilidades de la identidad de género. Además, como se desprende del ejemplo aristotélico, se puede apreciar la modificación en el concepto lineal y homogéneo del tiempo presupuesto en estas lógicas, lo cual es también un punto de contacto con algunas teorías queer.

c) El giro antisocial

Resulta interesante a los fines de esta tesis el radicalismo asumido por los autores antisociales, en quienes el nihilismo se ha hecho praxis concreta además de construcción teórica. De ahí que –si bien el Freudomarxismo y el constructivismo foucaultiano han hecho aportes significativos a la cuestión del género- le dedique más espacio a esta perspectiva, tratando de mostrar sus conexiones con los fenómenos de disolución activa que caracterizan a la secularización. En los protagonistas del giro antisocial aflora la tensión que recorre a la tardomodernidad, en sus posibilidades de profundización/aceleración o detenimiento/abandono. El radicalismo de estos autores (y activistas: no eran sólo individuos de libros) aviva la polémica acerca del rumbo emprendido por la modernidad, sus deudas, sus posibilidades pendientes, las contramarchas que ella misma engendra. ¿Qué está señalando el giro antisocial sobre la relación saber/poder en la modernidad y sus derivas éticas, políticas, culturales?

Va de suyo que lo que se dirá a continuación sobre la construcción discursiva de los antisociales no significa coincidir con todos sus presupuestos, algunos muy difíciles de compartir, al menos desde la línea que se está llevando en esta tesis. En todo caso, esta perspectiva radical de la queeridad obliga a un replanteamiento serio sobre lo que el nihilismo puede significar en algunas de sus derivas. La lectura de estos autores produce asombro y un cierto vértigo por la coherencia destructiva de sus enunciados. Algo similar ocurre con otros autores nihilistas, como Nietzsche y Stirner, que también serán revisitados.

El antagonista teórico de los antisociales es sobre todo el constructivismo foucaultiano. Ni Foucault ni Butler pretenden dirigir el movimiento de liberación sexodisidente, sino que analizan críticamente el presente. Pero presuponen la posibilidad de un futuro mejor y más pacífico, sin conflictos y más feliz, con lo que se muestran herederos de la noción ilustrada de progreso. Las teorías antisociales contrastan esta orientación, sosteniendo una negatividad permanente, un conflicto inacabado. Una vez conseguido el matrimonio y el derecho a la adopción para gais y lesbianas se pasa a criticar el homonormativismo y el homonacionalismo. El núcleo de estas teorías está en la premisa de que la irrupción del deseo sexual destruye el vínculo social y al sujeto del gozo. Estas teorías intentan mirar desencantadamente al sexo sin romantizarlo ni identificarlo con la “sexualidad” como dispositivo. Sin dar razón a la tradición moralista y sexofóbica imperante en occidente,

Bersani sostiene que el constructivismo sexual progresista tomó distancia de ella demasiado apresuradamente, sin evaluar a fondo sus objeciones; la politización del sexo, al quitar su negatividad, termina paradójicamente desexualizando al sexo (Bernini, 2018, p. 92)

Bersani señala que al estudiar los operadores biopolíticos que condicionan los cuerpos (Foucault) y al sexo en su relación de inteligibilidad con el género (Butler), la teoría constructivista se apoya en un sujeto liberal-progresista, que en la lucha contra los dispositivos que lo oprimen y constituyen no hace sino reforzarlo, al buscar su propio interés articulado como placer y reconocimiento social. Bersani recurrirá a la noción freudiana de *pulsión* para caracterizar a un sujeto que no es dueño de sí, sino que es dominado; que no persigue su propio interés sino que es perseguido. La pulsión actúa como una especie de posesión, “es una fuerza perturbadora que domina al sujeto, que le hace perder el control sobre el mundo, sobre los demás y sobre sí mismo, que le aísla de la sociedad humana”, (Ibid., p. 93).

Edelman, por su parte, realiza una propuesta sin concesiones a destruir la sociedad heterosexual, denunciando todo intento de asimilarse a ella por parte de los sujetos queer. Siguiendo a Lacan, invita a reconocer que no hay otra cosa en la sociedad que tendencia a la destrucción. De ahí su *No al futuro*, que es su programa, a la vez que el título de uno de sus libros. Pero la batalla no es tanto contra el “hecho” del futuro temporal que –daría la impresión- no puede dejar de experimentarse al tomar conciencia del devenir, sino contra la mentalidad que sacrifica el presente en pos de un futuro imaginado, que no es otra cosa que la reproducción de relaciones opresivas actuales. El tradicionalismo puritano moraliza el futuro, reprobando al que sólo consume su tiempo y su vida, todo muy en consonancia con el pensamiento neoliberal imperante

El presupuesto de los autores antisociales es que la sociedad reproduce las injusticias, por lo tanto hay que terminar con ella. No se trata de cambiarla, ni siquiera revolucionariamente, sino de destruirla. Una de las estrategias es apropiarse de la enunciación despectiva (*queer, butch, fags*, por ejemplo) y transformarla orgullosamente en una identidad subversiva, plenamente asumida. Pero a diferencia del constructivismo radical, Bersani advierte sobre la necesidad de mantener una definición de la condición homosexual. El rechazo a las definiciones esencialistas, fijas y sustantivas de la subjetividad no debería impedir una definición operativa no metafísica útil para la batalla

contra la sociedad. Señalar el carácter construido de las definiciones “naturales” no las vuelve menos operativas (Bersani, 1998, p. 17)

El giro antisocial hace foco en la negatividad como camino; no se pretende ninguna superación sintética de los conflictos. Más, se denuncia toda propuesta superadora como típica de la racionalidad liberal burguesa que tiende a mantener el *statu quo*. En este contexto, la sexualidad disidente en todas sus variantes constituye el paradigma de lo antisocial. La sexualidad no persigue ningún encuentro con el otro, al contrario, es una forma de reafirmar la mismidad, destruyendo al otro como otro. La obra de Gide, Proust y Genet conducen a Bersani a una reflexión sobre la pulsión de muerte, desenmascarada por Freud en *El malestar en la cultura*. En el caso de Genet, Bersani reconoce que se hace difícil no rechazar algunas de sus afirmaciones provocativas (aunque él considera que son las más interesantes⁴⁸). Parecería que la estética y la ética de Genet se basan en un “ascetismo para el mal” que –tiene razón Bersani- puede entenderse como un brutal desenmascaramiento de la moralidad burguesa del “buen ciudadano”, “buena persona”, “buen padre/madre de familia”. En la narrativa de Gide, por ejemplo, se adivina el presupuesto de que la sexualidad invertida representa y realiza una subversión de la sociedad, construida sobre relaciones respetuosas de la alteridad.

La propuesta de estos autores remite a la cuestión del nihilismo activo que se viene rastreando en este trabajo, o, en todo caso, podría verse como una de las posibles derivas y actualizaciones operativas. Ya se hizo mención a la obra de Nietzsche, su representante más claro; habría que mencionar también a un precursor que pareciera haber influido mucho en el autor de Zarathustra, como es Max Stirner. También él, como Nietzsche, es un gran destructor de los vínculos opresivos internalizados y asumidos como naturales. Si bien no profundizó en la cuestión de género –a diferencia de Nietzsche, que sí salpica casi todas sus obras con comentarios marginales sobre los sexos- resuena con los aspectos políticos y antisociales de las teorías queer; y en cuanto activo desacralizador de los valores burgueses, sus aportes caben de lleno en el tema de la secularización. La obra de Stirner parece coincidir con las afirmaciones más radicales de Bersani, Edelman y del *Scummanifesto*. “El Único y su propiedad” puede leerse como un verdadero programa antisocial, en el que se nos invita a no ceder ante ninguna relación bajo ningún pretexto.

⁴⁸ Entre ellas, el elogio de la traición como paradigma ético, los panegíricos a Hitler, que –aunque muchas veces burlones e irónicos- no dejan de expresar la convicción genetiana de que el nazismo realiza coherentemente el proyecto nihilista de destrucción gratuita.

Stirner sostiene que la sociedad nos ha hecho interiorizar ídolos ante los cuales nos inclinamos reverentemente por más que estemos en una época secularizada. “Nuestros ateos son gente piadosa” (Stirner, 2007, p. 187). Estos ídolos son abstracciones tales como “la Humanidad”, “la Familia”, “el Matrimonio”, “la Patria”. Todas ficciones que el hombre acepta como superiores a sí y ante cuyo altar se sacrifica. Su propuesta por el contrario invita no a la revolución –que terminaría imponiendo otro ídolo y que puede funcionar como mito que requiere sacrificar el interés personal- sino la insurrección, el no aceptar las normas, el vivir sin someterse a ellas. Se trata de una lucha a muerte, en la que no hay que cejar para mantener la individualidad, que es más valiosa que –porque es la fuente de- la libertad. Si la libertad proviene de la ley, entonces es un regalo que me hace dependiente; verdaderamente libre es quien toma lo que le pertenece. Si en los tiempos feudales Dios era la fuente de la gracia y todo provenía de él, ahora el liberalismo, con el discurso de los ‘Derechos del Hombre’ “nos ha puesto en el mismo estado de vasallaje respecto al Hombre [...] el vasallaje se ha transformado [...] tenemos del Hombre Todopoderoso nuestro poder” (ibid., p. 188). Por ello es que su propuesta es el sacrilegio, el egoísmo y la apropiación. La propiedad como institución social no tiene ningún valor, sino que sólo soy dueño de mi propia fuerza vital y en nombre de ella es que debo actuar. Esta actitud arremete contra las convenciones sociales y morales, en las que no termina de morir el viejo Dios destronado (ibid., p. 51).

Puede resultar interesante relacionar estas afirmaciones antisociales con un precursor de algunas de estas temáticas como fue Otto Weininger (1985). Cualquier lector de Wittgenstein seguramente se encontrará con las recomendaciones que éste efectuaba a sus alumnos acerca de *Sexo y carácter*⁴⁹. Weininger sostiene que hay una continuidad en el género que no permite trazar una línea divisoria neta, y que todo ser humano contiene en distinta medida ambos géneros (Ibid., p. 26). Se trataría de un *continuum* en el que la sociedad efectúa el corte a fin de inteligibilizar de acuerdo con la costumbre, pero sin llegar a una comprensión profunda del fenómeno. El fundamento científico de estas afirmaciones es insostenible, pero resulta interesante la observación sobre el carácter relativo de la decisión social acerca de la lectura de la corporalidad humana.

⁴⁹ Wittgenstein se refiere a este autor en los “Aforismos” y en su correspondencia. También están los testimonios de sus alumnos como Elizabeth Anscombe y von Wright. Cf. Ariso 2007 y Sanfélix Vidarte 2008. También Gertrude Stein aprecia la obra d Weininger, en la que encuentra resonancias de su propia experiencia (Halberstam, 2008, p. 112).

Weininger sostiene la superioridad metafísica del género masculino y que la mujer no existe; que es una nada, pura negatividad (Ibid., p. 284). El autor, sin embargo, no se considera un misógino, sino todo lo contrario: pretende que su crítica se dirige fundamentalmente a los hombres, que no saben interpretarse a sí mismos (ibid., p. 334) y que al elogiar a la mujer por lo que no es en realidad la están despreciando. Por otra parte, no desconoce la igualdad de derechos y oportunidades que debería existir en una sociedad sana. Es difícil interpretar estas afirmaciones. Pero viendo el contexto filosófico al que pretende atenerse el autor, el carácter negativo atribuido a la mujer –que obviamente nadie en su sano juicio suscribiría hoy en día- debe leerse a la luz de la tradición aristotélica (y también de la tradición esotérica muy en boga en la Viena de aquellos años) según la cual lo femenino representa a la materia, que es pura potencialidad pero nada en acto; mientras que el principio masculino representa a la forma, que define a cada ente. La materia aristotélica es una negatividad activa, que solamente puede ser “dominada” por el principio formal, sin el cual el ente sucumbe al caos.

También en Zaratustra, por ejemplo, se encuentra algo de esta *forma mentis*. La afirmación de que debe portarse el látigo cada vez que se va de una mujer (Nietzsche, 2009, p. 58) responde a esta misma perspectiva, dado el intento nietzscheano de superar el cristianismo –en los Evangelios las mujeres tienen una presencia notoria para los estándares de la época- y recuperar la tradición hiperbórea (Nietzsche 2005, pág. 17). Esta cosmovisión se corresponde con las enseñanzas orientales que ven en lo femenino y lo masculino (“Purusha y Prakriti en el hinduismo, “Ying y Yang” en el taoísmo) la dualidad originaria del universo, reproducida en el ente humano, y que justifican -entre otras aplicaciones operativas- las prácticas tántricas (Elíade, 1991) en las que el sexo tiene una significación profundamente metafísica no exenta de violencia (como toda metafísica).

En términos generales, hay que decir que la impresión que causa Weininger es negativa. Como sostiene Castilla del Pino, “...un ensayo de esta índole, saturado de racionalizaciones, lo catalogaríamos en la actualidad como ‘ideológico’. En efecto, *Sexo y carácter* representa una cosmovisión, un subproducto ideológico, perfectamente situable en el autor, en su época y en su grupo social” (en Weininger, 1985, p. 6). Pero tal vez a la luz del giro antisocial podría leerse a Weininger como quien intuye caminos y direcciones que él mismo no termina de desarrollar (o tal vez sí, dado que opta por el suicidio) y que anticipan temas que hoy son francamente discutidos. Por ejemplo, la relación entre sexo y raza que atraviesa todo el libro. Que el autor aborde el tema con

criterios biologicistas refutados por la ciencia, no le quita densidad a la pregunta por la hipotética influencia entre ambos conceptos; o la estrategia de utilizar la raza- un concepto creado para someter y naturalizar desigualdades- en sentido emancipador; podría aprovecharse en esa dirección—entre otros- a Franz Fanon (1973) o a Rita Segato (2018)⁵⁰.

d) Excursus: ¿Un Dios mujer? ¿Un Cristo queer?

Los estudios de género han entrado de lleno en la discusión teológica a partir del siglo XX. Me parece pertinente reseñar algunos aspectos de este debate, que ha comenzado a trascender los restringidos círculos académicos. Parecería que en la conciencia común de los creyentes más o menos cercanos a alguna práctica religiosa se van normalizando situaciones que desde el punto de vista disciplinar y dogmático resultan heterodoxas⁵¹. Parejas homosexuales que desean participar del culto o recibir los sacramentos, personas trans elegidas por las familias para ser padrinos o madrinas de sus hijos, o que tienen una colaboración importante con algunos ministerios (lectores, servicio de música y coro) son situaciones vistas hoy —obviamente no por la totalidad de la congregación- con mucha más amplitud que en el pasado a pesar de que la enseñanza oficial de muchas iglesias sigue manteniendo la distinción binaria como un dogma insuperable.

En el caso de la Jerarquía Católica se observa una ambigüedad no resuelta en cuanto a las decisiones a tomar sobre los ejemplos mencionados anteriormente. ¿Pueden recibir los sacramentos personas cuya situación es “irregular” para el Derecho Canónico y la enseñanza oficial? ¿Puede celebrarse un matrimonio eclesiástico entre personas del mismo sexo? O —más antigua esta pregunta- ¿por qué no pueden recibir el Orden Sagrado las mujeres? Detrás de estas preguntas hay cuestiones epistemológicas acerca de cómo posicionarse ante el texto bíblico y la Tradición, que —en el catolicismo- es una de las fuentes normativas de la fe. Si bien desde la llegada del primer papa latinoamericano se

⁵⁰ También hay que poner en el haber sus consideraciones sobre la educación individualizadora (ibid., p. 67) y la sumamente interesante y heterodoxa lectura de Kant, a quien considera ¡un espíritu dionisiaco! (ibid., p. 163), ya que su ética lo obliga a ser él mismo su propia ley. En la obra de Weininger, Kant aparece en el mismo bando que Nietzsche y Stirner, personajes que no reconocen a nada ni nadie por encima de sí.

⁵¹ Si bien esta afirmación ameritaría un estudio de campo que no está en los objetivos de este trabajo, me mantendré en la metodología del análisis conceptual que planteo desde el inicio. Y restringiré el discurso al ámbito cristiano —más específicamente católico- que es el que más conozco, reconociendo que similares discusiones se están desarrollando en otras tradiciones religiosas (particularmente en algunas ramas del judaísmo)

observa una mayor flexibilidad discursiva y gestos concretos hacia las comunidades LGBTQ+, la enseñanza oficial sigue siendo muy restrictiva.

No impide esto que exista un dinamismo real en la discusión teológica y en la investigación histórica, realizada por creyentes no siempre vinculados institucionalmente, que de distintas maneras participan de lo que a partir del Concilio Vaticano II se denomina “el Pueblo de Dios”. La teología feminista, por caso, ha elaborado desarrollos muy serios, generalmente vinculados a las Teologías de la Liberación y a las teologías y ontologías críticas. En sus diversas versiones, estas teologías enfatizan el carácter cultural de muchas metáforas referidas a Dios, que son entendidas por el autor sagrado de acuerdo a las categorías del momento. Y así como nadie discute hoy que el heliocentrismo no pertenece al depósito de la revelación, sino que es un reflejo de la mentalidad común de la sociedad en que surgió el texto, tampoco debería ser tan difícil ver que muchas afirmaciones referidas al género y a las relaciones entre los sexos dependen de los mismos factores. Una lectura del texto del Levítico demuestra que la prohibición de la homosexualidad (Lev. 20, 12) se encuentra junto a otras prohibiciones claramente reconocidas hoy atávicas y supersticiosas (Vattimo, en Girard 2011, p. 77). Con respecto al argumento de que las mujeres no pueden acceder al sacerdocio porque Cristo eligió a doce apóstoles que eran varones, “también habría que notar que eran hebreos, pescadores y casados”. Sólo se entiende –sostiene Vattimo– por un antifeminismo deducido de una metafísica de la vocación “natural” de la mujer (Vattimo, 1996, p. 89)

Algunas voces recientes se dirigen a Tomás de Aquino para señalar ciertas inconsistencias del discurso acerca de la ley “natural”. Como se sabe, este concepto es el que fundamenta la enseñanza moral del magisterio católico, concepto que Aquino tomó –reinterpretándolo– de Aristóteles, pero realizando con él una síntesis original y fecunda, notas que se fueron perdiendo con el paso del tiempo y la repetición de una filosofía “oficial”. Para el Doctor Angélico la moralidad está –y esto es una característica notable que debería mantenerse– en la racionalidad de las acciones, y la *recta ratio* es la que se mide con la “naturaleza” de las cosas. Esta es la contradicción –según el catecismo católico– en que incurre la tendencia y los actos homosexuales. Pero como observa Oliva (2015) en la *Summa Theologica* se distingue entre la naturaleza universal de “la humanidad” y la naturaleza concreta de cada persona. Según el teólogo dominicano, Tomás de Aquino siempre estuvo atento al carácter único de la personalidad y los actos que la expresan. En la cuestión 31 de la I-II sostiene que la atracción hacia una persona

del mismo sexo contraría a la naturaleza en el primer sentido, pero no en el segundo, por lo que mal podría considerarse “antinatural” en el individuo concreto de carne y hueso. Oliva sostiene que debe entenderse que –aunque Aquino no haya proseguido el argumento- las tendencias y actos homosexuales no tendrían nada de reprobables si cumplen con los otros requisitos exigidos por el Evangelio (respeto a la persona del otro, fidelidad al compromiso empeñado...) que es una moral del amor.

Por otra parte, si se pretende mantenerse fiel a la ontología tomista, el concepto de “ley natural” no debería ser leído en términos cuantitativos, como generalmente sucede. No debería confundirse –siempre que se quiera mantener la mirada metafísica- lo “normal” con lo “mayoritario”, porque eso significaría una contradicción pragmática con los propios presupuestos del discurso. La universalidad no se puede identificar con la cantidad numérica. Estas son algunas de las dificultades en que se incurre cuando de manera acrítica se asume una “metafísica de la sustancia”, cuya superación debe consignarse en el haber de las teorías queer. Intentos como el Oliva –que no están exentos del riesgo de forzar interpretaciones- son interesantes en cuanto ayudan a comprender que la Tradición es un fenómeno vivo, y no un mero repetir fórmulas del pasado. Muestran también la vitalidad de un pensamiento que a pesar de los siglos transcurridos sigue resonando en la actualidad. En la misma línea podrían considerarse las palabras de Antonio Livi, un tomista “duro” que seguramente no coincidiría con Oliva, pero que en su convicción del carácter “abierto” de la metafísica tomista escribió:

Lo que se puede conceder a las múltiples críticas realizadas desde la filosofía moderna y contemporánea a la metafísica clásica es su ineptitud para procurar un fundamento adecuado a la moral a causa de una concepción demasiado esencialista del ser que ignora el primado absoluto de la persona no sólo en el orden axiológico, sino también ontológico. Sólo una robusta metafísica de la persona puede ofrecer un fundamento adecuado al actuar personal y –por tanto- al orden moral. Por eso, asegurar una fundación metafísica a la moral quiere decir poner en la base de la moral no una ‘metafísica de la sustancia’ (Aristóteles), del Uno (Plotino), de las mónadas (Leibniz), sino una metafísica del hombre considerado como persona (Livi, 1997, p. 91)

Rescato este fragmento de un pensador para nada sospechoso de heterodoxia, que sin embargo se bate para liberar al tomismo de la esclerosis y malas interpretaciones que se observan en la historia. Particularmente importante para la línea argumental que estoy siguiendo es el reconocimiento de la necesidad de superar la “metafísica de la sustancia”;

y de que ella resulta insuficiente para afrontar los problemas morales y políticos contemporáneos, y que no es un concepto genuino de la tradición católica, aunque muchas veces haya pasado por tal.

Desde la perspectiva feminista, los estudios queer se superponen con la perspectiva postcolonial y deconstructiva. Kwok Pui-Lan (1992) es una figura representativa de la teología asiática, que propone una hermenéutica de la sospecha, que ponga en discusión los estereotipos masculinos, occidentales, blancos, heterosexuales y cisgéneros con los cuales se aborda el mensaje cristiano. Schubert (2024) presenta una *Wirkungsgeschichte* (historia de los efectos) de la interpretación de los géneros desde los primeros siglos del cristianismo hasta la actualidad, remarcando cómo nuestra actual concepción de la masculinidad, femineidad o transgeneridad no es igual a cómo se percibieron en la historia nociones similares. Hace referencia al mito del andrógino presente en la tradición hermética y cabalista del medioevo, y a referencias que hoy consideraríamos queer sobre Cristo entendido como “Hombre perfecto”, entendiendo que para la espiritualidad medieval esa expresión significaba la superación de la diferencia sexual. También se observa que el discurso espiritual de la época suponía que las mujeres podían mediante el trabajo ascético llegar a la perfección “masculina” en el sentido de plenitud escatológica, con lo cual se infiere que la frontera entre los géneros no era tan sólida como lo fue a partir del siglo XVIII (Ibid) y que podía traspasarse. En el mismo período se constata la existencia de relatos místicos y textos artísticos que hablan de la llaga del costado de Cristo en la cruz como un “útero” del que brotó la vida nueva⁵².

John Caputto, en línea con Kwok Pui-Lan y Carolyne Dinshaw, sostiene la necesidad de no escamotear las memorias peligrosas, aquellas que subvierten el orden establecido. No es casual –sostienen estos autores– que la lectura heterocisnormativa sea blanca y sostenida por grupos económicos multibillonarios que invierten en difundir hermenéuticas bíblicas acordes con la agenda capitalista (Shore-Goss, 2021). El concepto de “memorias peligrosas” fue tomado de la teología política de Johannes Metz, quien deconstructivamente propone hacer una *memoria passionis Christi* como memoria de los excluidos y sufrientes de este mundo. Se trata de una deconstrucción de la imagen oficial que encubre al Cristo “peligroso”, al de los oprimidos e indeseables, el que vino a traer

⁵² Kirchenhistoriker: Geschlechtlichkeit Jesu ist immer zeitabhängig. Anselm Schubert hat Genderbilder aus 2.000 Jahren erforscht. Reportaje al autor en www.katoliscche.de. (Traducción propia)

“fuego sobre la tierra” (Lc. 12, 49). La operación de esta memoria peligrosa entrelaza distintos tiempos: presente, pasado y futuro; y experiencias: la de los marginados actuales, la del sufrimiento salvador y la posibilidad de rebelión (Ibid., p. 51)

La nación queer lee la historia peligrosa de Jesús a través del lente de su experiencia de marginalidad, sufrimiento y exclusión. ¿Cómo es posible para los cristianos LGBTQI vivir en una cristiandad heteronormativa, cisgender y patriarcal? El Jesús marginado es reclamado por la imaginación queer que enfrenta poderosas estructuras imperiales y religiosas que nos excluyen. Los cristianos queer encontramos a Jesucristo en las memorias olvidadas y la imaginación (Ibid., p. 52)

Teresa Forcades utiliza las categorías de la teología de la liberación para construir un cristianismo feminista que sospecha de las categorías patriarcales que sostienen la praxis católica y el discurso sobre la mujer (2011), que no guarda consonancia con la experiencia femenina de Dios, tal como se percibe en la historia. Siguiendo el método crítico, analiza las contradicciones entre teoría y acción, y rechaza la tentación de suturarlas con síntesis fáciles que apelen a alguna afirmación bíblica. Más bien sostiene que la contradicción debe exponerse y a partir de ella entender que Dios es más grande. En lugar de “manipular” conceptos sobre Dios para “suavizar” la desigualdad, utiliza el criterio de la igualdad fundamental entre varones y mujeres para corregir las interpretaciones ideológicas sobre lo divino. Además vincula su teología del cuerpo con la lucha contra la industria farmacéutica y los abusos capitalistas contra el medio ambiente.

Hay que decir también que desde el magisterio oficial se han dado algunos pasos para pensar la cuestión con criterios renovados. Juan Pablo II –que tenía una formación filosófica de corte fenomenológico- dejó unas extensas catequesis sobre la corporalidad humana. En ellas se reafirman los conceptos tradicionales de la ortodoxia católica sobre la sexualidad, pero no deja de ser importante que se aborde la temática, habitualmente marginada, y que se lo haga con categorías de pensamiento más flexibles –aunque no tan radicales como quisiera Forcades- que las habituales. También el mismo papa –retomando distintas voces teológicas más cercanas a la institución- reflexionó sobre las características femeninas y maternas que la Escritura atribuye a Dios. Aunque no fue tan lejos como la breve pero audaz definición de su antecesor: “Dios también es Madre” (Juan Pablo I, 10 septiembre 1978). Para Wojtyla, las imágenes que la Escritura utiliza para referirse a Dios no deben interpretarse al pie de la letra, ya que son metáforas para expresar lo que no cabe en palabras. Es interesante lo que escribió al respecto en el

documento *Mulieris dignitatem*, en el que ofrece precisiones sobre el antropomorfismo del lenguaje bíblico. Para el catolicismo esto es signo del amor de un Dios “que habla en un lenguaje humano, el único comprensible para nosotros”, pero también marca los límites de la comprensión que podemos tener de él.

Al mismo tiempo, el lenguaje de la Biblia es suficientemente preciso para mostrar los límites de la « semejanza », los límites de la « analogía ». En efecto, la revelación bíblica afirma que si bien es verdadera la « semejanza » del hombre con Dios, es aún más esencialmente verdadera la « no-semejanza » (Ibid., n. 8)

Esta cita me parece digna de rescatarse, porque Wojtyla está utilizando un concepto clave de la metafísica tradicional, el de analogía, para prevenir contra interpretaciones demasiado literales de la “femineidad” o la “maternidad” de Dios. El principio hermenéutico resulta coherente con toda la tradición. Pero lo que parece contradictorio es que no se lo aplique en otros casos –como el ya citado ejemplo del sacerdocio femenino– donde prima la interpretación literal. Y ya se analizó en otros momentos de esta tesis que fue precisamente el olvido de la *analogía entis* uno de los principales problemas que llevaron a la secularización contemporánea. El reemplazo de la analogía por la univocidad está en la raíz de la ruptura entre cultura moderna y cristianismo, y llama la atención que habiendo el magisterio contemporáneo estableciendo principios tan claros no se saquen todas las consecuencias del mismo.

e) Temporalidad queer

La experiencia del tiempo es una de los vectores humanos subvertidos por la militancia sexodisidente. En realidad, es una cuestión importante de la experiencia queer, de la que se comenzó a tomar conciencia en algunos artículos relativamente recientes (Solana 2016, p. 40). Y es precisamente Butler una de las fuentes de la reflexión filosófica sobre este aspecto de la queeridad. El carácter *performativo* del género supone que no hay, como se ha visto, una sustancia *anterior* a los atributos, así como tampoco un *acto fundador* sino una *temporalidad social* constituida, una “duración temporal sostenida culturalmente”. Al mismo tiempo Butler valora el concepto de *repetición con diferencia*, que asume el pasado en el proceso de constitución identitaria y permite imaginar un futuro que no está contenido en el significado previo (Ibid., p. 42).m

Otras miradas sobre la temporalidad queer se detienen críticamente en los relatos de la experiencia supuestamente normal de las etapas de la vida, según la cual hay un orden

natural para realizar determinadas acciones, tales como casarse, tener hijos, educarlos. Edelman (2014) sostiene que bajo la máscara del futuro se consolida el *statu quo* presente. Otros, en cambio, asumiendo su condición queer aceptan esta secuencia, luchando por adquirir los derechos que ella confiere, tales como el matrimonio homosexual, la adopción de niños o el engendrar uno propio, sin por ello asumir una visión esencialista o heteronormada del tiempo. En realidad, la temporalidad queer es un concepto difuso y polisémico (como todo lo queer), y Solana intenta analizarlo incorporando a pensadores que no provienen de la sexodisidencia pero que pueden aportar categorías fecundas para pensar el género, tales como Kosellec, Fabian, King, Harvey; al mismo tiempo, muestra que la ausencia del género en las reflexiones de estos autores constituye un déficit en su propuesta.

Un concepto que surge con bastante claridad del repaso realizado por Solana es el *crononormatividad*. Se trata de relaciones institucionales interiorizadas a tal punto que la gestión del tiempo parece obedecer a cuestiones naturales, ocultándose su carácter de constructo social. Para Freeman es “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (Ibid., p. 47). No se trata del tiempo de los relojes, sino de los ritmos subjetivos y biológicos, pero cuyo origen está en prácticas sociopolíticas. La jornada laboral de ocho horas, por ejemplo, tiene claramente un origen político que en su momento significó un avance para los trabajadores, que lo solicitaron teniendo en cuenta una división tripartita del día, dejando ocho horas para el trabajo, ocho para el ocio y ocho para el sueño. Pero al naturalizarse se olvida que tal repartición no obedece a una necesidad biológica sino a un hecho político que modifica la biología y se incorpora a ella. Del mismo modo, el tiempo de la producción industrial modificó la temporalidad de los trabajadores agrarios y sus hábitos familiares, como por ejemplo los horarios de las comidas y descanso: ahora se ve la necesidad de comer todos juntos en un momento determinado por el ritmo de la fábrica, mientras que antes cada uno lo hacía de acuerdo con la labor asignada en la granja. De ahí que el concepto de crononormatividad se asocia al de ‘cronobiopolítica’, elaborado por Dana Luciano en la huella de Foucault. Este concepto incorpora la reflexión sobre la biopolítica (aquel poder disciplinar sobre los cuerpos en tanto miembros de la especie) cuyo objetivo ya no es “hacer morir y dejar vivir”, sino todo lo contrario: poder cuya finalidad es producir la vida animal de una población al servicio de la reproducción del

capital; y sobre la anatomopolítica, la disciplina sobre el cuerpo/máquina del trabajador (Foucault 2006, en Solana 2016, p. 48)

Harvey también ofrece claves de lecturas para sostener que la experiencia del tiempo se ve alterada (retorcida) por el impacto del sistema de producción capitalista sobre los cuerpos de los trabajadores. Pero este autor no explicitó -como lo han señalado Halberstam y Freeman- que la concepción capitalista del tiempo está asociada a la “naturalización” de la familia con sus tiempos cíclicos, con la presencia materna que cuida de los niños y restaura al trabajador, preparando su cuerpo para que siga el ritmo del trabajo. Otros indicios heteronormativos son el elogio de la longevidad y la patologización de quienes no la persiguen como un valor, la consideración de la adolescencia como un estado peligroso que hay que abandonar rápido para ingresar en la adultez que capacita para la reproducción. También Kosellec –que aporta elementos valiosos para desnaturalizar el tiempo- parece naturalizar la diferencia sexual, considerándola una categoría extra o pre lingüística de la historia; si bien resalta que los seres humanos incorporamos todo proceso natural de manera cultural, al punto de asimilarlos mediante convenciones lingüísticas, “los sigue considerando como una condición de posibilidad de la codificación social en lugar de analizar las interacciones y entrecruzamientos entre el dominio biológico y el cultural” (Ibid., p. 53). Tampoco el freudismo escapó a estas limitaciones, ya que incurrió en naturalizaciones del tiempo lineal al sancionar de modo positivo la categoría de “progreso”, con la consecuente identificación entre “retroceso” y perversión. Así, la homosexualidad se ve como un “retroceso” o al menos un “estancamiento” en el camino hacia la heterosexualidad reproductiva. La condición queer es vista como un detenimiento en la infancia, o como un rechazo a asumir las responsabilidades de la vida adulta.

La temporalidad queer puede definirse de una manera minorizadora o universalizadora (Ibid., p. 56). La primera es la consideración del sujeto queer que vive un tiempo queer mientras que la segunda sostiene que el tiempo de cualquier persona puede volverse queer. Lo interesante de la posición universalizadora es que señala que cualquier cuerpo deseante puede estar atravesado por temporalidades múltiples independientemente de su identidad de género, pero el riesgo es hacer perder de vista que la queeridad no es una distorsión de cualquier norma, sino de aquellas heterocissexuales (Freeman, en Solana 2016, p. 57). Para ello, Solanas recurre a Kosellec y King. El primero utiliza la metáfora de las cicatrices para mostrar cómo en un cuerpo conviven el pasado y el presente, del

mismo modo que en una ciudad se solapan distintas temporalidades en la yuxtaposición de ruinas viejas y edificios nuevos (Ibid., p. 59); se llega así al concepto de *simultaneidad de lo no contemporáneo*: “no hay un único tiempo histórico sino muchos tiempos superpuestos, lo cual problematiza todo deseo de trazar periodizaciones históricas claras y distintas” (Ibid.).

King por su parte explora una cuádruple caracterización temporal, que a la teoría queer le servirá para revalorizar el retardo, frente al énfasis en el “progreso” y la vanguardia. En cada momento se puede distinguir el presente inmediato de la sensación; un presente “extendido” que continúa siendo una medición abstracta y refiere al ahora, pero de un horizonte más amplio; un presente “que se despliega”, que ya no es una abstracción cuantitativa y continua sino una experiencia cualitativa, es la percepción de que algunos acontecimientos tienen una “carga” simbólica y dinámica de la cual brota la duración del ahora (no es el tiempo vacío que “contiene” a los acontecimientos); y por último un tiempo *neotérico*, también “sustancial” que permite discriminar entre episodios y personas que consideramos “propias” de la época mientras que otras son vistas como “adelantadas”, de otra época. Este concepto es el que la teoría queer transforma en *paleotérico*, prestando atención a lo que es percibido como un retardo en criterios crononormativos (Ibid., p. 60). Freeman acuñó el término *temporal drag*, mucho más sugerente en su lengua original que cualquier traducción que pueda intentarse, ya que *drag* hace referencia tanto al transformismo como al retraso. Así, la experiencia *drag* significa no tanto vestirse con criterios de otro género sino más bien con accesorios anticuados. “Los actos *drag*, que a Butler la habían inspirado a formular su teoría performativa de género, a Freeman le permiten poner en tensión ya no el binarismo de género sino la historia lineal misma” (Ibid., p. 61)

Vale mencionar en este apartado al trabajo de Muñoz, quien inspirándose sobre todo en la filosofía y en la teología política de Ernst Bloch, rescata el futuro como el (no) lugar propio de la queeridad. Para Muñoz el tratamiento que Bloch hace de la utopía le permite argumentar su convicción de que lo queer aún no ha llegado. Se vislumbra así un aspecto de expectativa y anticipación, que le da a la teoría y a la acción política un tinte apocalíptico, que argumentativamente se sostiene desde la esperanza. Es cierto que ésta no debe confundirse con el optimismo ingenuo, pero tampoco se rechaza la posibilidad de ser felices y vivir alegremente. “Lo queer es una idealidad. Dicho de otro modo, aún no somos queer. Quizá jamás toquemos lo queer, pero podemos sentirlo como la cálida

iluminación de un horizonte teñido de potencialidad; el futuro es el dominio de lo queer” (Muñoz, 2020, p. 29).

Para graficar estos aspectos de la queeridad, Muñoz va a recurrir a la experiencia del arte; sostiene –como Bloch- que se pueden detectar paisajes de deseo en la pintura y la poesía. Esos paisajes se prolongan en la futuridad (ibid., p. 36). Siguiendo a Warhol, y con las categorías de Bloch, Muñoz señala que algo tan cotidiano como beber una gaseosa puede ser un acto de racionalidad queer, de socialidad encriptada y de potencialidad utópica. El arte promete una futuridad pues va más allá de la belleza, permite descubrir la iluminación anticipatoria de ciertos objetos que se constituyen en potencialidad abierta. Si bien el rol que Bloch asigna a la negatividad en el momento dialéctico haría que Muñoz quepa dentro de los “antisociales”, se diferencia de éstos por su apuesta al futuro, por pensar que no necesariamente se convertirá en una repetición conservadora del presente injusto y opresor.

Por último, resulta pertinente volver a preguntar por la relación entre temporalidad queer y la experiencia religiosa en un mundo donde “Dios ha muerto”. En la esfera religiosa de la vida se constata la asincronía temporal que se ha descrito más arriba. El fenómeno religioso bien podría considerarse –en un mundo desencantado- un anacronismo. Una persona que elige mantener determinadas creencias y guiar su existencia por ellas ¿cómo hace para mantenerse en el tiempo homogéneo, vacío, continuo del capitalismo moderno? ¿O será que el imponerse del tiempo capitalista hace imposible la experiencia religiosa? Parecería que tiene razón Dinshaw cuando afirma que formas de vida asincrónicas pueden convertir a las personas en personas queer. Su relato sobre Margery Kempe, mística medieval que reacciona con emociones vívidas ante una imagen de Cristo muerto, es un buen ejemplo de que alguien puede estar corporalmente atravesado por temporalidades plurales. “Cristo murió hace mucho tiempo”, afirma el clérigo a cargo del templo, incapaz de comprender a la mujer, mientras que para ella se trata de algo que está sucediendo. Esta pluralidad temporal concentrada en un mismo cuerpo, ¿podría funcionar hoy como una subversión del orden capitalista? De ser así, la experiencia religiosa, asumida como experiencia queer, podría tener un potencial emancipador y ser parte de un frente articulado de fuerzas contrahegemónicas: trabajadores, sexualidades disidentes, pueblos y razas subalternas.

f) Conclusión: el Dios innecesario

Pero, ¿qué tipo de religión es la que permitiría este articulado? Sin dudas, una que no se cierre en rigorismos doctrinales e inflexibilidades dogmáticas; o al menos una para la que la identidad teológica permita aperturas a una universalidad abarcativa de todo lo humano. En ese sentido, la secularización abre posibilidades para un encuentro renovado entre religión y modernidad, entre fe y cultura postmetafísica, entre sacro y profano, trascendencia e historia. Como señala de Certeau, la experiencia de la fe en el mundo contemporáneo sólo se puede vivir auténticamente bajo la experiencia de la debilidad, como renuncia al poder de imponer un régimen autoritario de verdad. “...es una fragilidad que despoja nuestras solidesces e introduce en nuestras fuerzas necesarias la debilidad de creer” (de Certeau, 2006, p. 311)

Quienes sostenemos que la fe es una experiencia legítima y posible para la condición humana no deberíamos lamentar demasiado la secularización ni la muerte del Dios de los filósofos. Porque si Dios es el fundamento metafísico en el que se apoya nuestra inteligencia y voluntad, entonces es un medio y no un fin, con lo cual se tergiversa lo más noble del espíritu religioso. Con razón Seleme habla “del Dios inútil que salva” (Prono, 2021). Si se presta atención al esquema metafísico aristotélico, según el cual el ente está constituido por sustancia y accidentes, se puede comprobar que en la Biblia cristiana Dios se identifica con lo que en la filosofía del Estagirita serían las cualidades secundarias, aquellas que no tienen un ser en sí, y que no definen la “esencia” de algo. Como señala Vattimo, Dios podría ser nombrado como el *ornamento*. En el libro del Apocalipsis lo que llama la atención del modo de hablar sobre Dios es

la profusión de formas, luces, colores, como si el revelarse de la salvación al fin de los tiempos fuese no tanto una catástrofe destructiva sino una transferencia de las cosas a un plano casi fantasmagórico, una especie de disolución de la realidad en las cualidades secundarias, ligadas a la percepción de los sentidos (2002, p. 55, traducción propia)

Más que una sustancia, Dios aparece –al menos en ese texto- como el *ornamento*, lo que no tiene ninguna finalidad útil inmediata, lo que está simplemente para el gozo y el placer de los sentidos. Se trata de una experiencia estética que –según el autor- manifiesta el sentido de la historia de Occidente –recuérdese que literalmente es “la tierra del ocaso”- como desarrollo del debilitamiento y la disolución de todo “en el aire” para decirlo con las ya citadas palabras del Manifiesto Comunista. No es ajena a esta lectura el imponerse de una civilización tecnológica que –al menos originariamente- estaba destinada a liberar

al hombre de la servidumbre del trabajo, y que en la actualidad contribuye notablemente a la evaporación de las distancias y a la concentración del tiempo, señales que para Vattimo también pueden interpretarse en clave de debilitamiento⁵³.

La referencia al apocalipsis es inseparable de la figura de Joaquín de Fiore, abad benedictino que profetizaba una “Era del Espíritu” después de las ya cumplidas Era del Padre (Antiguo Testamento) y Era del Hijo (Nuevo Testamento). Vattimo considera que esa Era del Espíritu coincide con el imponerse de una civilización “aligerada” de compromisos fuertes con valores morales objetivos, especialmente liberada de la verdad, entendida esta como descripción objetiva de cómo son realmente las cosas. En ese sentido, refiriéndose a las palabras del Evangelio según las cuáles “la verdad hace libre” (Jn. 8, 32), Vattimo –en sintonía con Rorty- sostiene que “si cuidas de la libertad, la verdad se cuidará sola”. También se refiere a las palabras paulinas en las que el Apóstol pone al amor por encima de la verdad, cuando señala que la vida del cristiano es un “hacer la verdad en el amor” (Ef. 4,15), palabras que Vattimo interpreta –esta vez sí- en sentido literal: una pragmática de la verdad que sólo tiene sentido por la caridad.

Este es el punto central del mensaje cristiano: la caridad, entendida en su sentido etimológico de amor gratuito. Y este es el único límite que según Vattimo debe ponerse a la dinámica de la secularización/desfondamiento: el compromiso con los débiles de este mundo. En este aspecto, el autor coincide con la ortodoxia católica según la cual el amor está en las obras antes que en las palabras, y si bien para Vattimo el cristianismo es fundamentalmente un discurso (palabras, símbolos, gestos, hechos) que recoge la dinámica del ocaso del ser en la época tardomoderna, la verificación del mismo se realiza no tanto por la “correspondencia” con descripciones “objetivas” sino con la cercanía comprometida con los débiles y descartados de este mundo. Siguiendo este discurso, podría decirse que la “debilidad de Dios” es un signo de su verdad: es el Dios verdadero

⁵³ ¿Podría equipararse esta experiencia con la cada vez más extendida “virtualidad” en la que nos movemos? Probablemente sea ese –el confundirse las fronteras de lo “real” y lo “virtual”- otro de los aspectos de la secularización en curso cuyas consecuencias para la humanidad tal como la hemos conocido hasta el momento están todavía por verse, y donde no todo parece promisorio. Vattimo parece tener una mirada demasiado optimista de este proceso, aunque hay que decir que él mismo fue modificando su postura al respecto. En *La sociedad transparente* (1990) equiparaba la virtualización facilitada por la técnica con la liberación de la opresión de lo real; si bien nunca abandonó esa idea, sí reconsideró la idea de “transparencia”. Todo lo contrario, la sociedad neoliberal permanece “opaca” por los ruidos provocados por los intereses que ineludiblemente interfieren en la comunicación a pesar de la revolución tecnológica en curso.

porque es el Dios de los pobres de este mundo, como lo fue Cristo con los pobres de su época: los niños, las mujeres, los indeseables y fracasados de la vida.

Claro que la caridad es inseparable de la justicia. La secularización ha hecho de la Iglesia institucional una “cáscara abandonada por la vida” (de Certeau, 2006, p. 306) por lo que el cristiano se ha desplazado de la eclesiología a la política. Lo positivo de esta situación es que ya no se puede “deducir” un comportamiento a partir de un dato de fe, sino que es al revés: es el compromiso con la realidad la que lleva a la recuperación del cristianismo. El punto de partida es la pregunta: ¿con quién solidarizarse en la sociedad? (Ibid., p. 307). “Así, una mutación cualitativa se inscribe en este pasaje de un hacer-la-caridad a un hacer-la-justicia” (Ibid.)

Vattimo encuentra una homología entre la secularización entendida como nihilismo y el núcleo del mensaje cristiano, que es la *kenosis*, el anonadamiento de Dios llevado a cabo en su encarnación y muerte. Un Dios que entra en la historia haciéndose hombre y compartiendo los sufrimientos de la humanidad, sin dar otra respuesta que esa presencia acompañante. Por eso el autor piensa que se equivocan las Iglesias (se refiere principalmente a la Católica) cuando extraen de la Escritura enunciados descriptivos y normativos acerca de la “naturaleza” humana. Repiten de esta manera los errores del pasado, cuando en nombre de una lectura literal de los textos bíblicos se pretendió suplantar y suprimir a la investigación científica.

También para Seleme la muerte de Dios anunciada por Nietzsche afecta a un ídolo del que deberíamos estar agradecidos de liberarnos. Hay –siempre según Seleme- una triple muerte que velar: la del Dios diseñador, la del Dios legislador y la del Dios moral (Seleme, 2018, p. 16). Son concepciones de Dios que resultan funcionales a determinado orden sociopolítico, y que operan como un sustituto de la investigación científica y la argumentación racional en temas sobre los que las Escrituras no pretenden expedirse. Utilizar a Dios con fines científicos, políticos o morales significa desconocer que “el Dios del Éxodo es el Dios sin nombre, que pretende no ser utilizado para otros fines” (Ibid., p. 149). Es el error en que incurren aquellos creyentes que rechazan la teoría de la evolución, o que fundamentan sus opciones políticas o morales en la letra de la Biblia.

Una actitud auténticamente humana ante el fenómeno de la fe no debería renunciar a la apertura -que parece natural- de la razón ante lo real. Admitiendo que no es sencillo desde el punto de vista filosófico delinear cuáles son las connotaciones del concepto de

“lo real”, hay, sin embargo, evidencias primarias de las que sólo se puede dudar mentalmente, pero no de modo existencial. Estas evidencias primarias que algunos filósofos contemporáneos denominan “sentido común” y que Aristóteles denominaba “experiencia”⁵⁴ funcionan como garantía –muy mínima, es cierto, pero muy certera- de la razón; son aquellas evidencias que no tiene sentido “demostrar”, porque siempre están presupuestas en el razonamiento. La existencia del mundo como algo distinto del yo, la existencia del yo como agente capaz de espontaneidad (más allá del debate filosófico y teológico en torno a la posibilidad o no del libre albedrío) y la autoconciencia que poseo de dicha experiencia, la presencia de otros agentes espontáneos que –infero- poseen las mismas características fundamentales que encuentro en mí, son puntos de partida indemostrables y evidentes, a partir de los cuales la razón avanza dialécticamente (en sentido socrático-platónico) en su aventura por aprender y comprender algún segmento del universo. A pesar de los cambios operados con el nacimiento de la ciencia moderna en torno al concepto de “teoría” y a las diversas modulaciones con que se conjuga la razón, la experiencia de conocer el mundo sigue siendo una posibilidad, un dato de hecho, un acontecimiento, un fenómeno propio de la condición humana que no se deja reemplazar –o no es legítimo reemplazar- por ningún *a priori* revelado. Galileo lo había entendido bien cuando señalaba que “las Escrituras no pretenden indicar cómo van los cielos, sino cómo se va al cielo” (Carta de Galileo a Cristina de Lorena)

Es interesante constatar que Galileo no usa la Biblia –a cuyo mensaje adhiere- para fundamentar su conocimiento del mundo natural, sino que utiliza el conocimiento obtenido científicamente con la razón, la experiencia y la técnica (no olvidar la construcción del telescopio) para interpretar al dato revelado. Esta operación –plenamente consecuente con la tradición católica del “*lumen naturale*” siempre defendida por los Padres de la Iglesia⁵⁵- no fue aceptada por la jerarquía eclesiástica (y por el *establishment* científico) de su tiempo, en gran medida debido a situaciones políticas y filosóficas. Políticas, porque dudar del heliocentrismo en un momento en que Europa se despedazaba a causa de las guerras de religión hubiera –se pensaba- contribuido más todavía a la

⁵⁴ Livi, 1995 y 2003

⁵⁵ San Agustín, criticando el literalismo bíblico: “Usualmente, hasta alguien que no es cristiano sabe algo sobre la tierra y los cielos, y los otros elementos de este mundo, sobre el movimiento y la órbita de las estrellas y hasta sobre su tamaño y posiciones relativas, sobre los eclipses predecibles del sol y la luna, sobre los ciclos de los años y las estaciones, sobre las clases de animales, arbustos, piedras, etcétera, y este conocimiento lo tienen por cierto a partir de la razón y la experiencia. Ahora bien, es algo lamentable y peligroso que un infiel oiga a un cristiano, presumiblemente interpretando la Sagrada Escritura, decir tonterías sobre estos temas” San Agustín, *De Genesis ad Litteram*, citado por Seleme, 2018, p. 32.

desintegración social y al caos del momento (recuérdese también la crítica de los Reformadores contra Galileo, que en esto estaban de acuerdo con la jerarquía católica, o la condena en la Ginebra calvinista a Miguel Servet). Y filosóficas, porque lo que se estaba poniendo en discusión no era sólo la concepción bíblica sino la autoridad de Aristóteles, también malinterpretado, ya que no se distinguía su valor filosófico de su concepción cosmológica, claramente superada (Seleme, 2018).

Hay que decir que la Iglesia Católica contemporánea ha reconocido el error epistemológico subyacente a la condena (Wojtyla, 1992) y ha tomado distancia del fundamentalismo bíblico, que en realidad siempre fue extraño a su tradición⁵⁶. Pero no ocurre lo mismo –en muchos casos- con el fundamentalismo moral. En ese ámbito de la condición humana pareciera que se sigue apelando al dato bíblico en su literalidad para juzgar el obrar libre de las personas; como si en ese segmento de la experiencia no hubiera que aplicar el mismo criterio “galileano”: no usar la Biblia para interpretar la realidad sino al revés: el conocimiento debidamente argumentado de lo real para interpretar la letra bíblica. ¿Qué conocimiento podemos alcanzar de los actos humanos? ¿Qué saber es posible lograr sobre lo correcto o lo incorrecto? Estas preguntas tienen la misma dinámica de aquellas de las ciencias naturales, aunque su objeto sea distinto. Y no es legítimo clausurar la argumentación con una invocación dogmática (porque se estaría incluso traicionando el sentido del dogma). Discusiones muy actuales en ámbitos religiosos tales como el estatus moral de las técnicas de reproducción asistidas o la utilización de métodos anticonceptivos “no naturales”, el problema del comienzo y el fin de la vida humana a veces se resuelven –o así se pretende- con una invocación a la autoridad de la Escritura o del Magisterio eclesiástico. Parecería que cuesta aceptar que una argumentación racional acerca del amor humano, de la sexualidad y el género, de los dinamismos biológicos y corporales de los que hoy tenemos más conocimiento, podrían ayudar a discernir en la Escritura lo que pertenece a la cultura y al momento histórico en que fue escrita. No es este trabajo el lugar para responder a esos planteos, pero sí para señalar que el método elegido para ello no debe contradecir al objeto que se pretende abordar, y –en este caso- debe estar a la altura de la dignidad humana de quien interroga y de las cuestiones sobre las que se pregunta. Y debemos a la secularización el habernos librado de las costras que

⁵⁶ La exégesis católica siempre rechazó, por ejemplo, la tesis del “dictado” de la Biblia por parte de Dios al autor humano, defendiendo la tesis de la “inspiración” que supone que el autor humano es verdadero ‘autor’ y no un mero copista o receptor pasivo de un mandato divino. Por eso la Escritura es también palabra verdaderamente ‘humana’ sujeta a todas las leyes de la interpretación literaria.

suelen crearse a modo de defensas contra la realidad, cuando ésta desafía nuestros prejuicios.

Desde sus inicios las primeras comunidades cristiana buscaron confrontarse con la crítica filosófica para aclarar el estatuto racional de la nueva fe. Como lo reconoce Benedicto XVI, el cristianismo cobra vitalidad cuando se sirve del método socrático, que es profundamente “desmitificador”. En el discurso preparado para la Universidad La Sapienza de Roma⁵⁷ el papa recuerda el célebre texto de la disputa de Eutifron, defensor de la religión mítica y su devoción. Sócrates en cambio, contrapone la pregunta irónica: “Eutifrón, ¿debemos decir que todo eso es efectivamente verdadero?” (6b.c). En esta pregunta aparentemente poco devota [...] los cristianos de los primeros siglos se reconocieron a sí mismos y a su camino” (Ratzinger, 2008).

De aquí podría deducirse que la pregunta desacralizadora no debería producir tanto temor ni ser vista como la causa de la pérdida de la fe. El “desencantamiento del mundo” fruto del secularismo moderno puede ayudar a retomar aquel dinamismo original, fruto del encuentro del cristianismo con la cultura helena, que para los creyentes fue siempre un camino hacia la religiosidad auténtica. Los cristianos de aquel momento –continúa el Papa- fueron capaces de vivir su fe no como una vía de escape para deseos insatisfechos. Sin duda ese encuentro con la religión mítica y la pregunta desmitificadora contribuyó a una concepción de Dios como razón y como Amor.

Por eso, el interrogarse de la razón sobre el Dios más grande, así como sobre la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, no era para ellos un problema de falta de religiosidad, sino que era parte esencial de su modo de ser religiosos (Ibid.)

Se podría preguntar si no será acaso el secularismo moderno una oportunidad para redescubrir ese estilo. ¿Podrán los creyentes encontrar también hoy “un nuevo modo de ser religiosos” que incluya las conquistas de la razón y que ayude a discernir el verdadero “sacro” en situaciones históricas y contingentes? ¿No será la secularización en curso una oportunidad para purificar la fe de residuos y anacronismos? A lo largo de esta

⁵⁷ La visita finalmente no se realizó por la protesta de un número importante de profesores que consideraban contraria a la laicidad de la institución la visita del Papa. Después de interesantes discusiones –de las que los periódicos italianos de aquel entonces dan cuenta- el encuentro se realizó entre parte del Consejo Superior de la Universidad en el Vaticano. Buen ejemplo de las tensiones y legítimas preguntas que surgen en torno a las consecuencias prácticas del principio de la laicidad, del que se habló en el capítulo 3

investigación se fue perfilando la idea de que la religión no es una esencia abstracta, eterna y universal, sino un fenómeno histórico marcado por situaciones culturales propias de cada época. En el judeocristianismo esta certeza es clave: se trata de un Dios que se revela en la historia (“el Dios de Abraham, Jacob y Moises”) y hace de ella “historia de salvación”. Por ello la necesaria vinculación de fe y compromiso histórico. Dietrich Bonhoeffer lo expresaba en sus cartas desde la cárcel:

Se impone el deber de vivir en el mundo como si no existiese ningún Dios, ¡y esto lo reconocemos delante de Dios! Dios mismo nos conduce a esta conciencia: nos hace saber que debemos vivir como hombres que pueden arreglárselas sin Él. El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc. 15,34). Estamos continuamente en presencia del Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de Dios (Bonhoeffer, 2001, p. 252).

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha investigado el fenómeno de la secularización, en sus vínculos con la cultura, para lo cual se comenzó elucidando la cuestión del método en las ciencias sociales y en los estudios culturales. Dado que la secularización ha sido relatada en general como un proceso inevitable -por el supuesto carácter irracional de la religión- vinculado al afianzarse de la modernidad, se sometió a crítica dicha versión estándar, analizando sus principales fuentes y proponiendo lecturas alternativas, que permitan construir el objeto de estudio de una manera más apropiada para explicar las complejas relaciones que se observan entre la cultura, la fe y la razón. Se recurrió a un marco teórico hermenéutico, fuertemente vinculado con el giro lingüístico y la ontología crítica del sujeto moderno, lo que permitió definir a la secularización como proceso de disolución de las estructuras de la metafísica de la sustancia, presente en distintos ámbitos de la praxis humana. La teoría estándar de la secularización carece de poder explicativo para afrontar los entrecruzamientos de experiencias humanas que habitualmente no relacionamos con la fe (la economía, la ciencia y la política, la sexualidad y el género) y que sin embargo dependen de determinadas maneras de pensar y de vivir que muchas veces -por su apego a fundamentos últimos no siempre reconocidos- suponen algún sustituto de Dios. Si Nietzsche había proclamado su muerte, la dirección asumida por la cultura moderna muestra que no es tan sencillo deshacerse de él, y que los sujetos modernos no siempre logran la autonomía que supuestamente los caracteriza.

Es dable constatar en la modernidad ciertas rémoras, que parecerían indicar cierto agotamiento del proyecto, como si la racionalidad, la universalidad, la objetividad, la ciencia y el progreso tecnológico se estuvieran ahora volviendo en contra de los objetivos modernos: creatividad, libertad, democracia, igualdad. La racionalidad instrumental monopoliza las prácticas del saber y del poder, contribuyendo a instalar una sociedad de la disciplina y el control. Es por ello que, desde el primer capítulo de esta investigación se señalaron los límites del positivismo y la ortodoxia epistemológica, que sólo admite métodos nomológico deductivos y criterios demostrativos verificacionistas o -a lo sumo- falsabilistas. Sin desconocer el rigor que aporta esta mirada, se señaló la necesidad de integrar otras estrategias más flexibles y abiertas, aunque no menos precisas y empíricas. El debate en torno al positivismo y a las leyes naturales de la realidad material afectó a la tradición marxista, que muchas veces quedó encorsetada en un determinismo dogmático.

Por eso hay quienes sostienen la necesidad de someter a prueba los mismos presupuestos de la racionalidad moderna (los “postmodernos”), mientras que para otros se trata de radicalizarlos (los “modernistas”). Está claro que unos y otros no se contradicen en lo que desean: una sociedad más libre, más igualitaria, más democrática, más autónoma. El debate en torno a la postmodernidad reside precisamente en el sentido que hay que darle al “post”. No es el caso de “dejar atrás” lo moderno, como si se entrara en una etapa nueva; eso seguiría siendo “moderno”: un tiempo lineal, homogéneo, progresivo. Además, de ese modo se corre el riesgo de abandonar muchas de las banderas enarboladas por los revolucionarios modernos, que —evidentemente— todavía no se han cumplido plenamente y, por el contrario, han generado dolor, sufrimiento, humillación (colonialismo, imperialismo, capitalismo salvaje, supremacismo cultural). Por el contrario, se trata de una *Aufhebung/Verwindung* una superación-distorsión, de un ir hasta el fondo del camino emprendido; entonces la postmodernidad no sería ningún abandono, sino todo lo contrario. Y el postsecularismo no sería una renuncia a la secularización, sino su cumplimiento radical. Sería un quitar el aguijón metafísico violento a las experiencias religiosas.

Sin embargo, este proyecto no es tan sencillo de realizar. La religiosidad irónica, postmetafísica, distanciada de las creencias vehementes, parece posible sólo en sociedades y segmentos sociales que disfrutan de condiciones materiales generalmente desahogadas (sociedades pertenecientes a países expropiadores de las riquezas naturales de países “subdesarrollados”). Esa religión postmoderna probablemente no sea “el grito de la creatura oprimida y el alma en un mundo sin alma”, y haya perdido su capacidad crítica con respecto al orden vigente. El fundamentalismo religioso que renace con vigor parece desmentir rotundamente el “fin de la metafísica”, al menos en áreas del planeta afectadas por la globalización asimétrica.

El fundamentalismo es la contracara del escepticismo racionalista. Ambas actitudes rechazan que existan situaciones intermedias entre la certeza y la ignorancia; no admiten como conocimiento nada que contenga alguna posibilidad de duda o error. El conocimiento —para un fundamentalista— es absoluto o no es. Así, una concepción demasiado rígida de la razón y sus exigencias resulta contraproducente para la realización de los valores modernos. Se necesita una concepción amplia de racionalidad, reconciliada con la imaginación, las emociones, la falibilidad humana, dispuesta a aprender de los errores; una racionalidad amigable, atenta a la finitud y a la fragilidad, abierta a las

preguntas que ella no puede responder, pero de las que ella misma se nutre; una razón que no reniega del mito y la utopía, y que reconoce a la creencia como su punto de partida. Sobre ello, los estudios culturales tienen mucho para decir.

Autores como Weber, Marx, Freud, Nietzsche fueron revisitados a partir de las categorías de los estudios culturales; se afrontó el desafío de hacerlo desde una teoría materialista de la cultura, que superara los inconvenientes de una lectura demasiado literal de la metáfora “base económica-superestructura ideológica/cultural”. Más bien se tomó –siguiendo en esto el consejo de Raymond Williams- a la proposición “el ser social determina la conciencia” para explicar cómo la praxis cultural se genera desde situaciones históricas y condiciones materiales. La teoría del “reflejo” –o al menos una lectura ingenua de la misma- se muestra incapaz de dar cuenta de las profundas interacciones materiales que se dan en esferas supuestamente “superestructurales”, como la religión, el arte, la filosofía, la ciencia. La conciencia no es un espejo que reproduce las imágenes del exterior, sino un producto de interacciones simbólicas (no por eso menos reales) profundamente dependientes de (determinadas por) las condiciones materiales de intercambio con la naturaleza. La economía es sin duda uno de los factores determinantes, pero –como bien lo señala Engels- no es el único. La determinación es tanto un límite como una ley, pero no en el sentido abstracto y universal, sino histórico y condicionado por las circunstancias.

Esto permite entender, por ejemplo, la operatividad de la ideología, tema clave para los estudios culturales, tanto en su versión “culturalista” como –sobre todo- “estructuralista”. No hay posibilidades de un pensamiento materialista emancipador –sobre todo de inspiración marxista, pero bien podría ser desde los aportes de Freud y Nietzsche- que no considere alguna precisión teórica en torno a este concepto. La ideología –término que como se sabe fue acuñado para intentar construir una ciencia materialista de las ideas- puede referir al conjunto de las ideas de una clase social, sin mayores precisiones ni valoraciones; o al pensamiento distorsionado que no percibe –a causa de intereses no reconocidos, generalmente condicionamientos de clase- la realidad tal como es o que –por mecanismos que permanecen inconscientes- contribuye al mantenimiento de las condiciones opresoras. También puede referir al proceso general de producción de ideas y significaciones. En todas las significaciones se verifica que “el ser social determina la conciencia”, pero en algunos casos –independientemente del recurso a la ciencia que no hizo sino complicar la explicación- le permite al sujeto o clase

interpretar la situación de modo apropiado para los fines emancipatorios, mientras que en otros sucede lo contrario.

Aplicado al tema de la secularización, en esta investigación se ha visto que la teoría estándar no consigue explicar adecuadamente la operatividad de la ideología en la conciencia práctica de los individuos, porque si bien –sobre las huellas de Freud, Marx y Nietzsche- se señalan con mucha crudeza los posibles efectos distorsivos, evasivos, ilusorios de la experiencia religiosa, no se han tenido en cuenta los factores materiales y culturales que provocaron modificaciones en el rol social de la religión y desplazaron su ubicación en las distintas relaciones entre esferas de la actividad humana. O dicho de otra manera, una aplicación demasiado mecánica de la teoría marxista del “reflejo” y la “proyección” freudiano-nietzscheana no explica las verdaderas interacciones materiales en torno a la conciencia religiosa y su relación con el mundo de la vida. Puede ser una distorsión ideológica considerar sólo los aspectos negativos del fenómeno religioso, y no ponderar las posibilidades epistémicas y emancipadoras de la fe.

El énfasis en la racionalidad y las posibilidades epistémicas de la experiencia religiosa ha sido uno de los hilos conductores de este trabajo. Se ha querido poner de relieve que la creencia (aceptación de algunos datos no siempre verificados previamente, asentimiento a determinados pensamientos previos y proposiciones, confianza en quien profiere un acto de habla, o en quien afirma ser testigo de alguna información importante) está estrechamente vinculada con el saber; que no se puede saber sin creer (aunque no todas las creencias impliquen saberes ni sean verdaderas). El conocimiento, desde Platón hasta bien entrada la modernidad, ha sido definido como “creencia verdadera racionalmente justificada”. No se desconocen los problemas que a partir de la tardomodernidad se generan en torno a esta definición, que sin embargo –y con las precauciones que se desarrollaron en esta tesis- sigue siendo válida, y sigue manifestando la estructura racional del acto de creer. Esa misma estructura racional –se sostuvo- rige para el acto de fe religiosa. Aunque el creyente no tenga una “demostración” de sus representaciones o enunciados, puede haber motivos y razones válidas para mantenerlas, apoyadas en la inducción, en la probabilidad, en la coherencia con otras proposiciones aceptadas, lo que hace (o puede hacer) de su argumentación una “empresa racional”.

Por otra parte se habla de “valor epistémico” porque las representaciones religiosas están emparentadas con el mito y otras formas de crear conocimiento de modo simbólico. Es otro camino de aproximación a lo real, que la tardomodernidad habilita, precisamente

por la disolución de los criterios fuertes de la metafísica clásica. O incluso –sin comprometerse con la hipótesis heideggeriana del “fin de la metafísica- se puede constatar el valor cognoscitivo del mito y la utopía en autores como Gramsci, Bloch, Sorel, Benjamin, o Mariátegui. De distintos modos, se muestra la posibilidad de articular la experiencia de lo real por medio de un “pensamiento” (¿dónde sucedería la creación poética, artística, mítica, utópica sino en el pensamiento?) diverso, no racionalista ni científicista, pero no por ello ilógico o irracional.

La lógica es una de las cuestiones que subyacen en esta investigación, aunque no siempre aparezca con un desarrollo acorde a su importancia. Como ya se dijo desde el primer capítulo, el positivismo ortodoxo contribuyó a instalar en la cultura occidental, particularmente en el ámbito de la ciencia, un concepto “duro” de lógica que, si bien no es absolutamente nuevo –Aristóteles puede ser considerado el padre de esta disciplina- tampoco es el mismo que surgió en Grecia y se mantuvo hasta bien entrada la modernidad. La lógica clásica –bivalente, alética, centrada en la teoría del silogismo- estructuró al pensamiento occidental en estrecha relación con la metafísica; por lo cual no es raro que la “disolución” de la misma la afecte. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las teorías de género, que al estallar la lectura binaria de la corporalidad humana, necesariamente requieren de otro lenguaje y otra lógica. Pero en el mismo corpus aristotélico y en sus desarrollos medievales también estaban las posibilidades de una lógica informal, que atendiera no sólo a la forma de los argumentos, sino a sus contenidos materiales. Esto le daba al tratamiento del razonamiento –siempre riguroso, por cierto- una flexibilidad que con el imponerse del positivismo científicista se fue perdiendo; y con ella, también decayeron otras disciplinas antaño muy prestigiosas como la retórica (que implica estrategias lógicas diferentes). Todo esto fue puesto de relieve por la nueva teoría de la argumentación, un conjunto disciplinar nacido aproximadamente en la misma época que los estudios culturales. Esto explica también que los estudios de género estén genéticamente vinculados –en muchos casos- con la teoría literaria y la semiótica, y la retórica sea una presencia constante en ellos. Y si bien en esta tesis se critica al “imperialismo lógico” y a la estrechez del exclusivismo binario, no se desconoce que existen otras lógicas, tales como las lógicas no binarias o la “lógica de los magmas” (Castoriadis), instrumentos aptos para darle otra perspectiva –más amplia e integradora- al tema de la racionalidad.

Por eso se ha recurrido en diferentes momentos de esta investigación al concepto de “imaginario”. Si bien la razón y la teoría constituyen el entramado de la ciencia social, los estudios culturales han puesto de relieve el rol de la imaginación humana en la institución y mantenimiento de una sociedad. La imaginación fue generalmente maltratada en la historia de la filosofía, aunque nunca del todo desconocida. Tanto Kant como Heidegger –los ejemplos a los que acude Castoriadis para argumentar sobre el menosprecio filosófico a la imaginación- la reconocieron y afirmaron su importancia, pero en seguida la dejaron de lado en su actividad filosófica. Probablemente no sea el caso de los antiguos, basta con recorrer la obra de Platón para sentir el efecto de sus imágenes sobre la sensibilidad y el impacto sobre el intelecto (*nous*, que no es la *ratio*). Aunque es cierto –bien lo señalan autores mencionados en esta investigación, como Nietzsche, Vernant o el mismo Castoriadis- que su tratamiento del mito está ya racionalizado, y la imaginación aparece descorrida del centro. La imaginación es la fuente de maneras de percibir (y percibirse en) el conjunto de relaciones e interacciones sociales. Precisamente, un “imaginario” es un cuadro interpretativo construido con valores, prejuicios, proyectos, imágenes, símbolos, todo lo cual tiene repercusiones emotivas. Esto la emparenta –y sólo bajo este aspecto, pues efectivamente no son lo mismo- con lo que Raymond Williams denomina una “estructura de sentimiento”. Esta hipótesis cultural refiere –como se trató de explicar en esta tesis- al intento de captar la emergencia de una forma de conciencia mientras que el imaginario presenta una apariencia más estable.

Se utilizó el concepto de imaginario para explicar fenómenos relacionados con el objeto de estudio. Se analizaron con esta categoría algunos episodios que indican modificaciones en los marcos interpretativos sociales, directamente vinculados al proceso secularizador. Aunque hayan sucedido en momentos históricos diversos (el tiempo no parece ser tan homogéneo, lineal, y vacío como la modernidad capitalista lo experimenta), el fin de las ordalías, la firma de la *Charta Magna Libertatum*, la (fallida) prohibición eclesiástica de enseñar a Aristóteles en las universidades, hablan de modificaciones en la manera como se imaginaba en el siglo XIII la relación de Dios con el mundo, y de la influencia –remota- de estos deslizamientos en los imaginarios políticos actuales (democracia, laicidad, utopía revolucionaria, derechos universales). Vale la pena insistir en que los imaginarios son fundamentales para la cohesión social en torno a una cosmovisión, pero que no deben confundirse –aunque haya puntos de contacto- con la ideología. La línea que los separa es delgada, pero mantener la diferencia contribuye a la

ganancia en poder explicativo y en creación de conocimiento en el ámbito de los estudios culturales. Obviamente, no significa que un imaginario social no contenga también distorsiones ideológicas, pero ellas no son el componente decisivo. A veces el mismo hecho social (pongamos por caso, los derechos humanos universales) puede funcionar como imaginario (cuando opera como elemento aglutinador de una praxis social) o como ideología (cuando distorsiona esta misma praxis social, como cuando en nombre de los derechos humanos se invaden naciones para democratizarlas mientras en la práctica real se saquean sus recursos naturales). El ámbito religioso ofrece abundante material tanto para los imaginarios como para la ideología. Y otro tanto cabría decir de los procesos de secularización.

Un elemento clave en el proceso bajo análisis es el surgimiento de una nueva clase social: la burguesía. El proceso fue largo, pero es ya claramente perceptible en torno al siglo XI, momento de florecimiento del comercio y de un nuevo tipo de sujeto: el mercader. Junto con la producción de riqueza generada con su actividad fue tomando forma un nuevo tipo de aglomeración en torno al castillo del señor feudal: el burgo. Si bien en un principio no eran muy perceptibles las diferencias de mentalidad entre campesinos y burgueses (tampoco lo era la distancia física que separaba al campo de la incipiente ciudad) ella se fue haciendo más notoria hasta convertirse en un sello distintivo del nuevo tipo humano: agilidad mental, audacia y valentía para afrontar obstáculos, capacidad de negociación frente a los señores feudales, recursos económicos que rápidamente se convirtieron en fuente de poder. La mentalidad burguesa deslizó rápidamente “hacia arriba”, es decir comenzó a impregnar a los señores del castillo, abades, obispos, es decir al *coetus* gobernante de la época feudal, agrandando la brecha – económica y mental- con el campesinado. Y “desde arriba” se quiso imponer “hacia abajo” todo un conjunto de valores supuestamente más elevados –en el ámbito religioso especialmente- que no eran percibidos como tales por las clases populares. Este conjunto de fuerzas y estrategias sociales, políticas y religiosas ha sido denominado –siguiendo a Charles Taylor- como “Reforma”, y constituye, en términos de estudios culturales, un “emergente” cultural. Se trata de un proceso de reconfiguración de relaciones culturales que terminó modificando los marcos de autocomprensión en los que se desarrollaba la vida en su totalidad. La incipiente alta burguesía intenta elevar el nivel religioso y cultural de las masas aboliendo prácticas interpretadas por ella como “paganas”, pero que en realidad expresaban una cosmovisión en la que la trascendencia podía experimentarse

casi naturalmente. Lo que se logró fue destruir presupuestos culturales de la religión, que a partir de allí fue vivida sin un sustento en los imaginarios que regulan la vida diaria.

El concepto de “emergente” no se comprende sin relacionarlo con lo “dominante” y lo “residual”. Lo dominante está constituido por los rasgos identitarios que permiten identificar una cultura (en el caso que nos ocupa: la cultura feudal, distinta de la cultura burguesa, o una cultura religiosa, distinta de una cultura secular); es una categoría que responde a un tipo de análisis estático y trascendental. Pero cuando se quiere profundizar en el análisis interior de un conjunto cultural como los mencionados (por ejemplo: el interior de la cultura feudal) se observan deslizamiento de fuerzas, movimientos en los equilibrios naturalizados, ruptura de marcos discursivos aglutinantes, transformación de los imaginarios, todo lo cual permite el surgimiento de algo distinto. Este “algo” no es meramente “nuevo”, sino “emergente” en virtud de la presión que ejerce sobre lo establecido (lo dominante). Del mismo modo, algunos rasgos al interior de una totalidad cultural (por ejemplo, el carnaval en el interior la cristiandad) “resisten” a la incorporación, permanecen como “residuos” de experiencias culturales anteriores (el paganismo); no se trata sólo de algo “viejo” o “arcaico”, sino –en virtud precisamente de dicha resistencia activa- de “residuales”.

Se recurrió también en distintos momentos de esta investigación a la categoría de “formaciones” para designar tendencias culturales relacionadas con los emergentes, que suceden al interior de una tradición y terminan modificándola; no se dejan identificar con las instituciones, aunque éstas terminan por incorporarlas y sancionarlas. Bajo esta categoría fue analizado el conjunto de tendencias literarias, devocionales, rituales, jurídicas producidas entre los siglos XI y XVI, que confluyeron en la *devotio moderna*, una forma de experimentar la fe caracterizada por la interioridad y la relación personal con Dios que antecedió al humanismo renacentista y que preanuncia la tendencia a la subjetividad moderna. Estas formaciones están atestiguadas en el arte religioso y en algunas decisiones institucionales de la Iglesia, como por ejemplo el decreto que obliga a la confesión individual y secreta.

También en este trabajo se recurrió al concepto de “hegemonía” para referirlo al sentido común instalado como normal a partir de la “larga marcha” de la secularización. Se hizo notar que la hegemonía se superpone –pero los supera- con conceptos como “cultura” e “ideología”. El término fue desarrollado sobre todo por Gramsci, quien lo diferenciaba del dominio político; la hegemonía articula experiencias producidas en

distintas esferas de la praxis humana (esto es precisamente la cultura) pero registrando las relaciones de opresión de algunos sobre otros. Aquí está lo propio de la hegemonía en su diferencia con cultura. La relación entre el naciente capitalismo, el creciente individualismo moderno, el auge del comercio, el ascenso de la burguesía y el desarrollo del cristianismo protestante bien podrían calificarse de “fenómeno cultural”: se trata de relaciones entre esferas diversas de la actividad humana total. En cambio, la relación activa que se percibe entre el catolicismo dominante en la Edad Media y el hecho de que resultara impensable que un gobernante fuera judío o musulmán alude a un fenómeno de hegemonía. Cuando después de la Paz de Westfalia se instaura el principio *cuius regio, eius religio* (según el cual la religión del estado sería la del príncipe) lo que se ha roto es la hegemonía (lo que a su vez engendrará modificaciones culturales). Del mismo modo, a partir de la modernidad y hasta nuestros días, la exclusión de formas de construir el saber (las tradiciones ancestrales de los pueblos originarios, por ejemplo) de los ámbitos académicos habla de la hegemonía del pensamiento científico y de cierta concepción de la racionalidad que excluye (o minusvalora) otras perspectivas.

En cuanto a la ideología, la hegemonía –como ya se ha dicho- la incluye y la supera porque no se identifica con la conciencia. La ideología, en casi todas sus acepciones, termina por identificarse con la conciencia práctica de una clase social, mientras que la hegemonía incluye las representaciones conceptuales y maneras de pensar que pueden abstraerse del conjunto de la cultura, pero se presentan no como conciencia sino como realidad “externa”, como sentido común obvio, algo así como un “así son las cosas”. Es mucho más que la manipulación o el simple adoctrinamiento, es –en algún sentido que la asemeja al “imaginario”- el sentido absoluto de la realidad experimentada, que –al decir de Williams- hace imposible a las personas autopercebirse de otra manera. Así, por ejemplo, se podría hablar de la secularización como experiencia hegemónica en el actual occidente nordatlantista; o del catolicismo en la Italia de Gramsci o en América Latina. En cambio, el catolicismo o el secularismo –para seguir con el ejemplo- operarían como ideología cuando ocultan los intereses de clase presentes en el discurso, o cuando la conciencia práctica de una clase social justifica acciones tendientes a favorecer a la clase opresora.

Uno de los temas recurrentes de este trabajo es el de la influencia que ejerce sobre la subjetividad moderna el sistema económico-cultural neoliberal. Que secularización y capitalismo están relacionados, es una obviedad –aunque no lo es tanto el orden que cada

término debe ocupar en la relación- que fue tomada como punto de partida de muchos análisis realizados en esta investigación. Pero la consumación neoliberal de la economía, sus pretensiones totalizadoras, y el sorprendente éxito que a veces logra en colonizar las conciencias de sus propias víctimas no es algo que se pueda explicar tan fácilmente. A lo largo de este trabajo se ha intentado dilucidar dónde está la clave cultural del neoliberalismo, sugiriendo la hipótesis de que este sistema toca fibras profundas de la condición humana en la época del fin de la modernidad; de que hay ciertas homologías entre la propuesta neoliberal y las aspiraciones y proyectos de la condición postmoderna. Este es precisamente uno de los dilemas a resolver ¿es la postmodernidad el proclamado fin de la historia, la consumación del consenso? O dicho con otras palabras, ¿es el neoliberalismo la expresión cultural de la postmodernidad? ¿O, por el contrario, la postmodernidad es la posibilidad de disolver las presuntas leyes naturales que fundamentan al pensamiento y a la praxis neoliberal?

A lo largo de la historia moderna, el capitalismo de mercado y la racionalidad del *homo aeconomicus* se modificó lo suficiente sin perder sus rasgos característicos para sobrevivir a las distintas crisis ocurridas en el mundo; se ocultó, se adaptó, se infiltró, pero permaneció enquistada a veces, expuesta abiertamente otras. El neoliberalismo parecería ser la radicalización de un discurso (tramposo y autocontradictorio) que en nombre de la libertad, oprime; invocando la flexibilidad, endurece las prácticas sociales, reprime los disensos, cercena la creatividad; la sociedad neoliberal no está más desregulada, sino más disciplinada. La metafísica (la sustancia, el fundamento, la objetividad, las leyes naturales, del mercado sobre todo) está más presentes que antes.

No es casualidad, entonces, que exista una relación entre neoliberalismo y fundamentalismo religioso. La dinámica de la globalización hegemónica implica una homogeneización cultural, que por reacción desata las lógicas identitarias, defensoras de las culturas locales basadas en valores tradicionales y a veces ancestrales; al mismo tiempo, se genera injusticia y exclusión, aumentando la brecha entre los desposeídos y los que disfrutan de los beneficios del sistema, lo cual genera ira, resentimiento, indignación. En algún punto, ambas direcciones (la cultural y la económica) confluyen en religiosidades vehementes, agresivas, dispuestas a trasladar a la esfera mundana la lucha espiritual contra los enemigos del bien. Esta guerra santa puede asumir la forma de terrorismo suicida, pero también puede presentarse como militancia política contra la política misma. Esto último es lo que se observa de unos años a esta parte en América

Latina, donde el integrismo (generalmente cristiano, pero no sólo) ha asumido un rol protagónico en la arena pública en un intento de “reconquista” de la sociedad secular por medio de leyes sancionadas de acuerdo a su particular visión del mundo. En general, este tipo de integrismo fundamentalista opera de manera funcional a la retórica y praxis neoliberal. De ahí que la respuesta no debería caer en la misma trampa (por ejemplo, contraponiendo un fundamentalismo cientificista), evitando el terreno discursivo y semántico planteado por el sistema neoliberal.

En definitiva, el legado de Weber, Freud, Marx y Nietzsche sigue vigente. También las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad parecen iluminar todavía –si se las escucha con espíritu crítico- los problemas de la existencia contemporánea. La secularización puede ser leída como un proceso típico de la modernización, que se encuentra en un punto de inflexión: o se continúa el camino emprendido en sentido emancipador (emancipación de la superstición y oscurantismo, del autoritarismo y la sacralización de la violencia y las jerarquías injustas), o se capitula ante nuevas formas de opresión generadas por el mismo dinamismo fáustico de la modernidad. Curiosamente, la religión –ámbito metafísico por excelencia- y en gran medida gracias a la modernidad secularizadora, sigue viva en un mundo donde Dios ha muerto.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza

Arendt, H. (1994). A Replay to Eric Voegelin. En *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (pp. 401-409). New York: Schocken Books

Arendt, Hannah (1996). *La condición humana*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Ariso, J. (2007). La influencia sobre Wittgenstein de la obra de Weininger 'Über die Letzten Dingen'. *Anuario Filosófico*, XL (3), 599-621

Asad, T. (2003). *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. California: Standford University Press.

Atienza, Manuel. (2012) *El Derecho como argumentación. Concepciones de la argumentación*. Madrid: Ariel.

Austin, J. (1955). *Como hacer cosas con palabras*. En www.filosofia.cl ; Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Baczko, B. (2005). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Publics Policy Center.

Berman, M. (2015). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. [Editor <https://www.academia.edu> digital: turolero 17.05.15] Recuperado de www.academia.edu

Berlin, I. (2016). Prefacio, en Sorel, G. *Reflexiones sobre la violencia* (pp. 9-69). Madrid: Alianza Editorial.

Bernini, L. (2018). *Las teorías queer. Una introducción*. Madrid: Egales.

- Bersani, L. (1998). *Homos*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonhoeffer, D. (2001). *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. (2002). *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires, México: Siglo XXI.
- Bovero, M. (2013). El concepto de laicidad. En *Colección de cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*. (n. 2). México: Ediciones UNAM
- Bubnova, T. (2028). El marxismo y la filosofía del lenguaje y el Círculo de Batjin. En Volóshinov, V. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot Argentina.
- Bunge, M. (1985). *Racionalidad y realismo*. Madrid: Alianza.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Caputo, J. (2007). *What Would Jesus Deconstruct: The Good News of Postmodernism*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Carnap, Rudolf et alt. (2002). *La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena*, en: REDES - Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Vol. 9, n° 18. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Castoriadis, C. (1985). Imaginario e imaginación en la encrucijada, en *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI* (pp. 93-113). México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Perú, Venezuela: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (1996). Institución primera de la sociedad e instituciones segundas. En *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI* (pp. 115-126). México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Perú, Venezuela: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Celis Bueno, C (2021). *Marxismo y cibernética: reflexiones sobre la teoría del valor en el contexto de la información de la producción*. Uncuyo. En www.uncuyo.edu.ar
- Chalmers, Alan (2000). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia*. Madrid, México: Siglo XXI.

Chatelet, F. (1993) *Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Chiassoni, P. (2013). Laicidad y libertad religiosa. En *Colección de cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*. (n. 10). México: Ediciones UNAM.

Comte, Augusto (1980). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial.

D'Agostini, F (2000). *Analíticos y continentals. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.

De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano. I- Artes del hacer*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana.

De Certeau, Michel (2006). *¿Qué es un seminario?*, en: Carmen Rico de Sotelo (coord.) *Relecturas de Michel de Certeau*. México: Universidad Iberoamericana.

De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica.

De Rosa, G. (2007). *Islam y Occidente. Un diálogo difícil pero necesario*. Buenos Aires: Claretiana.

Dinshaw, C. (1999). *Getting Medieval: Sexualities, and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham: Duke University Press.

Domínguez Morano, C. (2008). *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Córdoba: Ediciones de la Universidad Católica de Córdoba.

Eagleton, T. (2012). *Razón, fe y revolución*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Eagleton, T. (2017). *La cultura y la muerte de Dios*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Edelman, L. (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona, Madrid: Egales.

Elíade, M. (1991). *El yoga. Inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elías, N. (S/A). *Bosquejo de una teoría de la civilización*. Recuperado de <https://cursos.campusvirtualunr.edu.ar/course/view.php?id=1109>

Elster, J. (2020). *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI

Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Fernández, A. (2016). La imaginación colectiva y anónima: introducción a algunas ideas de Cornelius Castoriadis, en *Diferencias. Revista de Teoría Social Contemporánea*, (N.2, Año 2), Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.

Feuerbach, L. (1841). *La esencia del cristianismo*. Recuperado de www.academia.edu

Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos.

Feyerabend, P. (2008). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.

Flores d'Arcais, P. (2008). Once tesis contra Habermas. En *Claves de Razón práctica* (n.179). 56-60. Recuperado de www.academia.edu

Forcades, T. (2011). *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta

Foucault, M. (1967). Nietzsche, Freud y Marx. [Versión: ePub base v2.1; editor: Carlos6 (v1.0), trad. Carlos Rincón] Recuperado de <https://www.academia.edu>

Foucault, Michel (1999). *¿Qué es la Ilustración?*, en *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2000). *Los anormales. Curso en el College de France (1974-1975)*. México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos, Perú, Venezuela: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (1912-1913). *Tótem y tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos*. Recuperado de www.academia.edu

Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. Recuperado de www.academia.edu

Freud, S. (1929). *El malestar en la cultura*. Biblioteca libre OMEGALFA. Recuperado de <https://www.academia.edu.ar>

Freund, J. (2014). Una interpretación de Georges Sorel. En Sorel G. *La descomposición del marxismo* (pp. 3-28). Buenos Aires: Godot

Fromm, E. (1994). *El dogma de Cristo*. Barcelona: Paidós Studio.

Fromm, E. (2016). *Las cadenas de la ilusión. Una autobiografía intelectual*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Gargarella, R. (2023). *Manifiesto por un derecho de izquierda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.

Gaytan, F. (2013). Laicidad y modernidad. En *cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*. n. 12. México: Ediciones UNAM

Girard, R., Vattimo, G. (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Gregory, B. (2021). *La Reforma involuntaria. Cómo una revolución religiosa secularizó la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Habermas, J (1988). La modernidad, un proyecto incompleto. En: Foster, H (editor). *La postmodernidad*. (pp.1-8) México: Kairós.

Habermas, J. (2001). *Fe y saber. Discurso de agradecimiento pronunciado en la Paulskirche de Frankfurt el día 14 de octubre de 2001, con motivo de la concesión del "Premio de la paz" de los libreros alemanes*. Traducción: Manuel Jiménez Redondo. Recuperado de <https://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo II dossie.pdf>

Habermas, J. (2004). Fundamentos morales prepolíticos del estado liberal. En *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34 (1/2004), pp. 3-13. Traducción José María Barrio Maestre.

Halberstam, J. (2008). The Antisocial Turn in Queer Studies [El giro antisocial en los estudios queer]. *Graduate Journal of Social Science*, 5(2). Trad. María Jaureguiberry Clark.

Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá, Lima, Quito, Popayán: Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar y Enviación Editores.

Halperín, D (2007). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Córdoba: Ediciones Literales

Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@-Segundo_Milenio-HombreHembra-
_Conoce_Oncorotón*. Barcelona: Editorial UOC

Hare, R. (1999). *Ordenando la ética*. Barcelona: Ariel.

Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, M.; Adorno, T. (1944). *Dialéctica del iluminismo*. En: www.academia.edu

Kant, E. (1977). *Crítica de la razón pura*. México: Editorial Porrúa.

Kant, E. (2000). ¿Qué es la Ilustración? En: *Filosofía de la historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica

Kaufmann, A. (1992) *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Bogotá: Editorial Temis.

Koyré, A. (2015). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI

Küng, H. (2011). *Salviamo la Chiesa*. Milano: Rizzoli.

Kwok Pui-lan (2005) *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press

Lill, R. (2008). *Il potere dei papi. Dall'età moderna ad oggi*. Bari: Edizioni Laterza

Liogier, R. (2013). Laicidad y ciencia. En *Colección de cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*. (n. 30). México: Ediciones UNAM

Livi, A (1995). *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Madrid: Rialp.

Livi, A. (1997). *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*. Milano: Mondadori

Livi, A. (2003). *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*. Roma: Casa Editrice Leonardo Da Vinci

Löwy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). Buenos Aires: Clacso

Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones y Editorial El Colectivo.

Löwy, M. y Dianteill, E. (2009). *Sociologías y religión*. Buenos Aires: Ediciones Manantial

Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra

Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta Agostini

Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Madrid: Altaya

Mariátegui, J. (1925). *El hombre y el mito*. Recuperado de www.academia.edu

Mariátegui, J. (1925). *Temas de educación*. Recuperado de www.academia.edu.ar

Mariátegui, J. (1939). *Defensa del marxismo*. CEME: Centro de Estudios Miguel Enríquez-Archivo Chile. Recuperado de www.academia.edu

Mariátegui, J. (2010). *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo-Clacso

Massey, D. (1999). *Philosophy and Politics of Spatiality: some Considerations*. [*La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones*]. Heilderberg: Heilderberg University, Department of Geography.

Mazzeo, M. (2010). Prólogo. En Mariátegui, J. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Prometeo.

Metz, J. (1980). *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* Michigan, Seabury Press.

Muñoz, J. (2020). *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Nagel, Ernst (2006). *La estructura de la ciencia*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Nagel, T. (2017). *La última palabra*. Barcelona: Gedisa.

Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Recuperado de <https://academia.edu>

Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2005). *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Gaia Ediciones

Nietzsche, F. (2009). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.

Nussbaum, M. (2016). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Nussbaum, Martha. (2009) *L'intelligenza delle emozioni*. Bologna: Il Mulino

Oliva, A. (2015). *L'amicizia piu grande. Un contributo teologico alle domande sui divorziati risposati e sulle coppie omosessuali*. Firenze: Nerbini

Ovejero Lucas, F. (S/A). *Culturas democráticas y participación. (Para una crítica del elitismo democrático)*. Recuperado de <https://www.oei.es/historico/cultura2/ovejero>.

Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos

Plantin, Christian. (2012) *La argumentación. Historia, teorías, perspectivas*. Argentina, Biblos.

Prior Olmos, A. (1987). El concepto de hombre y el tema de la alienación en el joven Marx en F. Jarauta et al., *Historia de la Filosofía* (pp. 173-188). Murcia: Myrtia

Prono, S. (2021). *Estado-Iglesia. Un análisis crítico de las ventajas y desventajas de la relación en la filosofía política contemporánea*. UNL ediciones.

Quijano, A. (2007). José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. En Mariátegui, J. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación de la Biblioteca Ayacucho.

Ratmin, R. (1991). *Capitalism and Automation*. London: Pluto Press.

Ratzinger, J (2008). *Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la universidad de Roma “La Sapienza”*. En www.vatican.va

Ratzinger, J. (2004). Fundamento morales prepolíticos del estado liberal. En *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34 (1/2004), pp. 13-21

Ratzinger, J. (2005) *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*. En www.vatican.va

Remillier, M. (2022). La enseñanza crítica del derecho en la universidad: propuestas alternativas que deconstruyen el pensamiento jurídico hegemónico. En Assef, L. et al. *Apuntes sobre teoría crítica del derecho* (pp. 367-395). Rosario: Editorial Juris.

Robles Bastida, N. (2008). Los cuatro pilares: ciudadanía, capitalismo, hermandad espiritual y virtù en la ciudad occidental de Max Weber. En: *Iberoforum. Revista electrónica del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas*. Año III (No 5), Enero-Junio 2008. pp. 1-12.

Rorty, Richard. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*. España-Argentina-México, Paidós

Sanfélix Vidarte, J. (2008). Lógica y pecado. Weininger y Wittgenstein frente a Dios. Recuperado de <https://www.academia.edu>

Salecl, R. (2022). *La tiranía de la elección*. Buenos Aires: Godot.

Sartori, G. (1992). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Scavino, D. (1999). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Schubert, A. (2024). *Christus (m/w/d). Eine Geschlechtergeschichte*. München: C. H. Beck.

- Searle, J. (1965). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. en www.academia.edu
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo
- Seleme, H. (2013). Laicidad y catolicismo. En *cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*. n. 5. México: Ediciones UNAM
- Seleme, H. (2018). *Puro cristianismo*. México: Ediciones Coyoacán.
- Shore-Goss, R. (2021). Queering Jesus: LGBTQI Dangerous Remembering and Imaginative Resistance. En *Journal of Interdisciplinary Biblical Studies* (2), pp. 47- 70. Recuperado de www.academia.edu
- Solana, M. (2016). Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporánea*, 5(7), p. 37-65.
- Solanas, V. (1968). *SCUM Manifesto*. Recuperado de <https://www.academia.edu>
- Stirner, M. (2007). *El único y su propiedad*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir.
- Taruffo, M. (2010). *Simplemente la verdad. El juez y la construcción de los hechos*. Madrid. Barcelona. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Taruffo, M. (2005). *La prueba de los hechos*. Madrid: Trotta
- Taylor, C. (2014-2015). *La era secular*. Barcelona: Gedisa
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Todorov, T (2008). *La conquista de América*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Toulmin, S (2001). *Cosmópolis*. Barcelona: Península
- Toulmin, S (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península
- Traverso, E (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*. Buenos Aires: Prometeo.

Van Eemeren, F. y Grootendorst, R. (2002). *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragmatialéctica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Vattimo, G (2008). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona Buenos Aires, México: Paidós.

Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (2010) *Adiós a la verdad*. España, Gedisa.

Vattimo, G. (2010). *Introduzione a Heidegger*. Bari, Roma: Edizioni Laterza

Vattimo, G. (2020). *Alrededores del ser*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Vernant, J. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.

Von Wright, G. (1987). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial

Weber, M. (1987). *La ciudad*. Madrid: La Piqueta.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2005). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Colofón

Weber, M. (2012). *El político y el científico*. Buenos Aires: Agebe

Weininger, O. (1985). *Sexo y carácter*. Barcelona: Ediciones Península.

Whitehead, A. (1949). *La ciencia y el mundo moderno*. Buenos Aires: Losada

Williams, R (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Williams, R. (1980). Ideas of Nature. In *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso

Wojtyla, K (1992). *Discurso de Su Santidad Juan Pablo II a los miembros de la Pontificia Academia para la Ciencia*. En www.vatican.va

Wojtyla, K. (1988). *Carta apostólica de Su Santidad Juan Pablo II sobre la dignidad y vocación de la mujer con motivo del año mariano internacional*. En www.vatican.va

Zaffaroni, E. (2012). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo-Colihue.

Zagrebelsky, G. (2010). *Contra la ética de la verdad*. Madrid: Trotta.

Zagrebelsky, G. (2012). *La virtud de la duda. Una conversación sobre ética y derecho con Geminello Preterossi*. Madrid: Trotta