



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO CONTEMPORÁNEO: UNA PROPUESTA DESDE LA PERSPECTIVA ARENDTIANA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MONTSERRAT ESPINOSA DE LOS MONTEROS GONZÁLEZ

TUTORA:
DRA. JULIETA LIZAOLA MONTERRUBIO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, Mex., NOVIEMBRE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Si es aniquilado un pueblo o un estado o incluso un determinado grupo de gente, que – por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más – presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un estado o mucha gente, sino una parte del mundo – un aspecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo.

(H. Arendt, *¿Qué es la política?*)

AGRADECIMIENTOS

A Julieta Lizaola, Mayte Muñoz y Daniel Gamper, por sus orientaciones, enseñanzas, acompañamiento y amistad, cada uno me ha mostrado el rostro amable de la academia.

A los y las compañeras de filosofía de la religión, del seminario de tesis y a los y las arendtianas, al cobijo de nuestras discusiones fue tomando forma esta investigación.

A Elisabetta Di Castro, Greta Rivara, Zenia Yébenes y Miguel Vatter, quienes, sin conocerme, generosamente me han leído y compartido alguna luz para iluminar mis intuiciones.

A la UNAM, al CONACyT y a la UAB, por brindarme las condiciones materiales que hicieron posible este periodo de formación y la tesis con la que concluye.

A Marcela, por quien tengo un techo sobre mi cabeza y un lugar donde puedo tranquilamente, como dice Arendt, escindirme para llevar a cabo el diálogo del dos-en-uno que es el pensamiento.

A Paula, quien desde el principio me ha mostrado puntos ciegos de mis afirmaciones y creencias.

A todos aquellos que son familia por ser, como dice también Arendt, «albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño».

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO CONTEMPORÁNEO	
Introducción.....	5
1. 1 Un abordaje de la religión desde la filosofía política.....	6
1.1.1 Consideraciones teóricas	6
1.1.2 Contexto histórico.....	9
1.1.3 Algunos rasgos de lo religioso contemporáneo	12
1.2 Espacio público	17
1.2.1 Sentidos de lo público.....	17
1.2.2 Modelos de espacio público	20
1.3 La religión en los modelos procedimentales de espacio público	22
1.3.1 Propuesta rawlsiana	23
1.3.2 Propuesta habermasiana.....	25
Conclusiones.....	27
II. HANNAH ARENDT Y EL CRISTIANISMO	
Introducción.....	31
2.1 El cristianismo	32
2.1.1 El carácter antipolítico del cristianismo	33
2.1.2 La doctrina sobre el infierno: una excepción a la regla	44
2.2 La secularización	46
2.2.1 Algunos elementos constitutivos de la alianza trono-altar	47
2.2.2 Hallar y construir una nueva autoridad	50
Conclusiones.....	54
III. RELIGIÓN EN UN MODELO ARENDTIANO DE ESPACIO PÚBLICO	
Introducción.....	57
3.1 El carácter antirreligioso de la política arendtiana.....	58
3.1.1 La noción arendtiana de política y el cristianismo	60
3.1.2 Prejuicios contra la religión.....	63
3.2 Espacio público: apariencia, pluralidad y natalidad	68
3.3 Religión en el espacio público entendido como espacio de aparición ..	73

RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO CONTEMPORÁNEO

3.3.1 Constitutivo identitario y marco moral.....	74
3.3.2 Religión, apariencia y transparencia.....	76
3.4 Religión en el espacio público como mundo común	78
3.4.1 Una más de las perspectivas del mundo.....	78
3.4.2 El papel de la normatividad.....	81
Conclusiones.....	84
CONCLUSIONES.....	87
BIBLIOGRAFÍA.....	91

En los últimos veinte años el interés por la religión en el espacio público ha alcanzado niveles considerables, lo mismo en ámbitos académicos que en la opinión pública. En varios países europeos esto es debido a la creciente presencia de musulmanes cuya religiosidad tiene manifestaciones externas que chocan con la uniformidad que hasta hace unas décadas existía en las poblaciones europeas a las que llegan. Estados Unidos, que fue fundado sobre la base de un pluralismo cristiano, ha desarrollado un interés y rechazo exacerbado hacia el Islam luego de los atentados del 11-S atribuidos a grupos fundamentalistas de esta religión. En América Latina se están estudiando las relaciones entre el paulatino giro hacia gobiernos de extrema derecha y la creciente influencia de grupos evangélicos en la política. Aquí, en México, la presencia de actores políticos estrechamente vinculados con grupos religiosos o grupos de inspiración religiosa que se manifiestan activa y ostentosamente contra políticas públicas y acuerdos legislativos que consideran ofensivos para sus creencias ha reavivado el debate acerca de las relaciones entre lo político y lo religioso. Para terminar este elenco de fenómenos y acontecimientos, basta apuntar que en todo el mundo se llevan a cabo atentados contra mezquitas, iglesias, sinagogas, que dejan a su paso no sólo cientos de muertos sino la evidencia de que la violencia empuñada en nombre o en contra de la religión sigue vigente en pleno siglo XXI, lo que urge a quienes teorizamos respecto a temas político-religiosos a prestar mayor atención a estas relaciones.¹

El panorama mundial se presenta cada vez más complejo y pensar estos temas en términos de relaciones Estado-Iglesia(s) parece insuficiente pues estos problemas la mayoría de las veces exceden el ámbito legislativo; de hecho, cruzan diversos ámbitos de manera simultánea: los derechos humanos, lo individual, lo colectivo, las leyes, las subjetividades, lo cultural, lo ético, lo epistemológico... todo forma una amalgama que aunque quienes lo abordamos teóricamente intentamos simplificar en la dicotomía más general de lo público y lo privado, lo cierto es que en el fondo la realidad nos supera por completo y las fronteras entre ambos espacios no son nada claras. Sin embargo, esta imposición de la realidad no es motivo suficiente para renunciar al intento de pensarla, de tratar de entenderla, sabiendo que simultáneamente podría ser de otras maneras y que lo que alcanzamos a ver del fenómeno es sólo una de las múltiples perspectivas que lo conforman. Si el desarrollo que en las siguientes páginas se lleva a cabo contribuye a mostrar con fidelidad un aspecto de la relación existente entre religión y espacio público, haciendo visibles elementos de esa relación que quizá se han pasado por alto demasiado pronto, se puede considerar alcanzado uno de los objetivos del quehacer filosófico

¹ Al momento de escribir estas líneas, en las últimas seis semanas se han registrado ataques a tres iglesias, dos mezquitas y una sinagoga: <https://cnnespanol.cnn.com/2019/04/28/ataques-iglesias-mezquitas-sinagogas-mundo/>

y de la política misma entendida en términos arendtianos al poner frente a los otros una realidad que requiere el juicio de los diversos.

El estudio de la teoría de Arendt para pensar este fenómeno tiene que ver con el hecho de que al acercamos a este tema (religión y espacio público), encontramos que John Rawls y Jürgen Habermas son los dos grandes referentes y, aunque desde distintos puntos de partida, ambos propusieron criterios procedimentales normativos para ese espacio, sus propuestas se centraron, sobre todo, en fijar las condiciones para lograr que la deliberación democrática se dirigiera según los límites de la racionalidad. El establecimiento de estos modelos supone, como no podría ser de otra manera, una serie de entendimientos previos, haber definido —o cuando menos tener una postura— acerca de los elementos que ahí se ponen en juego y una determinada concepción de política. Como es bien sabido, la perspectiva arendtiana se aleja de la comprensión de los procesos institucionales (en el caso de los autores mencionados, de los procesos legislativos) como lo propiamente político. La política «[n]o implica ni un saber especializado, ni una vocación específica, ni una visión cualificada. Es de todos y por ello emerge plenamente allí donde la gente se reúne para actuar en común».² Si esto es así, vale la pena explorar nociones diversas sobre lo que la política deba ser y sobre lo que en el espacio público está en juego.

En el caso de Arendt, como veremos, no interesan tanto las condiciones de posibilidad de los consensos, como la aparición misma de los fenómenos. Lo que en estas páginas se busca es llevar a cabo ese ejercicio de la mano de Hannah Arendt partiendo del entendido de que su concepción de política difiere en varios aspectos de aquellas que dominan los debates y, por tanto, en el caso del espacio público, puede introducir una nueva perspectiva a los viejos problemas que en él se plantean.

La hipótesis detrás de este trabajo de investigación es, pues, que desde la categoría de espacio público desarrollada por Arendt se puede pensar el sentido de la religión desde una aproximación no procedimental, que es la que domina los debates al respecto en la filosofía política actual. Esta alternativa permitiría, por un lado, seguir profundizando en la problematización arendtiana de *espacio público* al extender los límites de sus implicaciones y, por el otro, pensar en la religión en sentido amplio, más allá de sus formas institucionales pues limitarla a estas formas no permite contemplar la complejidad del panorama religioso contemporáneo.

Este trabajo no pretende hacer decir a Arendt cosas que no dijo o ubicarla en una posición contraria a la que manifestó, su objetivo principal es mostrar las potencialidades que podría tener el modelo agonista o estético de espacio público para responder a la pregunta por el papel de la religión en dicho espacio; no a la pregunta qué hacemos con ella —pregunta ineludible y que pretendemos respon-

² N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, IIF-UNAM, México 2005, 275-276.

der en posteriores investigaciones — sino qué está haciendo allí, es manifestación de qué.

Entre las preguntas que guían esta investigación aparecen como imprescindibles las siguientes: ¿cuál es el estado de la cuestión respecto a la religión en el espacio público? ¿qué pensaba Arendt respecto a la religión y su relación con la política? ¿a qué se deben sus constantes críticas a la religión? ¿cuál puede ser el sentido de la religión en el espacio público si nos ubicamos en una perspectiva arendtiana?

Para responder estas preguntas y poner a prueba la hipótesis habrá que plantear tres objetivos, cada uno de los cuales será desarrollado en un capítulo correspondiente:

1. Mostrar en qué consisten las respuestas dadas desde los *modelos procedimentales* del espacio público para descubrir sus limitaciones respecto al modelo que aquí se propone.
2. Recuperar lo dicho por Arendt acerca de la religión para conocer su postura respecto a las relaciones político-religiosas o religión-espacio público, si es que la tiene.
3. Analizar dicha postura para determinar si es posible o no pensar el problema de la religión en el *espacio público* desde categorías arendtianas y, en caso afirmativo, qué tipo de relaciones podemos observar.

El primer capítulo recogerá las interpretaciones más relevantes respecto a las relaciones entre religión y espacio público contemporáneo. Se contextualizarán las problematizaciones y se pondrá especial atención en indicar y analizar los cambios de contexto que provocaron modificaciones no sólo al interior de la propia religión sino del sujeto religioso. Cabe señalar que son precisamente estos cambios los que han llevado a Rawls y Habermas a abordar el tema de la religión en el *espacio público*; planteamientos que expondremos en el tercer apartado de este capítulo.

En el segundo capítulo se mostrarán las críticas y objeciones que Hannah Arendt hizo al cristianismo a través del análisis que realizó sobre dos experiencias fundamentales: el desarrollo del cristianismo y el proceso de secularización. La decisión de ahondar en el cristianismo dejando fuera del análisis a otras religiones se justifica por el propio protagonismo de esta religión en una serie de obras escritas por Arendt durante la década de los cincuenta a las cuales recurrimos para llevar a cabo la reconstrucción de su pensamiento respecto al tema. A través de esta reconstrucción, recuperaremos, por contraste, elementos fundamentales de la noción de política arendtiana: la centralidad de la apariencia, la pluralidad, la libertad, pero, sobre todo, su carácter reiteradamente mundano, artificial.

Pasaremos entonces a preguntarnos cómo es que una realidad mundana y artificial como es la política puede entrar en relación con la religión que parece ser su opuesto. Comenzaremos analizando las razones por las que Arendt consideraba al

cristianismo pernicioso para la política y a cuestionar la vigencia o pertinencia de estas críticas. Posteriormente, reconstruiremos la noción arendtiana de *espacio público* y realizaremos el ejercicio de pensar la religión en éste como espacio de aparición y como mundo común.

I. RELIGIÓN

EN EL ESPACIO PÚBLICO CONTEMPORÁNEO

5

No hay, ni es necesario que haya, guerra entre la religión y la democracia. A este respecto, el liberalismo político es radicalmente diferente del liberalismo de la Ilustración, que históricamente atacó a la cristiandad tradicional.

(J. Rawls, *Una revisión de la idea de razón pública*)

... resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes.

(J. Habermas, *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?*)

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es presentar el estado de la cuestión del problema que nos ocupa, es decir, la religión en los modelos contemporáneos de *espacio público*. Para ello plantaremos el panorama general en el que surgen las diferentes propuestas y en qué consisten los diferentes modelos. Esto con el fin de mostrar que las aproximaciones que hasta ahora se han hecho desde la teoría política contemporánea, se limitan a una noción muy específica de *espacio público*, aquella que se pregunta por «las condiciones de posibilidad de un consenso argumentativamente alcanzable»³ y que se centra, por tanto, en procedimientos y presupuestos argumentativos. En el contexto más amplio de esta investigación, la relevancia de desarrollar esto radica en que será posible observar que, si bien la religión sólo ha sido abordada desde los *modelos procedimentales* de espacio público que se atribuyen a Jürgen Habermas y a John Rawls no son los únicos modelos posibles. Se ha propuesto al menos uno más: el llamado *agonista* o *estético* cuya representante es Hannah Arendt y cuyas potencialidades para responder la pregunta por el papel de la religión en el *espacio público* no han sido exploradas.

El abordaje que haremos aquí de la religión o lo religioso será, valga advertirlo desde ahora, desde perspectivas muy concretas que corresponden a las que los propios representantes de los *modelos procedimentales* de espacio público han supuesto para sus dilucidaciones, tomando en cuenta que ninguno de estos modelos tiene intención de llevar a cabo una teoría general de la religión o de entenderla más allá de las relaciones que observan entre ésta y la política. Al hablar de religión, entonces, retomaremos únicamente algunos elementos que entran en juego cuando se le

³ N. RABOTNIKOF, «Heurística y espacio público», en A. VELASCO, *El concepto de heurística en las ciencias y humanidades*, Siglo XXI, México 2000, 171.

considera en relación con estos modelos de espacio público. Realizar una crítica a las nociones de religión de las que respectivamente parten Habermas y Rawls no es objetivo de este trabajo, será únicamente respecto a la arendtiana que mostraremos algunos de los problemas que se derivan de la perspectiva desde la cual observa la religión y aún entonces, recuperaremos solamente unos cuantos de los elementos que considero se han dejado fuera.⁴

Comenzaremos planteando una serie de consideraciones de carácter teórico respecto a la religión: aludiremos brevemente a su carácter polisémico, a la dificultad de su definición y hablaremos del tipo de abordaje que llevan a cabo los autores que veremos en este capítulo (1.1.1). A continuación mencionaremos algunos fenómenos que forman parte de los antecedentes próximos y remotos del problema que aquí nos ocupa (1.1.2). Para concluir este primer apartado, observaremos una serie de cambios tanto en el modo de relacionarse distintas religiones, como en los modos de experimentar lo religioso (1.1.3), lo cual hace pertinente el replanteamiento de las relaciones político-religiosas por parte de los autores que abordaremos pues en este nuevo panorama hacen su aparición elementos como la pluralidad y la libertad que constituyen valores centrales de las sociedades democráticas en las que sitúan sus propuestas.

En las líneas dedicadas a la categoría de *espacio público*, retomamos la caracterización de los diferentes modelos que, a grandes rasgos, se dividen entre *procedimentales* y *agonal* (1.2.2); aunque para ello, primero hablaremos de los tres sentidos en los que puede ser entendido el adjetivo “público” (1.2.1) a fin de observar cómo los distintos modelos tienen un distinto entendimiento de esta categoría y por tanto son también distintos los problemas que les preocupan.

Finalmente, abonaremos a esta caracterización a través de las reflexiones que los autores han hecho sobre el papel de las religiones desde las concepciones de espacio público planteadas (1.2.3); nos centraremos en los modelos de espacio público procedimentales porque respecto al espacio público agonal no existe propuesta conocida y llevar a cabo este ejercicio es, precisamente, uno de los objetivos de este trabajo.

1.1 UN ABORDAJE DE LA RELIGIÓN DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

1.1.1 CONSIDERACIONES TEÓRICAS

El carácter polisémico de la palabra religión da cuenta de la complejidad y riqueza que esconde este ámbito de realidad, sin embargo, dado que el conocimiento humano es siempre «un conocimiento histórico, finito y enmarcado en una cultura determinada, necesita *definirse* y *situarse* en unas coordenadas concretas que le per-

⁴ Esto se llevará a cabo en el capítulo tercero.

mitan tomar parcialmente la realidad desde una perspectiva determinada».⁵ Por ello, propone el antropólogo de la religión Lluís Duch, cuando hablamos de religión es necesario indicar a cada momento qué *perspectiva* se adopta al describirla e interpretarla, sabiendo que es imposible establecer *una única* perspectiva omnicomprendensiva y definitiva.⁶ La perspectiva, entonces, puede variar entre autores y corrientes dependiendo del contexto en el que nos situemos.

Hablamos aquí de diferentes perspectivas y retomamos a Duch pues afirmamos con él que la definición de la religión es una tarea no solamente ardua, sino imposible, pues además de los elementos “constatables” que podrían configurar una posible definición, la religión posee contenidos únicamente comunicables a través de experiencias, símbolos, narraciones, etc.⁷

Entre quienes se aventuran a definir la religión es posible encontrar formulaciones de tipo sustancial, aquellas que nos hablan acerca de la esencia del fenómeno, de las características determinadas que lo distinguen de otros fenómenos; y formulaciones de carácter funcional que analizan el papel que juega la religión en los sujetos y las sociedades. Es común que las definiciones de religión mantengan mezcla de ambas.

El estudio filosófico de la religión supone la consideración de una amplia gama de conceptos que se le relacionan y que dan cuenta de su complejidad, así como la condición de mantener una relación estrecha con otras áreas del saber que también la estudian como la sociología, la antropología o la psicología. Los autores que en los últimos años se han preguntado por las relaciones entre lo político y lo religioso desde la filosofía política, y que con bastante frecuencia resultan el paradigma desde el cual suelen pensarse estos problemas (no referimos a Habermas y Rawls), pocas veces abordan la religión con la misma profundidad que dedican a la política, de tal manera que reducen el término al mínimo, a fin de poder vérselas con una cuestión tan intrincada. No proponen una definición de religión como tal ni hacen expresa aquella de la que parten, simplemente avanzan recogiendo los elementos de la religión que son provechosos para sus análisis.

En su teoría general Habermas, por ejemplo, la considera como un tipo de interpretación del mundo que ha sido superada en gran medida. Sostiene una perspectiva evolutiva en la que el potencial semántico de las religiones bien podría ser sustituido por su ética discursiva. Décadas más tarde, cuando se integra a las discusiones sobre las relaciones entre la religión y el *espacio público*, aclara que las tradiciones religiosas no operan al margen de la razón pero que ésta no es pública, depende siempre de «creencias existenciales arraigadas en la dimensión social de

⁵ LI. DUCH, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona 2001, 83.

⁶ Cf. LI. DUCH, *Religión y política*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, 37-38.

⁷ Cf. LI. DUCH, *Antropología de la religión*, 86-87.

pertenencia, socialización y prácticas prescritas»⁸. Así mismo, pone el énfasis en el carácter funcional de la religión, sobre todo en el ámbito sociológico y político durante la historia premoderna, pero también de consuelo y salvación después de la diferenciación de esferas, por lo que no es posible localizar en él un interés por definir qué es una religión más allá de las funciones que cumple y ha cumplido en la historia.

Rawls, por su parte, centra su atención en las doctrinas comprensivas acerca de lo que supone “el más alto bien” para el ser humano, para la sociedad, para el mundo. Estas doctrinas pueden ser de índoles religiosas, filosóficas o morales, su interés no es determinar la veracidad de los juicios de valor que emiten o sostienen sino preguntarse cómo es posible la estabilidad y aceptación de un régimen constitucional en una sociedad cuyos miembros sostienen una pluralidad de ideas de bien razonables pero incompatibles entre sí pues ninguna cuenta con el consenso general. Su preocupación es pues política, el objetivo de su liberalismo político es «elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático, concepción que la pluralidad de doctrinas razonables –que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre– pudiera aceptar y suscribir».⁹

Finalmente, en Arendt observaremos que aunque el tema de la religión fue abordado únicamente de forma tangencial, sus alusiones al cristianismo eran frecuentes, recurrió a distintos elementos del cristianismo para poner a prueba su propio concepto de política y en este ejercicio de contraste encontró que la experiencia cristiana durante los siglos de su hegemonía en Occidente fue, en distintos sentidos, perjudicial para la política.

Además de este uso de la religión para pensar más bien la política, no podemos dejar de lado que, cuando en el contexto de la historia del pensamiento occidental se habla de relaciones entre política y religión, muchas veces se hace referencia a un tipo muy específico y concreto de política que se relaciona con un tipo también específico y concreto de religiones institucionalizadas, generalmente, de Iglesias cristianas; por ello no es extraño que la secularización pensada desde la política suela relacionarla con las distintas configuraciones de laicidad de los Estados, tema (el de la laicidad) que queda fuera de las expectativas de esta investigación.

Lo que interesa a continuación es contextualizar la problemática rescatando tanto los antecedentes remotos como los próximos que han dado paso a un cambio en el entendimiento y experiencia de la religión pues éstos han llevado a los autores que aquí analizaremos a preguntarse por el papel de la religión en el espacio público contemporáneo.

⁸ E. MENDIETA – J. VANANTWERPEN (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011, 63.

⁹ J. RAWLS, *Liberalismo Político*, FCE, México 2015, 13.

1.1.2 CONTEXTO HISTÓRICO

Los autores que en las últimas décadas han pensado el papel de la religión en el *espacio público* lo han hecho teniendo como dato incontrovertible una pluralidad de visiones del mundo y entendimientos de la religión que comparten un mismo espacio y, por tanto, requieren establecer unas reglas de convivencia. En el apartado 1.1.3 veremos algunos rasgos de lo religioso contemporáneo, pero antes observaremos algunos de los acontecimientos que son de importancia para contextualizar estos elementos.

En lo que suele considerarse los inicios de la modernidad, las sociedades europeo-occidentales cristianas pasaron por una serie de cambios que dieron fin a la visión medieval del mundo que, por estar referido a una realidad supramundana, requería en todos sus ámbitos estructuras de mediación entre uno y otra. Las causas que provocaron este proceso son al menos tres: la Reforma protestante, la formación de los Estados modernos y la revolución científica. Gracias a los procesos que estos acontecimientos desencadenaron, las distintas esferas se apartaron de una lógica religiosa y comenzaron a seguir sus propias “lógicas internas autónomas” (Weber).¹⁰

La Reforma protestante produjo una importante fisura en la unidad religiosa medieval abriendo la puerta al pluralismo religioso. El énfasis en la individualidad y la autonomía de los seres humanos (sin necesidad de mediación para la interpretación de las Escrituras, por ejemplo), debilitó la injerencia eclesial en distintas esferas; la influencia protestante fue no sólo religiosa: «también sirvió para legitimar el surgimiento del hombre burgués y de las nuevas clases empresariales, el surgimiento del Estado soberano moderno contra la monarquía cristiana universal, y el triunfo de la nueva ciencia contra la Escolástica católica».¹¹

Los inicios del Estado moderno, por su parte, estuvieron marcados por las pretensiones absolutistas de los monarcas que no admitieron subordinarse a ningún otro poder, la alianza trono-altar no fue disuelta pero requirió de la creación de Iglesias nacionales para desmarcarse de la injerencia papal. Los enfrentamientos religiosos que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII finalizaron con una defensa todavía débil pero decisiva de la tolerancia religiosa.

Finalmente, el desarrollo de la ciencia moderna supuso un nuevo método de acceso y verificación de la verdad totalmente autónomo, al margen de la enseñanza, legitimación o aprobación religiosa. Las dinámicas que se establecieron entre estos factores en los diferentes tiempos y lugares provocaron distintos resultados respecto al proceso histórico llamado secularización. Según José V. Casanova, este

¹⁰ En adelante recuperamos lo desarrollado en J. V. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, Anthropos Editorial, Barcelona 2012.

¹¹ J. V. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 24.

proceso histórico fue conceptualizado en una teoría que sostiene una tesis central y dos sub-tesis que son consecuencias de la primera:

El núcleo y la tesis central de la teoría de la secularización vienen dados por la conceptualización de un proceso histórico de modernización social como un proceso de diferenciación funcional y emancipación de las esferas seculares –en primer lugar, el Estado, la economía y la ciencia– de la religión, así como la diferenciación, concomitantemente especializada, de la religión dentro de su propia, nuevamente creada, esfera religiosa.¹²

Las dos tesis secundarias, continúa Casanova, serían la privatización de la religión y su declive. La sub-tesis de la privatización de la religión responde también a circunstancias históricas, se trata de una configuración que fue dándose principalmente en el cristianismo con la Reforma protestante. En algunos momentos y lugares se trató de una imposición desde fuera, es decir, desde el Estado; sin embargo, independientemente de esta circunstancia, las propias tesis protestantes contenían en sí la preeminencia de una religiosidad íntima, por encima de sus manifestaciones exteriores.

Casanova señala que la sub-tesis del declive de la religión es la que más ha sido puesta en duda por suponer que lo que estaba sucediendo en Europa era una tendencia universal. Aquí también tuvo que ver la relación que tenían los diversos Estados con las diversas Iglesias. En Europa, la alianza trono-altar que por siglos se había mantenido con la Iglesia católica latina se vio seriamente amenazada cuando comenzó la diferenciación funcional moderna. La resistencia que puso la Iglesia a la emancipación de las esferas cognitivo-científica, político-práctica y estético-expresiva, se convirtió en un obstáculo para la consecución de los ideales ilustrados que dirigían el desarrollo de la modernidad.

La tesis de la secularización descansaba en una serie de consideraciones que parecían mostrar que existe un vínculo necesario entre «la modernización de la sociedad y la secularización de la conciencia».¹³ Estas consideraciones, según Habermas, serían:

Primero, el progreso de la ciencia y la tecnología promueve un entendimiento antropocéntrico del mundo “desencantado” puesto que la totalidad de estados de cosas y eventos empíricos puede ser explicada causalmente; dicho humanismo, por su parte, no puede reconciliarse fácilmente con visiones del mundo teocéntricas y cosmocéntricas. Segundo, como consecuencia de la diferenciación funcional de los subsistemas sociales, las iglesias y otras organizaciones religiosas perdieron el control sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedaron restringidas a su función propiamente dicha de administrar los medios de salvación. El ejercicio de la religión se convirtió en asunto privado y en general perdió influencia y relevancia

¹² J. V. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 23.

¹³ J. HABERMAS, «El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?», *Dianoia. Revista de filosofía* LIII /60 (2008) 4.

pública. Finalmente, el paso de las sociedades agrarias a las sociedades postindustriales condujo a niveles más altos de bienestar y seguridad social, y con la disminución del riesgo y la creciente seguridad existencial se atenuó también la necesidad, profundamente arraigada, de una práctica que prometía manejar las contingencias incontrolables acudiendo a la fe en un poder "superior" o cósmico. De hecho, se debilitaron los vínculos religiosos de los ciudadanos de las sociedades más ricas de Europa, Canadá, Australia o Nueva Zelanda, primero de manera gradual, y desde el final de la segunda guerra mundial de manera más dramática.¹⁴

A finales del siglo pasado, la teoría de la secularización empezó a ser duramente criticada como un ideal fallido frente a la evidencia de que estos presupuestos tenían una vigencia y aplicación bien limitada; Habermas, quien fuera uno de sus defensores desde la perspectiva marxista, giró gradualmente hacia el reconocimiento de un panorama post-secular en el que las religiones resurgen del encierro en que la secularización había intentado confinarlas. La mayor crítica, como señalábamos líneas más arriba, consiste en apuntar que aquellos cambios que estaban teniendo lugar en Europa y fueron tomados como la regla global, constituían más bien la excepción. Por ejemplo, Estados Unidos, que encabeza a los países en el proceso de modernización, no ha visto menguada la fuerza de las religiones en los diferentes ámbitos de la vida de sus ciudadanos, ni su presencia en la vida pública del país.

Quienes cuestionan como cierto el debilitamiento de las religiones y su paulatina privatización ponen a la mesa tres fenómenos para mostrar que esto difícilmente ha sucedido. En primer lugar, *la expansión misionera* que han patrocinado prácticamente todas las religiones más representativas a nivel mundial, entre las que destacan el Islam que ha conquistado para sí grandes regiones de Europa, Asia y África, y las iglesias evangélicas que han hecho lo propio en Latinoamérica. Segundo, los *movimientos fundamentalistas* religiosos que tienden hacia la radicalización y cuyo crecimiento y fuerza son cada vez más notorios. Por último *la instrumentalización política del potencial para la violencia de las tres grandes religiones del mundo* que ha mostrado ser capaz de adueñarse de casi cualquier conflicto de origen profano para presentarlo en clave religiosa, calentando así los ánimos de los creyentes cuyos sentimientos religiosos consideran violentados. Estos fenómenos, además, se nos presentan como íntimamente mezclados, por lo que es difícil definir sus límites.¹⁵

Más allá de las teorías de secularización o post-secularización lo que aquí interesa abordar son los fenómenos que podemos observar como algunos rasgos de lo religioso contemporáneo, tanto a nivel de las instituciones y sus interacciones, como a nivel de los sujetos en la forma de entender su relación con la religión.

¹⁴ J. HABERMAS, «El resurgimiento de la religión...», 4.

¹⁵ Cfr. J. HABERMAS, «El resurgimiento de la religión...», 5-6.

1.1.3 ALGUNOS RASGOS DE LO RELIGIOSO CONTEMPORÁNEO

a) Hegemonía *vs* pluralismo

Como se ha anotado líneas atrás, el fenómeno central de la secularización como proceso histórico tiene que ver con la diferenciación entre las esferas seculares y la religiosa. Sin embargo, su carácter marcadamente occidental nos sitúa en el marco de los conflictos entre dos instituciones concretas: el Estado nación moderno y la Iglesia católica principalmente. Si bien el poder secular y el religioso habían estado en relación por siglos (aunque de maneras no exentas de conflicto), la modernidad puso de manifiesto que esto ya no era posible y que el poder que detentaba la fuerza religiosa hegemónica suponía una amenaza para la imperiosa autonomía del Estado. Aunque la Iglesia católica ya no tenía una presencia relevante en varios países del norte de Europa y Estados Unidos, el resto de América y Europa seguía estando bajo su influencia. Mientras en el norte proliferaban las Iglesias nacionales, la Iglesia católica se mantenía a pesar de la formación y delimitación territorial del resto de Estados modernos, la presencia de una institución de injerencia supraterritorial parecía el último reducto de una época pasada.

Desde el Estado nación se trabajó en la regulación de dichas relaciones, a veces de manera muy violenta (aunque la fuerza aplicada casi siempre fue proporcional a la resistencia que opuso la Iglesia a limitar sus ámbitos de influencia), otras mediante acuerdos, lo que dio origen a las distintas formas de relación Iglesia-Estado. Independientemente de las formas que estas relaciones adopten, la simple regulación (en la mayoría de los casos limitante) provocó un debilitamiento importante del catolicismo romano en estos países. Aunado a ello, la Reforma protestante había traído consigo una proliferación de Iglesias que no estaban ya bajo la autoridad papal, el poder religioso hasta ese momento hegemónico pasó por una serie de modificaciones, como señala Casanova:

Con la disolución de la cristiandad medieval, la antigua comunidad sagrada transnacional integrada por el latín como lengua sagrada se transformó en Iglesias fragmentadas, plurales y territoriales. Las nuevas Iglesias estatales funcionaron como comunidades de culto del Estado absolutista y como comunidades religiosas nacionales integradas por las lenguas vernáculas nacionales emergentes que gradualmente se transformaron por la imprenta en lenguas literarias. El proceso de nacionalización de las Iglesias estatales, ejemplificado por la anglicanización de la Iglesia de Inglaterra, fue más pronunciado en los países protestantes, pero también se generalizó en países católicos y ortodoxos, como lo demuestra la galicanización de la Iglesia católica francesa y la rusificación de la Iglesia ortodoxa rusa bajo el reinado de Pedro I el Grande.¹⁶

De tal manera que a la fecha, del 31.5% de la población mundial que representan los cristianos, 17.5% corresponde a los miembros de la Iglesia católica romana,

¹⁶ J. V. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 419.

mientras que la otra mitad, aproximadamente, está conformada por Iglesias cristianas no católicas.¹⁷ Ahora bien, no sólo la Iglesia como institución se vio afectada con respecto a las fracturas internas, territorializaciones y enfrentamientos con otras Iglesias cristianas, el cristianismo en general se encuentra con un nuevo panorama mundial que a través del fenómeno llamado globalización ha permitido que religiones que antes tenían presencia exclusiva en el Oriente, se extiendan por el Occidente a través de constantes e importantes flujos migratorios que no han cesado en las últimas décadas. La presencia del Islam, por ejemplo, ocupa ahora el 23% de la población mundial pero se calcula que para el 2050 igualará sus números con el cristianismo. Es verdad que en uno y otro caso representan mayorías en los diversos países en los que se encuentran pero en aquellos en los que son minoría (los cristianos en el medio oriente o los musulmanes en Europa, por ejemplo), la tendencia es de aumento.¹⁸

Hasta ahora nos hemos ocupado únicamente de las religiones históricas o tradicionales, lo cierto es que desde hace algunas décadas se pueden observar otras formas de espiritualidades no institucionalizadas o con límites más porosos por lo que su definición como “religiones” es complicada; por ello, independientemente de la pluralidad y multiplicidad de manifestaciones, los estudiosos han vuelto la mirada al sujeto de la religión cuya subjetividad ha sido moldeada por los procesos que se han venido describiendo.

b) Religiones *vs* espiritualidades¹⁹

Si en el inciso anterior abordábamos los conflictos al interior del cristianismo y de éste frente a otras religiones, en este nos centraremos en aquellos que son internos a la propia religión pues no cabe duda que la Reforma luterana dio visibilidad al problema existente entre el carácter colectivo de la religión y la experiencia religiosa individual. Parte fundamental de la pertenencia a la Iglesia católica era (y es) asumir como tarea exclusiva de la jerarquía la interpretación de las Sagradas Escrituras pues, a sus ojos, una multiplicidad de interpretaciones es incompatible con la unidad de la Iglesia.²⁰ La razón por la que el miembro de la Iglesia debe acep-

¹⁷ Éste y todos los datos estadísticos proceden del PEW RESEARCH CENTER, «The Global Religious Landscape», (18.XII.2010), disponible en <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/> [consultado el 3.X.2018].

¹⁸ Para las tendencias de los próximos años, véase en cambio PEW RESEARCH CENTER, «The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050», (2.IV.2015), disponible en <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> [consultado el 3.X.2018].

¹⁹ Para el desarrollo de este inciso tomaremos como fuentes principales «La religión hoy», en Charles TAYLOR, *La Era secular*, t. II, Gedisa, Barcelona 2014-2015, 329-378; así como el libro ya citado de LI. DUCH, *La religión en el siglo XXI*.

²⁰ Taylor llama la atención sobre «la tradicional obsesión del cristianismo latino por fijar con una precisión y certeza absolutas, inalcanzables y, en última instancia, autodestructivas los fundamentos de la autoridad final, irrefutable e inequívoca, a sea bajo la forma de determinada decisión papal o me-

tar esta interpretación unívoca de las Escrituras tiene por base precisamente una interpretación unívoca de la autoridad apostólica que fue heredada a la jerarquía. Como mostraremos en el siguiente capítulo, el problema de la autoridad y su fuente está a la base de los conflictos políticos de la modernidad, podríamos afirmar también que este mismo problema estuvo a la base de la escisión protestante, citando a Duch, «[t]al vez no sea equivocado afirmar que lo que caracteriza la modernidad europea no es tanto la secularización comprendida en un sentido de antirreligiosidad militante, como los variados intentos de emancipar lo religioso respecto de las religiones dogmática y eclesiásticamente configuradas»,²¹ es decir, de su relación con una determinada autoridad o, en palabras del mismo Duch, con articulaciones *histórico-culturales* específicas que dan origen a una determinada religión histórica.

Mientras que en los primeros siglos de nuestra era y durante la Edad Media, la religión se hallaba irremediabilmente ligada a la tradición y a la autoridad, durante la época moderna es posible observar la desarticulación de dichos elementos, de tal manera que no sólo el poder secular se libró de la sanción religiosa sino que para aquellos que, en palabras de Charles Taylor, *aún siguen sus impulsos espirituales*, es posible concebir una religión al margen de la tradición y la autoridad.

Para dicho autor, se emprende ahora una búsqueda personal relacionada con la pregunta acerca de la propia identidad, así como de «una especie de unidad y totalidad del yo, una reivindicación de un lugar para los sentimientos frente a la preeminencia unilateral de la razón, y una recuperación del cuerpo y sus placeres del inferior y a menudo culpabilizado espacio que se le ha concedido en la identidad disciplinada e instrumental». ²² Se trata de una búsqueda sin mediación de instituciones donde tiene prioridad la experiencia individual, la subjetividad y que, por tanto, rechaza a las religiones institucionalizadas que otrora se apropiaron de la búsqueda circunscribiéndola a límites determinados por ellas mismas. ²³ Si se ha repetido tantas veces la palabra “búsqueda” en este párrafo es porque constituye la mejor descripción de la actitud predominante de la nueva sensibilidad religiosa que ya no necesita establecerse o afincarse en la seguridad que otorga el dogma y la obediencia a la norma sino que se mantiene en estado de permanente exploración.

El sujeto colectivo que subyace al establecimiento de las religiones tradicionales se diluye en esta perspectiva individualista de tal manera que se hacen menos definidas las fronteras entre los distintos grupos religiosos teniendo como consecuencia:

dante una interpretación literal de la Biblia»: Ch. TAYLOR, *La era secular*, t. II, 340. Por esta fijación es que la Iglesia ha llegado a autoconcebirse bajo cuatro características irrenunciables e incuestionables: una, santa, católica y apostólica.

²¹ Ll. DUCH, *La religión en el siglo XXI*, 37.

²² Ch. TAYLOR, *La era secular*, t. II, 332.

²³ Cf. Ch. TAYLOR, *La era secular*, t. II, 333-334.

un aumento de quienes declaran ser ateos, agnósticos o no tener religión. Pero más allá de esto, el abanico de posibilidades intermedias se amplía enormemente: [...] un amplio espectro de personas expresan creencias religiosas que se apartan de la ortodoxia cristiana, [...] el aumento de religiones no cristianas, [...] la proliferación de modalidades de prácticas New Age, [...] de prácticas que vinculan espiritualidad y terapia [etc.].²⁴

Esto no significa, como veíamos en el sub-apartado anterior, que la aspiración religiosa haya perdido presencia, simplemente ha tomado cauces histórico-culturales diferentes más acordes con una sensibilidad más autónoma y de tendencias individualistas. Este carácter individualista tampoco implica la privatización absoluta de la práctica pues las personas siguen congregándose para llevar a cabo determinadas prácticas de beneficio personal como meditación, estudio, peregrinaje, etc., o de impacto social como proyectos de atención a sectores vulnerables de la población; la característica de estas asociaciones es que se organizan a través de relaciones horizontales no jerárquicas, no siguiendo más que un mandato interno de compromiso ético sin más garantías que el común acuerdo y más recursos que la acción común. La autonomía que estas personas detentan «no se expresa [necesariamente] como un desafío a Dios, al Absoluto o a lo divino, sino, propiamente, a las instituciones religiosas y a sus rígidas regulaciones de carácter dogmático, ritual y moral»,²⁵ como expresa Duch.

c) Vínculo tradicional-hereditario *vs* Adhesión libre

En continuidad con lo recién expuesto estamos en condiciones de afirmar que quizá la característica más relevante de estas nuevas formas de religión radique en el papel que juega la libertad individual tanto en la elección de una religión específica, como en la mezcla de varias; en el caso de una religión específica, por ejemplo, se elige libremente qué doctrinas creer y cuáles no, qué prácticas llevar a cabo, en qué ritos participar, etc., sin que esto mengüe la autoconcepción como miembro de una comunidad de fe. Que la libre elección pueda ser compatible con la religión es un fenómeno netamente moderno y muestra cómo «la religión es constitutiva de la modernidad», como apunta Marramao:

se quiera o no la modernidad occidental es impensable sin la religión. Por un lado, encontramos el mundo judeocristiano y, por el otro, la fractura que se determina dentro del cristianismo y que es la brecha constitutiva del mundo moderno: la Reforma. Esta periodización fue caracterizada filosóficamente de modo determinante por Hegel: sin la Reforma es impensable el proceso de formación de las categorías cardinales de la modernidad, en particular, la idea de autodeterminación individual y de la libertad como libre elección. El tema de la fe y la libertad de elección es una cuestión puramente

²⁴ Ch. TAYLOR, *La era secular*, t. II

²⁵ Ll. DUCH, *La religión en el siglo XXI*, 206.

moderna: lo que indica el carácter constitutivo de la relación entre la modernidad y religión.²⁶

Y es que, anterior a la modernidad, la pertenencia a una religión tenía que ver con lo dado, con la tradición o el vínculo heredado de padres a hijos; sin embargo, como bien señala Ll. Duch: «[e]n Europa, desde los albores de la modernidad, la tradición ha sido objeto de un encarnizado debate desde diferentes perspectivas religiosas, filosóficas, políticas, económicas, etc., que a menudo ha llegado hasta la confrontación armada. Se ha escrito que “la crítica de la tradición es una de las grandes tradiciones europeas” (C. Fr. von Weizsäcker)».²⁷ Esta crítica se extiende no sólo desde las esferas mencionadas sino hacia la propia configuración de la personalidad y de la cultura, como afirma Seyla Benhabib siguiendo a Habermas:

el desarrollo de identidades individuales depende cada vez más de las actitudes reflexivas y críticas de los individuos para entretener una historia vital coherente más allá del empeño convencional [...]. La autodefinición [...] cobra más y más autonomía respecto de las prácticas establecidas, y es más fluida [...]. Del mismo modo la apropiación de la tradición cultural se vuelve más dependiente de la hermenéutica creativa de los intérpretes contemporáneos. En el mundo moderno la tradición pierde su legitimidad de ser, una tradición simplemente válida porque es el modo de actuar en el pasado. Ahora, la legitimidad de la tradición se basa en apropiaciones imaginativas y creativas de la misma relativas a los problemas de significado del presente.²⁸

Por estas mismas razones, la reflexión contemporánea requiere mudar la atención del aspecto cognitivo de la religión, al aspecto afectivo, al ámbito de la experiencia, de la voluntad y, por tanto, al de la libertad. Esto será fundamental para que las dos propuestas de espacio público más relevantes en la filosofía política contemporánea (la rawlsiana y la habermasiana) se pregunten por el papel de la religión en el espacio público como expresión de las libertades de sus ciudadanos, aunque buscando establecer las condiciones bajo las cuales puede darse una presencia no impositiva, intrusiva o preferencial de la religión, que ponga en riesgo los logros alcanzados con la diferenciación funcional de las esferas.

Serán también éstas las razones hacen pertinente el replanteamiento de las relaciones entre lo político y lo religioso más allá de sus concreciones institucionales. Introduzcámonos ahora, poco a poco, en estos temas.

²⁶ G. MARRAMAO, «El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad», en D. GAMPER (ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, Trotta, Madrid 2014, 41.

²⁷ Ll. DUCH, *La religión en el siglo XXI*, 167.

²⁸ S. BENHABIB, «Modelos del espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas», en ID., *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona 2006, 105-138. Aquí 122.

1.2 ESPACIO PÚBLICO

El interés de la teoría política contemporánea por el espacio público ha crecido en las últimas décadas, propuestas de todo tipo llenan los estudios al respecto. Independientemente de sus similitudes o diferencias, lo que cabe señalar es la recuperación de este concepto en el debate filosófico actual que parece buscar –como siempre lo ha hecho– reducir la complejidad, en este caso política. Además, como Seyla Benhabib hace notar, como sea que los clasifiquemos, los modelos de espacio público se inscriben siempre en el campo de la teoría política normativa.

Las propuestas de espacio público están indefectiblemente unidas a los nombres de quienes las han propuesto y en la mayoría de los casos se han podido dirigir críticas y réplicas entre autores lo cual ha permitido replanteamientos de lo propuesto inicialmente, ello hace que se trate de un tema muy actual, para nada definitivo y en constante discusión.

Antes de entrar en el tema central de esta investigación, hablemos de los diversos modos en que puede entenderse lo público y las distintas propuestas de espacio público que, en último término, se relacionan con ellos.

1.2.1 SENTIDOS DE LO PÚBLICO

Una de las dificultades para definir el espacio público radica no tanto en la referencia topológica sino en el adjetivo “público” que puede entenderse en diversos sentidos que a menudo se articulan. A continuación proponemos recuperar estos sentidos de la mano de Nora Rabotnikof quien en su libro *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*²⁹ hace un recuento de tres sentidos en los que suele utilizarse el término público en la teoría política y llama la atención sobre las implicaciones que esto tiene en las distintas formas de entender lo político. A esto podemos añadir que, como previene Seyla Benhabib, se trata de una categoría política dicotómica pues en ella está siempre presente la distinción entre lo público y lo privado,³⁰ con la dificultad que trazar esa frontera conlleva y que –como menciona Rabotnikof siguiendo a Bobbio– aunque no son términos evaluativos sino descriptivos, sí se les utiliza, dependiendo del contexto, con una carga de valor específica.

De manera muy clara, la autora de *En busca de un lugar común* resume los tres sentidos de la siguiente manera:

En primer lugar, existe una prolongada tradición que lo asocia a lo común y lo general en contraposición a lo individual y lo particular. Hablamos así del *interés público* en

²⁹ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, IIF-UNAM, México 2005.

³⁰ Cf. S. BENHABIB, «Modelos del espacio público...», 128.

contraposición al *interés privado*, del *bien público* en contraposición a los *bienes privados*. En este primer sentido, ‘público’ alude a lo que es de interés o de utilidad común a todos los miembros de la comunidad política, a lo que atañe al colectivo y, en esta misma línea, a la autoridad que de allí emana. Es esta primera acepción en la que ‘público’ se vuelve progresivamente sinónimo de ‘político’.

El segundo sentido alude a lo público en contraposición a lo oculto; es decir, a lo público como lo no secreto, lo manifiesto y ostensible. Decimos así que tal cuestión ya es pública en el sentido de ‘conocida’, ‘sabida’. En este caso, dicha cuestión puede hacer referencia a la dimensión privada (no común ni general) de un individuo o grupo y, sin embargo, ser pública en el sentido de ‘manifiesta’. [...] lo privado, en este caso, hará referencia a lo que se oculta, se preserva o se sustrae a la mirada de la comunidad, a aquellos que no aparece ante los otros. El principio [kantiano] de publicidad recogerá básicamente esta segunda acepción.

Un tercer sentido, derivado de los dos anteriores, remite a la idea de lo abierto en contraposición a lo cerrado. En este caso se enfatiza la accesibilidad en contraposición a la clausura; hablamos así de ‘lugares públicos’, ‘paseos públicos’. Decimos que podría tratarse de un significado derivado en cuanto que hay un elemento de posesión o de disposición común que hace referencia al primer sentido; por otra parte, para que algo sea público en el sentido de abierto, debe ser también manifiesto, no oculto [...].³¹

Es difícil establecer límites rígidos a cada uno de los sentidos pues a menudo se confunden y refieren entre sí. La autora llama la atención sobre todo respecto al tercer sentido que al contraponer abierto/cerrado, se relaciona con la dicotomía inclusión/exclusión que en ocasiones es extrapolada hacia lo público/privado.

Las distintas articulaciones entre sentidos pueden ser observadas en un recorrido por las distintas épocas históricas. En la época clásica los tres sentidos se encontraban fuertemente relacionados: la distinción entre el ámbito doméstico y la vida de la *polis* o la *res pública* era clara, eran éstos espacios abiertos donde se atendían los asuntos comunes a la vista de todos. «Lo colectivo, lo manifiesto y lo abierto se aunarían en una imagen paradigmática de lo público que, desde entonces, no cesa de ejercer su influencia sobre la reflexión occidental»,³² como bien señala Rabotnikof y, como veremos en esta investigación, orientan la noción arendtiana de lo político.

Quienes participaban de la vida de la *polis* era un público muy restringido, limitado a aquellos que se consideraban iguales (hombres adultos griegos y libres), se trataba de una igualdad ante la ley (*isonomía*) que pasó de ser conocida y resguardada por los ancianos, a una ley escrita y pública. Un paso similar se llevó a cabo con ciertas divinidades que pasaron a ser parte de los cultos oficiales y se convirtieron también en públicos: «son dioses que ahora están bajo la mirada de los ciudadanos y que devuelven a la comunidad la capacidad de unir (ligar) que tiene la religión».³³

³¹ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 9-10.

³² N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 31.

³³ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 33.

Por su parte, los romanos consagrarán en su derecho las categorías público/privado distinguiendo aquello que es de utilidad común y aquello que refiere al individuo. En la *res pública* «[u]tilidad común, ley común y accesibilidad general se vinculan»,³⁴ a diferencia de la *res privata* que atiende asuntos que se consideran de carácter íntimo: el patrimonio, la familia, la casa. También esta caracterización ejerce su influencia en cómo concebimos lo público actualmente: «la asimilación del derecho público a la relación gobernantes-gobernados, y del privado a la relación entre iguales» así como «el tipo de reglas vinculantes que conforman una y otra esfera: la cada vez más preponderante forma de ley como norma obligatoria y las normas establecidas a través de acuerdos bilaterales, cuya fuerza reposa primordialmente (en el derecho natural) en el principio de reciprocidad».³⁵

Posteriormente, durante la Edad Media, las fronteras entre lo público y lo privado se desdibujan. Se distingue más bien entre lo común y lo particular, lo común es abierto al público mientras lo particular es apartado y resguardado (de aquí que solamos equiparar los intereses particulares con los privados), se remarca entonces el tercer sentido de lo público en la dicotomía inclusión/exclusión. Lo público y lo privado existen como categorías jurídicas pero lo que contempla cada uno difiere de la etapa precedente, se da por ejemplo una especie de “privatización de lo público” por parte del rey, restringiéndolo cada vez más al privilegio y lo patrimonial: «*Publicus* en la Roma antigua designa la cosa del pueblo, en la Galia franca, la cosa del Rey».³⁶

Es en la Modernidad cuando se produce la escisión definitiva entre la esfera pública y la privada que se defiende hasta nuestros días; se separa lo público de lo patrimonial, se evoluciona hacia la sociedad burguesa que se distingue claramente del Estado, es así que «[c]on la progresiva diferenciación de la sociedad civil y Estado, lo público fue adquiriendo una de sus connotaciones contemporáneas, en equivalencia con lo estatal».³⁷ Lo público así entendido no suscribe las acepciones de lo público como abierto ni como manifiesto, al contrario, la razón de Estado es compatible –e incluso requiere– lo cerrado y secreto.

Respecto al individuo, la privatización de la conciencia religiosa que había iniciado a raíz de la Reforma se consolida durante esta época; la propia noción de individuo cobra relevancia frente a la comunidad y el Estado. De manera gradual va entendiéndose el interés público como la suma de los intereses individuales. Esta comunidad general está conformada por diversos grupos con intereses particulares compartidos que los expresan públicamente, es aquí donde tiene lugar el concepto de “uso público de la razón” que retomarán los contemporáneos:

³⁴ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 33.

³⁵ Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, p. 18, citado por N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 34.

³⁶ DUBY, *Historia de la vida privada*, t. 3, p. 58, citado por N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 35.

³⁷ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 37.

En el vocabulario ilustrado, esta esfera de publicidad se identificará progresivamente con el ejercicio público del raciocinio. Y el raciocinio público será considerado la base de una integración normativa de la sociedad, a través de la neutralización de perspectivas particulares exclusivistas o de su reelaboración en función de lo general [...] Lo “común” se construye así a partir del interés global de los privados, en la determinación de lo que constituyen bienes y garantías públicas que, por tanto, deben ser objeto de normas generales.³⁸

Este ejercicio público de la razón, tal como lo formuló Kant, tendrá que ver entonces con la legitimidad de una norma que puede ser racionalmente aceptada por todos. La constitución recogerá estas normas generales legítimas y el público se sabrá en cierto modo co-legislador. Además de las normas, las constituciones recogerán los derechos fundamentales que consumarán la distinción público/privado poniendo como tarea de lo primero proteger lo segundo:

[...] Los derechos fundamentales incorporados constitucionalmente harán referencia tanto a la consideración de los hombres y de los ciudadanos, como a esta consagración de los espacio público y privado en el ámbito social: a las instituciones e instrumentos del público (prensa, asociación, opinión), a su expresión política (sufragio), a la autonomía de la esfera privada en lo que atañe a las dimensiones de la libertad individual (derechos y garantías individuales) y a las libertades económicas (contratos, herencia, propiedad, trabajo).³⁹

El derecho como puente entre moralidad y política será el presupuesto básico de los modelos de espacio público contemporáneo más relevantes y serán por ello llamados “normativos”. A continuación abordaremos la caracterización que ha hecho la teoría política contemporánea de estos espacios.

1.2.2 MODELOS DE ESPACIO PÚBLICO

Según la línea que se siga, las propuestas de espacio público suelen dividirse entre modelos procedimentales y modelo estético (escenográfico) de espacio público; o modelo legalista, modelo discursivo y modelo agonista.

Las diferencias entre modelos procedimentales y modelo estético son planteadas por Nora Rabotnikof en los siguientes términos:

mientras una forma de concebir el espacio público se pregunta por las condiciones de posibilidad de un consenso argumentativamente alcanzable, la otra pone el énfasis en la *aparición* de un fenómeno o tema que puede transformarse en referencia de un mundo en común: movilizar la sensibilidad y atención, precisamente porque pone en juego diferentes descripciones y tomas de posición, además de la pluralidad, diferenciando referencia común y toma de posición u opinión plural.

³⁸ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 42, 43.

³⁹ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 43.

La concepción de procedimiento haría énfasis en la validez de las decisiones y de las normativas vinculantes, validez racionalmente fundada que se construye a través del cumplimiento de procedimientos formalizados y de los presupuestos de la argumentación. La concepción “fenomenológica” se pregunta en cambio por la forma como algo llega a ser materia de decisión, tema de debate o fenómeno que admite el juicio político. Una saca a la luz los mecanismo legitimadores que hacen que en ocasiones las cosas sean así cuando podrían ser de otra manera (opera a contraluz como referencia desde la cual enfocar críticamente la construcción de legitimación realmente existente). La otra intenta apuntar básicamente la comprensión de sentido, y a tratar de entender que las cosas son así, al mismo tiempo que todo podría ser de otra manera.⁴⁰

Los modelos llamados por Rabinowitz procedimentales incluyen los que Benhabib denomina legalista y discursivo. En la caracterización del modelo legalista, la autora ubica a sus defensores dentro de la tradición liberal que sigue a Kant en su búsqueda por “un orden justo y estable”; representando esta tradición estarían Bruce Ackerman y John Rawls.

El modelo discursivo, por su parte, sería el propuesto por Jürgen Habermas quien «concibe una reestructuración socialista-democrática de las sociedades capitalistas tardías»,⁴¹ que se caracterizan por ser altamente complejas, diferenciadas y plurales, elementos que tanto la tradición liberal como la propuesta agonista no toman en cuenta con suficiente atención.

Se trata de modelos de espacio público cuya concepción de publicidad está en íntima relación con las configuraciones que ésta adquirió durante la Modernidad, sobre todo con el “uso público de la razón”. Para los modelos procedimentales de espacio público es fundamental el tema de la legitimidad; herederos de las teorías del contrato social consideran indispensable el consentimiento de los ciudadanos para determinar la legitimidad de una norma, por tanto, su configuración es un proceso abierto en el que ellos participan. Dirá Habermas retomando a Rawls:

El procedimiento democrático debe su fuerza generativa de legitimación a dos componentes: por un lado, a la participación política igualitaria de los ciudadanos, que garantiza que los destinatarios de las leyes puedan también entenderse a sí mismos al mismo tiempo como los autores de esas leyes; y, por otro lado, a la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, que justifican la presunción de resultados razonablemente aceptables.⁴²

La diferencia entre uno y otro modelo radica en que el liberal propone una serie de *condicionantes de la conversación*, siendo el más significativo el de la *neutralidad*, esto es, ninguna concepción de bien o de justicia debe ser considerada mejor que las

⁴⁰ N. RABOTNIKOF, «Heurística y espacio público», 171-172.

⁴¹ S. BENHABIB, «Modelos del espacio público...», 105.

⁴² J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 128.

demás. Evidentemente esto no puede ser exigido a todos los ciudadanos sino sólo a los funcionarios públicos y a los candidatos a ocupar estos cargos, además se limita a cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica; se podría decir por tanto que se trata de una noción de espacio público muy restringida a los procesos de gobierno en sus tres poderes, aunque más adelante veremos cómo se articulan otras esferas también públicas.

En el modelo discursivo, en cambio, la neutralidad no es requisito, por lo tanto se admite en el diálogo a todos lo que son afectados por las normas y decisiones políticas. Al ser un modelo normativo también propone una serie de restricciones pero éstas tienen que ver con una *situación ideal del habla* que requiere *respeto moral universal y reciprocidad igualitaria*. Los buenos argumentos no dependen tanto de su capacidad de mostrarse como neutrales sino como expresión de significados compartidos.

El tercer modelo de espacio público, llamado por Rabinowitz estético o escenográfico y por Benhabib agonista, tiene por representante a Hannah Arendt. Se distingue de los modelos procedimentales en que, más que preguntarse bajo qué condiciones deberían aparecer ciertos argumentos o fenómenos, está centrado en la dinámica de juzgarlos permanentemente a fin de comprender cómo va configurándose ese espacio. No es posible admitir restricciones pues en cada argumento se expresa el *quién* de alguien y con ello hemos de intentar construir un mundo común. La *visión agonista* estaría más relacionada con ese aparecer de los diversos *quienes*, mientras que la construcción de mundo es denominada por Benhabib como *visión asociativa*. El espacio público arendtiano tiene estas dos vertientes: se entiende tanto como espacio de aparición, como mundo común; no es un lugar específico sino que "aparece" siempre que los seres humanos actúan en concierto, está íntimamente relacionado con el segundo sentido de lo público (lo público en contraposición a lo oculto y secreto; lo público como lo manifiesto y ostensible) aunque en su recuperación de la *polis* griega como ejemplo de espacio público recuperará también la integración de los tres sentidos.

Acerca de este modelo de espacio público ahondaremos en el tercer capítulo, mientras que sobre los espacios públicos rawlsiano y habermasiano expondremos a continuación algunos puntos en su relación con la religión.

1.3 LA RELIGIÓN EN LOS MODELOS PROCEDIMENTALES DE ESPACIO PÚBLICO

El tema de la religión en el contexto ya descrito tiene pues un lugar importante en el espacio público y esto parece estar relacionado con la imposibilidad real de pedir a los sujetos una ruptura fuerte entre su vida privada y la pública. Nadie pone en duda que la separación institucional Iglesia-Estado deba existir, el problema en el contexto actual se plantea en los términos de la libertad religiosa y el derecho de los

creyentes a contribuir en la vida política de un país sin tener que negar una parte de sí.

Resulta sugestivo el hecho de que quienes encabezan las propuestas procedimentales de espacio público se hayan preguntado en algún momento por el papel de la religión en esos espacios, veamos lo que a grandes rasgos han desarrollado.

1.3.1 PROPUESTA RAWLSIANA

Los planteamientos más importantes acerca del tema en cuestión podemos encontrarlos en *Una revisión de la idea de razón pública*,⁴³ como su nombre lo indica, en él hace una revisión de lo que había expresado acerca de la razón pública en *Liberalismo político* (1993), obra que a su vez recuperaba ciertas críticas hechas a su *Teoría de la justicia* de 1971. La diferencia fundamental entre estas dos obras es que aunque ambas presentan una idea de razón pública, en *Teoría de la Justicia* ésta «viene dada por una doctrina liberal general» que todos los miembros de la sociedad bien ordenada profesan: la doctrina de la justicia como equidad. Mientras que en *Liberalismo político* «la razón pública es una manera de razonar acerca de los valores políticos, que comparten los ciudadanos libres e iguales, quienes no atacan las doctrinas generales en la medida en que sean compatibles con una sociedad democrática» pero el punto está en que existen multiplicidad de «doctrinas generales sobre lo verdadero y lo justo» irreconciliables pero razonables, es decir, hay un pluralismo razonable que es el resultado normal de la cultura de instituciones libres que defiende la democracia.⁴⁴

En este pluralismo es que se encuentran las doctrinas comprensivas religiosas (junto con muchas otras no religiosas como las filosóficas y las morales) que, en la medida en que acepten «la democracia constitucional y su complemento, el derecho legítimo», pueden llegar a ser razonables. Evidentemente, las doctrinas que pretenden imponer una verdad absoluta al mundo entero no pueden ser considerada razonables y quedan fuera del planteamiento rawlsiano. El ideal regulativo que permite superar el conflicto entre la pluralidad de doctrinas comprensivas es precisamente la idea de razón pública, que es pública en tres sentidos: 1) como la razón de los ciudadanos libres e iguales (la razón del público), 2) su tema es el bien público (cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica) y 3) su naturaleza y contenidos son expresados públicamente.

⁴³ Se trata de un ensayo surgido de la conferencia que dictó John Rawls en la Escuela de Leyes de la Universidad de Chicago en 1993 y que publicó la revista *Law Review* de la misma universidad en 1997, este trabajo se recogió posteriormente en su obra *Derecho de gentes*: J. RAWLS, «Una revisión de la idea de razón pública», en *Derecho de Gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*, Paidós, Barcelona 2001, 154-205. Todas las citas de este apartado, salvo indicación contraria, pertenecen al mencionado ensayo.

⁴⁴ Aunque la edición de Paidós traduce *comprehensive doctrines* como *doctrinas generales*, nosotros utilizaremos la traducción más usual de *doctrinas comprensivas* siempre que nos reframamos a ellas.

Rawls hace una distinción entre la cultura política pública, la cultura política no pública y la cultura de fondo. La primera hace alusión al discurso de los funcionarios de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) y de los candidatos a puestos públicos; la segunda son los medios de comunicación que sirven de mediadores entre la primera y la tercera; y la cultura de fondo, de trasfondo o de base es la cultura de la sociedad civil que incluye «la cultura de las Iglesias y asociaciones de todo tipo, y las instituciones culturales como universidades, escuelas profesionales y sociedades científicas».⁴⁵ La razón pública como ideal sólo se aplica a la primera, en las otras dos debe existir un debate abierto donde todas las posturas tengan cabida; sin embargo, en una democracia representativa, constitucional, estable y vigorosa, los ciudadanos se ven a sí mismos como legisladores ideales y cumplen con un deber moral de civilidad que consiste en dar razones de sus posturas políticas a los otros ciudadanos. Ahora bien, no sólo se dan razones sino que están dispuestos a cooperar y a acatar la ley incluso a costa de sus propios intereses cuando la opinión de la mayoría es al menos razonable.

Respecto a la religión, son varias las preguntas que guían las reflexiones rawlsianas:

¿cómo es posible para quienes profesan doctrinas religiosas, algunas basadas en autoridades religiosas como la Iglesia o la Biblia, compartir al mismo tiempo una concepción política razonable que sustenta una democracia constitucional razonable? ¿Pueden tales doctrinas ser compatibles, por las razones correctas, con una concepción política liberal? [...] ¿cómo es posible que los creyentes en doctrinas religiosas o seculares apoyen un régimen constitucional incluso cuando dichas doctrinas se pueden ver afectadas y declinen?⁴⁶

Lo primero que hay que afirmar es que en estas sociedades el ideal de ciudadanía debe ser una realidad, cada ciudadano debe reconocerse y reconocer a los demás como libres e iguales, por lo tanto la idea de imponer nuestra doctrina comprensiva sobre los demás va en contra del ideal de libertades básicas para todos, la única manera de proteger y asegurar la propia libertad religiosa, es respetando la de los demás. En una democracia constitucional razonable, dice Rawls, «los principios de tolerancia y libertad de conciencia deben ocupar un lugar central [...]. Ellos establecen la base fundamental que han de aceptar todos los ciudadanos para la justa regulación de la rivalidad entre doctrinas».⁴⁷

Esta tolerancia hace posible que las doctrinas comprensivas puedan ser expuestas en una visión amplia de la cultura política pública (la estrecha sería la referente a los servidores públicos) “a condición de que” (lo que Rawls llama *proviso* y que ha sido traducido como *estipulación* o *salvedad*) se ofrezcan razones políticas

⁴⁵ J. RAWLS, «Una revisión de la idea de razón pública», 159, nota 9.

⁴⁶ J. RAWLS, «Una revisión de la idea de razón pública», 173.

⁴⁷ J. RAWLS, «Una revisión de la idea de razón pública», 175-176.

apropiadas que justifiquen su exposición, los demás ciudadanos aceptarán la exposición de estas razones partiendo de que en una sociedad cívica avanzada, esto se hace de buena fe y a fin de propiciar el diálogo, se propicia así el mutuo conocimiento de las diferentes doctrinas comprensivas.

1.3.2 PROPUESTA HABERMASIANA

Como ya se ha mencionado, la voz de Habermas es importante en el contexto de las discusiones acerca de la secularización y la post-secularización, y suelen recurrir a él quienes buscan una cierta revaloración de lo religioso pues ha llegado a afirmar que las religiones podrían conservar reservas de sentido útiles incluso para ciudadanos no religiosos. Su ensayo más conocido al respecto es «Religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares»,⁴⁸ aunque también son importantes dos textos que lo preceden: *Faith and Knowledge* del 2001⁴⁹ y *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?* de 2004.⁵⁰

Como se mencionó en el apartado 1.1.3, Habermas observa una serie de cambios en el contexto que lo llevan a preguntarse por «el papel político de la religión en el Estado y en la esfera pública»;⁵¹ el filósofo alemán formula las preguntas que guían su reflexión de la siguiente manera:

¿Qué significado tiene la separación entre el Estado y la iglesia, tal como viene exigida en las constituciones liberales, para el papel que les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera público-política y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos? ¿En dónde se debería trazar esa frontera, según la interpretación de los revisionistas? ¿Los oponentes que hoy pasan a la ofensiva contra la clásica noción del trazado liberal de esa frontera hacen valer simplemente el sentido favorable a la religión de parte de la neutralización del Estado con las visiones del mundo frente a una estrecha comprensión secularista de la sociedad pluralista? ¿O están alterando, más o menos disimuladamente, la agenda liberal desde sus cimientos? ¿Se mueven ya en el horizonte de un autoentendimiento *diferente* de la modernidad?

⁴⁸ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 121-155. La versión original se publicó como «Religion in the Public Sphere», en *European Journal of Philosophy* XIV/1 (2006) 1-25.

⁴⁹ El 15 de octubre de 2001 en Alemania, Habermas recibió el *Premio de la paz* por la *German Book Trade*, en su discurso de aceptación dio lectura al texto: «*Faith and Knowledge*. Peace Prize of the German Book Trade 2001 Acceptance Speech», disponible en <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf>

⁵⁰ El 19 de enero de 2004, J. Habermas y J. Ratzinger fueron invitados por la Academia Católica de Baviera a discutir sobre los fundamentos morales del Estado, las ponencias presentadas se recogen en: J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México 2013.

⁵¹ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública...», 125.

En «Religión en la esfera pública...», Habermas trata de dar respuesta a estas preguntas, analiza la postura rawlsiana y expone las objeciones más importantes que se han configurado a su alrededor. La principal de ellas es respecto al *proviso* rawlsiano pues considera que con esta demanda, el Estado liberal estaría gravando a los ciudadanos creyentes con una carga asimétrica de traducción de sus razones religiosas a unas universalmente accesibles. Lo que Habermas propone es que la labor de traducción sea colaborativa entre creyentes y no creyentes, pidiendo a estos últimos «que abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en el diálogo»,⁵² es decir, la razón pública no puede ser antirreligiosa sin detrimento de la pluralidad y la tolerancia, en ese sentido es post-secular.

Habermas no se centra tanto en las implicaciones normativas de la neutralidad institucional del Estado (que defiende aunque entendiéndola en sentido amplio) respecto a las distintas visiones del mundo sino en las del papel de los ciudadanos que las sostienen. Afirma que el Estado liberal no puede gravar a sus ciudadanos religiosos con la carga *mental* y *psicológica* de neutralidad que exige a sus instituciones pues para estos ciudadanos, vivir su religión no es sólo sostener una serie de doctrinas dogmáticas sino informar su vida respecto a ellas, buscando una total integración entre lo que creen y lo que viven. Estos ciudadanos, sin embargo, deben saber que forman parte de una sociedad plural y que para las instituciones sólo cuentan las razones seculares, por ello deben estar abiertos a la reflexión de sus propias convicciones. Es aquí donde entra la necesidad de traducción cooperativa de manera que aquellos contenidos que han sido expresados en lenguaje religioso, sean transferidos a una forma post-religiosa y post-metafísica. Evidentemente, esto no puede ser una obligación legal para ninguna de las partes, sólo se fundamenta en la solidaridad civil que éticamente se deben quienes se saben integrantes de una misma comunidad política regida por una misma constitución. La apertura de los ciudadanos no religiosos es posible gracias al

pensamiento postmetafísico que se delimita hacia dos lados. Por una parte, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber. Y, por otra parte, se vuelve contra una concepción de la razón recortada científicamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón [...] el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas.⁵³

⁵² J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública...», 140.

⁵³ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública...», 148, 151.

El filósofo alemán argumenta que esta no es una carga asimétrica para los ciudadanos no religiosos, al contrario, es un esfuerzo por nivelar la carga que hasta ahora sólo llevan los religiosos en contextos secularizados pues ellos han tenido que adaptarse a la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa generalizada, aunque aún deban adoptar –al igual que todos los ciudadanos– la capacidad de reconocimiento de la pluralidad, una actitud de respeto y la solidaridad ciudadana; estas virtudes ciudadanas son esenciales para la existencia de la democracia.

Habermas le reconoce a Rawls haber reelaborado la *Teoría de la Justicia* en su *Liberalismo político* agregando el hecho central del pluralismo, y el mérito de haber planteado el papel político de la religión, sin embargo, le reprocha no haber sido consciente de las limitaciones que tienen las teorías normativas pues éstas se ven rebasadas por el propio *mundo de la vida*⁵⁴ que depende en todo momento de una polifonía que la neutralidad acalla. Por su parte, Rawls responde que de alguna manera las críticas habermasianas caen al vacío pues él nunca propuso que la neutralidad fuera necesaria en la cultura política no pública ni en la cultura de trasfondo (lo que para Habermas serían los niveles inferiores de la deliberación donde se dan los procesos informales de formación de la voluntad y de opinión pública) sino sólo en la cultura política pública (lo que en Habermas sería el nivel superior de la deliberación donde se da la institucionalización jurídica de esa voluntad y esa opinión a través de los procesos parlamentarios), cosa en la que Habermas está de acuerdo aunque entienda la neutralidad, como hemos dicho, en un sentido más amplio.

La propuesta habermasiana, aunque menos estrecha que la rawlsiana, resulta limitada cuando se considera que «el principio de soberanía popular se transforma en una consigna meramente formal, cuyo ejercicio se limita a situaciones electorales, y [...] se identifica con la aclamación plebiscitaria o con la aceptación automática de normas y decisiones vinculantes».⁵⁵

CONCLUSIONES

En este capítulo hemos delimitado los términos que conforman nuestra ecuación y expuesto algunos de los problemas que se generan a su alrededor. Vemos que se trata de problemas de orden filosófico político referentes a la democracia, la legitimidad, la pluralidad, la tolerancia, que tratan de encontrar posibles soluciones en ideales de normatividad que, aunque se antojen insuficientes, sirven como criterios para regular las relaciones entre lo político y lo religioso. Sin embargo, la secularización como proyecto ha sido cuestionada desde inicios de siglo pues, aunque efectivamente, se dio una irreversible diferenciación de esferas, las consecuencias

⁵⁴ Para el autor, el mundo de la vida es aquel que posibilita los distintos sistemas sociales: el económico, el político, el cultural, el religioso, el simbólico y el lingüístico*

⁵⁵ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 277.

que a partir de ella se tenían previstas no sucedieron del todo: la privatización de la religión y su declive (lo que Weber llamaría el *desencantamiento del mundo*) se limitó a unas coordenadas bien definidas, la Europa occidental. Aunado a ello, la globalización y los incesantes flujos migratorios que la acompañan permitieron que incluso en países secularizados la religión volviera a tener una presencia importante.

La Iglesia católica, que fue el interlocutor principal o, quizá más precisamente, el enemigo a vencer durante la modernidad, había comenzado con un proceso de fragmentación desde el siglo XVI pero con las limitaciones que la esfera secular le impuso durante los siglos XVIII y XIX, parecía que finalmente la hegemonía llegaría a su fin. Quizá más importante que lo que sucedió a nivel institucional entre la Iglesia y el Estado, sean los cambios experimentados en el sujeto religioso durante esos siglos; como producto de la Reforma protestante, el papel de la institución perdió relevancia no sólo en las Iglesias protestantes (como era de esperarse al haber centrado la atención en el individuo y en las formas no jerarquizadas de comunidad) sino también en la católica (aunque evidentemente es algo que sigue combatiéndose desde la institución). Este énfasis en el individuo sobre la comunidad y el desconocimiento de la autoridad por parte del sujeto religioso ha llevado a autores como Taylor a hablar de espiritualidades más que de religiones y a poner el acento en la libertad con que se configuran y autoconciben dichos sujetos religiosos. Si el tema de la religión en el espacio público ha sido abordado tanto por Habermas como por Rawls, esto se debe a que en la concepción contemporánea de espacio público, la religiosa es una más de las libertades que ahí se expresan.

Son precisamente John Rawls y Jürgen Habermas los dos grandes referentes; aunque desde distintos puntos de partida, ambos buscan, en último término, fijar las condiciones que permitan a la deliberación democrática dirigirse según los límites de la racionalidad. En estos modelos de espacio público vemos reflejada una determinada concepción de política susceptible de ser normada por procedimientos. Evidentemente, esto se extiende al campo de los aspectos específicos que intentan normar, en este caso, las relaciones entre la religión y las sociedades democráticas, liberales, plurales, diferenciadas y complejas. Sin embargo, no sólo son difíciles de delimitar sociedades con esas características, la propia religión es difícil de asir, quizá más en el contexto contemporáneo que se ha complejizado tanto, como hemos visto.

¿Cómo abordar entonces el papel de la religión en el espacio público? Me parece que podemos comenzar por distinguir, como hemos hecho en este capítulo, entre lo religioso y las religiones, es decir, su institucionalización; de igual manera, sería bueno distinguir entre lo político y sus instituciones. Esto segundo es algo que hizo Arendt y se ve reflejado en su noción de espacio público, la concepción del espacio público arendtiano se distingue de los modelos rawlsiano y habermasiano en que, más que preguntarse si tales fenómenos o argumentos deberían o no aparecer y bajo qué condiciones, está centrada en la dinámica de juzgarlos permanentemente

a fin de comprender cómo va configurándose el espacio público que, en términos arendtianos, es nuestro mundo. Si tuviéramos que pensar esa religión no institucionalizada en ese espacio público no institucionalizado, las preguntas no serían sobre los límites, condiciones y procedimientos a imponer sino que irían más enfocadas a la búsqueda de sentido de lo que en ese espacio público acontece: ¿qué nos dice el hecho de que la religión siga expresándose en el espacio público a pesar de los múltiples intentos por desterrarla de ellos? ¿De qué modos se expresa? ¿Qué significa que se exprese de tal o cual manera?

Es posible llevar a cabo este ejercicio de reflexión de la mano de Arendt, sin embargo, será necesario abordar primero las críticas que esta autora hizo a al cristianismo en particular, por considerarla abiertamente contraria a la política. De esta manera, como a contraluz, podemos profundizar en la caracterización tanto de la política como del espacio público y pensar si en un contexto de diversidad religiosa y de religiosidad menos institucionalizada, la religión tiene algo que decir en esa esfera pública.

La libertad que el cristianismo trajo al mundo era una libertad respecto de la política, una libertad para situarse y permanecer fuera del ámbito de la sociedad secular en su conjunto.

(H. ARENDT, *Religión y política*)

Uno de los problemas más graves de la política moderna consiste no en reconciliar libertad e igualdad, sino reconciliar igualdad y autoridad.

(H. ARENDT, *Sobre la revolución*)

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es mostrar las críticas y objeciones que Hannah Arendt hizo al cristianismo. Para ello recogeremos dos experiencias fundamentales que, con diversos propósitos y en distintos textos, Arendt analizó: el desarrollo del cristianismo y el proceso de secularización. Esto, a fin de descubrir el potencial que tienen estas críticas para seguir profundizando, por vías alternativas, en la concepción arendtiana de política y, en consecuencia, de espacio público.

La reconstrucción de estas dos experiencias tiene, como decíamos, distintas fuentes que iremos mencionando en sus respectivos apartados. Los propósitos de los análisis realizados por Arendt obedecieron, por un lado, a su búsqueda del origen de los malentendidos que configuraron la concepción moderna de política que es a la que estamos habituados y, por otro, a la búsqueda del fundamento de la coexistencia pública moderna.

De acuerdo con Seyla Benhabib,

[h]ay dos vertientes en el pensamiento de Hannah Arendt: una corresponde al método de la historiografía fragmentaria inspirada por Walter Benjamin; y la otra está inspirada por la fenomenología de Husserl y Heidegger. Según esta última, la memoria es la recolección de los orígenes perdidos de los fenómenos tal como están contenidos en alguna experiencia humana fundamental.⁵⁶

Para Arendt cada forma que ha adquirido “la política” tiene por base una experiencia o una serie de experiencias concretas que es posible rastrear históricamente, por ello cuando piensa la política se remonta a la experiencia de la *polis* griega, donde ésta tuvo su origen. Sin embargo, lo interesante de las narraciones que hace la autora es no tanto su precisión histórica cuanto las derivaciones que hace de ellas pues estas interpretaciones permiten cuando menos enriquecer con una perspectiva más los conceptos que se están debatiendo. Por esta razón nos ha parecido importante recuperar las experiencias concretas de la Cristiandad pues siguiendo la lógica de lo dicho por Benhabib, el origen perdido de los malentendidos que

⁵⁶ S. BENHABIB, «Modelos del espacio público...», 109.

Arendt buscaba estaría contenido, principalmente, en la experiencia fundamental del cristianismo, mientras que el fundamento de la coexistencia pública moderna, podríamos hallarlo en la experiencia de la secularización.

En el apartado 2.1 reconstruiremos las críticas arendtianas al cristianismo; de entre ellas distinguiremos cinco rasgos que dan cuenta de su marcado carácter antipolítico (*La bondad y su necesaria existencia oculta*, *La vida como bien supremo y la resurrección individual*, *La caridad como sustituto del mundo*, *La libertad respecto de la política* y *El carácter autoritario de la Iglesia*) y uno que constituye la única excepción respecto a esta caracterización (*La doctrina del infierno*). En el apartado 2.2 mostraremos los elementos político-religiosos que estuvieron en juego tanto durante la alianza trono-altar, como durante la proeza de hallar y construir una nueva autoridad cuando se intentó superar dicha alianza.

2.1 EL CRISTIANISMO

Las referencias que Hannah Arendt hace expresamente a la religión las podemos encontrar diseminadas a lo largo de sus escritos, desde el primero –dedicado al concepto de amor en san Agustín (1928)– hasta el último –dedicado a la voluntad (1975)–.⁵⁷ El mayor número de estas referencias son al cristianismo, ya sea a lo propio de su naturaleza o a formas históricas que ha tomado su puesta en práctica y organización a lo largo de sus dos mil años de existencia. En algunos ensayos escritos entre 1930 y 1950, por ejemplo, encontramos breves anotaciones que fueron desarrolladas con mayor amplitud años más tarde.⁵⁸ Después del rastreo de ciertos planteamientos relativos al tema religioso, nos parece que los más relevantes se concentran en la década de los cincuenta donde encontramos *Religión y política* (1953), *¿Qué es la autoridad?* (1954), *¿Qué es la política?* (1956-1959) y *La condición humana* (1958). Aun cuando el tema principal no sea específicamente la religión, en estos textos hemos encontrado elementos suficientes para reconstruir una determinada interpretación (crítica) del cristianismo.

La elección que hace Arendt de la religión cristiana por encima de otras –incluso de la suya propia– puede responder a diversos factores. Por un lado, como apunta Richard Bernstein, Arendt tenía una pasión intelectual por la teología cristiana desde temprana edad como lo muestra su lectura de Kierkegaard cuando era aún muy joven, las clases que tomó con Guardini y Bultmann durante sus años universitarios o su disertación doctoral acerca del concepto de amor en san Agustín, autor

⁵⁷ *La vida del Espíritu. La voluntad, el pensar y el juicio en la filosofía y la política*, fue publicado de manera póstuma en 1978; la primera parte sobre el pensamiento estuvo lista en 1971, mientras que la parte dedicada a la voluntad la terminó poco antes de morir (1975). Curiosamente, en esta última, la figura de Agustín vuelve a desempeñar un papel importante.

⁵⁸ Nos referimos concretamente a «Agustín y el protestantismo» (1930), «Sören Kierkegaard» (1932), «Cristianismo y revolución» (1945), «La religión y los intelectuales» (1950), en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós Editores, Madrid 2005.

de quien, además, heredó nociones importantes, por ejemplo, la acción entendida como inicio y la categoría de la natalidad.⁵⁹ Por otro lado, el interés por devolver a la política su dignidad y autonomía frente a cualquier otra realidad, la llevaba a inscribirse en el contexto de la secularización moderna y ésta «no se limitó a separar la política de la religión en general, sino muy específicamente a separarla del credo cristiano».⁶⁰ Finalmente, consideremos el hecho evidente de que su rescate del sentido originario de la política tiene lugar en el contexto occidental y éste es, a un tiempo, griego, latino y judeo-cristiano.

Las dos partes en que dividiremos este apartado responden a la diferenciación que apuntamos anteriormente: las críticas que Arendt sostuvo sobre el carácter antipolítico del cristianismo tuvieron una única excepción: la doctrina del infierno desarrollada por la Iglesia fue el único «elemento específicamente político de la religión tradicional».⁶¹ Nos ocuparemos, por tanto, de los elementos antipolíticos del cristianismo y de la doctrina del infierno.

2.1.1 EL CARÁCTER ANTIPOLÍTICO DEL CRISTIANISMO

Con base en los textos analizados, proponemos enumerar cinco rasgos del cristianismo que llevaron a Arendt a tal afirmación, cada uno de estos elementos será abordado en los párrafos siguientes.

Respecto al primero, Arendt afirmaba que la bondad es «la única actividad que [Jesús] enseñó con palabras y hechos»,⁶² y hay algo en ella que está en abierta contraposición con uno de los componentes que la autora considera indispensables para devolverle a la política todo su sentido: la apariencia. Esta incompatibilidad entre la bondad y la apariencia hace del cristianismo una realidad radicalmente antipolítica independientemente de las concreciones históricas que éste fue tomando; sin embargo, la mayor parte de su carácter antipolítico sí tiene que ver con esas concreciones. Después de analizar varias experiencias específicas que lo confirman, Arendt deriva de ellas muchos de los “malentendidos” que provocó con graves consecuencias para la práctica política y nuestro entendimiento de ella.

Después de la bondad y su necesaria existencia oculta abordaremos una herencia judía asimilada por el cristianismo –la valoración de la vida como bien supremo– que entra en articulación inmediata con la predicación de un autor específico, Pablo de Tarso, quien dirigió su atención hacia el Cristo crucificado y convirtió la promesa de la resurrección individual en el fundamento de la nueva doctrina. Pasaremos entonces a los planteamientos de un segundo autor, Agustín de Hipona,

⁵⁹ Cf. R. BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Massachusetts 1996, 185.

⁶⁰ H. ARENDT, «Religión y política», en *Ensayos de comprensión...*, 459.

⁶¹ H. ARENDT, «Religión y política», 459; «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el presente y el pasado. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 1996, 145.

⁶² H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, México 2016, 79.

quien hizo de la caridad el principio político del cristianismo al proponerla como vínculo y regulador de todas las relaciones humanas. Él también consideró que, movidos por el mismo amor al prójimo, era necesario que algunos entre la comunidad de creyentes se dedicaran a la política y de esta manera consiguieran para los demás una libertad *con respecto* a aquella actividad, tema que abordaremos en el cuarto inciso. El último desarrollo, el carácter autoritario de la Iglesia, estará en estrecha relación con la doctrina del infierno y ambos muestran ya un cristianismo totalmente institucionalizado y configurado casi al margen de las enseñanzas del Jesús evangélico.

a) La bondad y su necesaria existencia oculta

Al hablar del cristianismo, Hannah Arendt acompaña sus menciones con una serie de expresiones polémicas tales como «las verdaderas tendencias antipolíticas del mensaje cristiano», la «ultramundanía del cristianismo» o la «alienación cristiana del mundo».⁶³ Este carácter fuertemente antipolítico, dice Arendt, ha sido analizado desde distintas circunstancias históricas pero lo cierto es que son características inherentes a su mensaje:

El temprano rechazo cristiano a la participación en los asuntos públicos se suele entender, y con razón, o bien desde la perspectiva romana de una deidad rival de los dioses de Roma, o bien desde la visión proto-cristiana de una esperanza escatológica ajena a toda preocupación por el mundo. Pero de este modo se pasan por alto las verdaderas tendencias antipolíticas del mensaje cristiano y la experiencia de lo que es esencial para el estar juntos de los hombres en que se fundamenta.⁶⁴

Para dar cuenta de ello, Arendt se remonta a la predicación de Jesús de Nazaret quien, como decíamos, enseñó con palabras y obras la bondad. Se trata de una bondad en sentido absoluto, «diferenciada de lo “bueno para” o lo “excelente” de la antigüedad griega y romana»,⁶⁵ lo que Jesús predicó fue devolver bien por mal, amar incluso a los enemigos, es decir, hacer el bien independientemente del contexto, siempre y en cualquier circunstancia; en esto consiste la santidad o perfección que Jesús exigió a sus seguidores.

La autora afirma que el papel de la bondad en la enseñanza evangélica es parecido al de la sabiduría en la socrática. Ambos, Sócrates y Jesús, se negaban a ser identificados con el ideal que en cada caso predicaban pues sabían que el amor a la sabiduría y el amor a la bondad «llegan a un fin inmediato, se cancelan a sí mismos, por decirlo así, siempre que se de por supuesto que el hombre puede *ser* sabio o bueno».⁶⁶ Son auténticos ideales toda vez que no pueden ser nunca alcanzados.

⁶³ H. ARENDT, *La condición humana*, 79.

⁶⁴ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, México 2012, 85.

⁶⁵ H. ARENDT, *La condición humana*, 79.

⁶⁶ H. ARENDT, *La condición humana*, 80.

Ambas actividades –filosofar y obrar bien– están en cierta oposición a la esfera pública pero la bondad de manera más radical pues «Lo propio de la bondad es que debe ocultarse; que no puede aparecer como lo que es»,⁶⁷ pues «[s]i no quiere quedar destruida, sólo la bondad ha de ser absolutamente secreta y huir de toda apariencia».⁶⁸ La bondad debe permanecer en secreto, incluso para el mismo agente, pues si se reconoce como bueno, inmediatamente sus acciones quedan contaminadas por la vanagloria, ya no son buenas en ese sentido absoluto, aunque puedan seguir siendo útiles o adecuadas. La bondad, por el sólo hecho de aparecer se convierte en susceptible de duda, por esta razón Jesús prevenía a sus discípulos contra las apariencias y les instruía: que no sepa tu mano derecha lo que hace la izquierda (Mt 6,3).

Para nuestra autora, la bondad no puede ser parte del mundo por un doble aspecto negativo: por su falta de apariencia y su falta de permanencia. Recordemos que el mundo está definido por su naturaleza fenoménica, es decir, todo lo presente en él tiene apariencia, está destinado a ser percibido por creaturas que poseen órganos adecuados para ello. En este mundo, dirá Arendt, «ser y apariencia coinciden»,⁶⁹ lo que no tiene apariencia no puede ser percibido y al no ser percibido no puede ser juzgado; las relaciones humanas para Arendt y la posibilidad de conformar un mundo común se basan en la posibilidad de juzgar continuamente lo que en él aparece.

El otro rasgo característico del mundo es su permanencia, pues mundo es todo aquello que hemos creado para conservar y dar estabilidad a nuestras palabras y acciones, en palabras de Nora Rabotnikof es «el bagaje de artefactos e instituciones, de lugares y narraciones en el que se desenvuelven los asuntos humanos y que constituye un patrimonio común».⁷⁰ Las buenas acciones, en cambio, «puesto que han de olvidarse instantáneamente, jamás pueden convertirse en parte del mundo; vienen y van, sin dejar huella. Verdaderamente no son de este mundo».⁷¹ No podrían por tanto ser la base de la convivencia humana, Arendt considera que tratar de llevarlas al cuerpo político podría significar su destrucción, como advirtió Maquiavelo siglos antes.⁷²

⁶⁷ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 85.

⁶⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, 80.

⁶⁹ H. ARENDT, *La vida del Espíritu, La voluntad, el pensar y el juicio en la filosofía y la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984, 31.

⁷⁰ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, IIF-UNAM, México 2005, 117.

⁷¹ H. ARENDT, *La condición humana*, 81.

⁷² Maquiavelo, dice la autora, recuperó el sentido griego de la política al considerar la gloria como el criterio de la acción política, la gloria debe resplandecer, en cambio «la bondad que surge de lo oculto y asume un papel público ya no es buena, sino corrupta en sus propios términos y llevará la corrupción a cualquier sitio que vaya. Así, para Maquiavelo, la razón por la que la Iglesia tuviera una corruptora influencia en la política italiana se debía a su participación en los asuntos seculares como tales y no a la corrupción individual de obispos y preladados»: H. ARENDT, *La condición humana*, 82. Cf. también ID.,

Los primeros cristianos buscaron alejarse de la vida pública para vivir ese ideal propuesto por Jesús de Nazaret, configurando un espacio en el que pudieran dedicarse al bien obrar sin preocuparse de nada más, según afirma Arendt:

[una comunidad de hombres que] tenga el ideal de la santidad por modelo –no sólo para la salvación de la propia alma en el alejamiento de los hombres sino para la regulación misma de los asuntos humanos– no puede sino mantenerse alejada de lo público y de su luz. Debe operar ocultamente porque ser visto y escuchado genera inevitablemente aquel brillo y esplendor por el que toda santidad –se presente como se presente– se convierte en seguida en apariencia.⁷³

Sin embargo, rápidamente (con la prédica paulina), «hacer el bien y ser *bueno* se habían convertido en requisitos para vencer a la muerte y tener garantizada la vida eterna»,⁷⁴ hacer el bien –que hasta entonces no suponía preocupación para el alma pues «Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Lc 18,19)– se convirtió en la preocupación principal en orden a adquirir una recompensa, perdiendo su carácter absoluto por convertirse en un “bueno para”.

Para concluir, recordemos entonces que para Arendt el espacio público puede ser entendido de dos maneras: como espacio de aparición y como mundo común; la bondad en sentido absoluto es incompatible con cualquiera de las dos: por su propia naturaleza debe permanecer oculta y, si esto es así, no puede ser juzgada por los demás (ni siquiera por uno mismo), nos convertimos en individuos cuyas acciones son absolutamente privadas, sin mundo que nos vincule. Esta carencia de vínculo –veremos más adelante– fue tempranamente sustituida por la caridad.

b) La vida como bien supremo y la resurrección individual

Arendt afirma que una diferencia radical entre el mundo griego y el judeo-cristianismo es la creencia de este último en la sacralidad de la vida. Esto llevó a cabo una inversión de dimensiones incalculables pues para el Occidente precristiano, la mortalidad era propia de los hombres, mientras la inmortalidad estaba reservada al cosmos.

La vida inmortal predicada por el cristianismo estaba prometida a todos los seres humanos si adquirirían determinadas creencias y cumplían ciertos mandamientos, independientemente de que su paso por la tierra mereciera el recuerdo o el olvido. Para la antigüedad clásica, en cambio, una vida limitada por la falta de salud, de fortuna o de libertad no valía la pena ser vivida, la vida no era un valor absoluto, era algo cuyo valor dependía de circunstancias bien concretas, mientras que en el

«¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de comprensión política*, Península, Barcelona 1996, 148-151.

⁷³ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 86.

⁷⁴ H. ARENDT, *La vida del Espíritu*, 299.

cristianismo «conservar la vida bajo cualquier circunstancia se había convertido en un deber sagrado».⁷⁵

Esta inversión tuvo consecuencias políticas importantes pues la política pasó de ser el marco de posibilidad de la libertad, al marco de protección de la vida, cuestión que se mantiene hasta nuestros días y que, según Arendt, sería otro más de los elementos antipolíticos cristianos y quizá el reto más importante al que se enfrenta la política:

Entre estas dos concepciones: aquella para la que el estado y lo político son instituciones imprescindibles para la libertad y aquella que ve en él una institución imprescindible para la vida hay una oposición infranqueable, de la que los representantes de dichas tesis apenas son conscientes. Por lo que respecta a sentar un criterio por el que la acción política se rija y juzgue hay una gran diferencia en considerar como el más elevado de los bienes la libertad o la vida. Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la *polis* y continúa unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político.⁷⁶

Esta inversión se mantuvo presente e incuestionable incluso durante la modernidad, el cristianismo fue responsable –dice Arendt– de uno de los mayores malentendidos que envuelven a la política:

La razón de que la vida se afirmara como fundamental punto de referencia en la Época Moderna y de que siga siendo el supremo bien de la sociedad moderna, radica en que la inversión moderna operó en la estructura de una sociedad cristiana cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha sobrevivido –e incluso ha permanecido inamovible– a la secularización y a la general decadencia de la fe cristiana. Dicho con otras palabras, la inversión moderna siguió y no puso en tela de juicio a la más importante inversión con la que irrumpió el cristianismo en el mundo antiguo, inversión que políticamente fue incluso de mucho mayor alcance –históricamente, desde luego– y más duradera que cualquier específico contenido dogmático o creencia.

Porque la «buena nueva» cristiana sobre la inmortalidad de la vida humana individual invirtió la antigua relación entre el hombre y el mundo y elevó la cosa más mortal, la vida humana, a la posición de la inmortalidad, hasta entonces ocupada por el cosmos.⁷⁷

Ahora bien, aunque la sacralidad de la vida es herencia judía, el cristianismo se distanció de ella en su consideración de la resurrección como una promesa individual. Los judíos no tenían una preocupación por la inmortalidad de la vida individual, para ellos el sujeto de la salvación era el pueblo judío:

El Antiguo Testamento, que, a diferencia de la antigüedad clásica, sostiene que la vida es sagrada y, por lo tanto, ni la muerte ni la labor son un mal (y menos aún un argumento contra la vida), muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación de éstos

⁷⁵ H. ARENDT, *La condición humana*, 341.

⁷⁶ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 91-92.

⁷⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, 338-339.

por la muerte, su no necesidad de inmortalidad individual y terrena, ni de seguridad en la eternidad de su alma, y cómo la muerte les llegaba bajo el familiar aspecto de sereno, nocturno y tranquilo descanso a una «edad avanzada y cargados de años».⁷⁸

Para griegos y romanos, la inmortalidad era una aspiración siempre presente e inevitable pero tampoco era un acontecimiento individual, «la única inmortalidad buscada y por la que se luchaba era la del no olvido de los grandes nombres y las grandes hazañas y, por esta razón, de las instituciones –la *polis* o la *civitas*– que podían garantizar una continuidad del recuerdo».⁷⁹ Los antiguos configuraron un espacio de permanencia donde el recuerdo de sus proezas pudiera alcanzarles la inmortalidad. Además, se preocupaban por producir objetos que siguieran formando parte del mundo aunque ellos lo hubieran abandonado a causa de la muerte:

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad de producir cosas –trabajo, actos y palabras– que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de una naturaleza «divina».⁸⁰

Este desarrollo de la resurrección individual no es precisamente atribuible a Jesús de Nazaret. Arendt distingue entre la predicación de Jesús recogida en los evangelios y la predicación paulina acerca del Cristo crucificado y resucitado. Al igual que otros autores, considera a san Pablo como el fundador de la religión cristiana porque configuró toda una doctrina alrededor de la resurrección de los muertos, más que sobre las palabras y acciones en vida de Jesús. En esto consistió la “buena noticia” del cristianismo como religión, en afirmar que la muerte no tiene la última palabra, que la vida individual es en realidad inmortal pues, si bien tiene un comienzo definido, su final en esta tierra no es más que un paso hacia la vida en otras condiciones.

Esta paradójica valoración de la vida como un bien supremo y la falta de interés en ella mientras se desenvuelva en este mundo, supone una más de las manifestaciones antipolíticas del cristianismo, así como uno de los elementos que legó a nuestra comprensión de la política y que representa un obstáculo para entenderla en su sentido originario, esto es, como absolutamente ligada a la libertad.

⁷⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, 118.

⁷⁹ H. ARENDT, *La vida del Espíritu*, 298.

⁸⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, 31. Con la frase «todo es inmortal a excepción de ellos mismos», hemos de entender que Arendt se refiere a que todo en el cosmos está sometido a ciclos; evidentemente, todos los seres vivos mueren, sin embargo, animales y plantas al no tener una vida individual, viven y mueren como pertenecientes a una especie que se perpetúa a través de la reproducción.

c) La caridad como sustituto del mundo⁸¹

El tercer elemento que aquí exponemos podría encontrarse en el límite entre las enseñanzas de Jesús y las concreciones del cristianismo institucionalizado pues, si bien es cierto que en las primeras se recoge el “mandamiento del amor”, la sustitución de la función que cumplía el mundo en la antigüedad por la caridad se debió a san Agustín, considerado por Arendt como el único gran filósofo romano y el primero en pensar la religión movido por preocupaciones filosóficas y políticas:

Históricamente, sólo conocemos un principio ideado para mantener unida a una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común y cuyos miembros ya no se sientan relacionados y separados por ella. Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuso basar en la caridad no sólo la «hermandad» cristiana, sino todas las relaciones humanas.⁸²

La poca preocupación por la muerte y la confianza de que este mundo era algo pasajero, llevó al cristianismo a la pérdida de aquello que en la antigüedad unía y separaba a los seres humanos: el mundo. Fue entonces cuando san Agustín extendió los límites de la caridad y la propuso como mediadora de todas las relaciones humanas, el problema fue que «[e]l amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas».⁸³ Esto porque para la autora, «[d]esde el punto de vista del mundo y de la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, antipolíticas y verdaderamente trascendentes».⁸⁴ La propuesta del cristianismo basada en la experiencia trascendente del amor que nos iguala a todos, no podía sino comprometer –aún más– el carácter estrictamente mundano de la política.

A la falta de mundanidad que tiene el principio de la caridad se le suma un segundo problema; no se trata de una caridad sin más sino una caridad fraterna, un amor a los hombres por considerarlos nuestros hermanos pues somos hijos del mismo padre-Dios. Desde el punto de vista arendtiano, basar las relaciones humanas en relaciones de parentesco «conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien, pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad»,⁸⁵ la política se basa en el

⁸¹ Es interesante notar que, aunque este tema se encuentra mayormente desarrollado en la *Condición Humana* y *¿Qué es la política?*, el interés por la caridad se remonta cuando menos treinta años atrás en la elaboración de su tesis doctoral. Su interés, según leemos en ella, era estrictamente filosófico, ni doctrinal ni apologético, razón por la cual –nos parece– siguió teniendo algunas apariciones tanto tiempo después.

⁸² H. ARENDT, *La condición humana*, 62.

⁸³ H. ARENDT, *La condición humana*, 261.

⁸⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, 236-237.

⁸⁵ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 46.

hecho fundamental de que somos diversos, no deberíamos tratar bien a los otros, relacionarnos con ellos por ser nuestros “hermanos”, por considerarlos parecidos a nosotros, sino a pesar de no serlo. «El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia».⁸⁶

La caridad aplicada en el campo político contribuyó con su sustitución del mundo –realidad que al mismo tiempo nos une y separa de los demás– y su disolución de la pluralidad –elemento que tiene el doble carácter de igualarnos y distinguirnos– a que la grandeza de lo político y el espacio público siguiera siendo eclipsada.

d) La libertad *respecto* de la política

Hannah Arendt afirmaba tanto en *Religión y política* como en *¿Qué es la política?* que la única libertad que el cristianismo trajo al mundo fue la libertad con respecto de la política, es decir, el vernos liberados de aquella pesada carga para dedicarnos a asuntos más gratos. La razón por la que esto fue así, dice Arendt, se debe tanto a la falta de interés del cristianismo en la permanencia de este mundo y, por tanto, de los asuntos mundanos, como, sobre todo, a la obra de un solo hombre, Agustín de Hipona, quien se encargó de elaborar una política cristiana propia que terminó de fijar el «conciente y radical carácter antipolítico del cristianismo». Esto trajo implicaciones aún vigentes en nuestro modo de comprender la política, como podemos leer en las siguientes líneas:

La reinterpretación de lo político surgida de él ha tenido un significado decisivo para la tradición occidental, no sólo para la tradición teórica y del pensamiento sino para el marco en que ha acontecido la historia política real. Es ahora cuando el cuerpo político también acepta que la política es un medio para un fin superior y que en ella sólo se trata de libertad en la medida en que ha dejado libres determinados ámbitos. Sólo que ahora la libertad ya no es una cuestión de pocos sino, al contrario, de muchos, los cuales ni deben ni necesitan preocuparse ya de los temas de gobierno porque la carga del orden político necesario para los asuntos humanos se deposita sobre unos pocos.⁸⁷

Hannah Arendt afirma que, así como la intención de Platón al proponer la figura del filósofo-rey en *La República* era, más que el mayor bien para todos, proveerse de las condiciones necesarias para el ejercicio libre de la filosofía y el temor a ser dominados por los peores, Agustín proponía gravar a unos pocos con el peso del gobierno, no por miedo sino por amor a la mayoría gobernada. Lo iniciado por Platón –cargar a la política con un sentido trascendente, colocando un fin más allá de ella misma– tomó mayor fuerza en el contexto de la Cristiandad pues la esfera

⁸⁶ H. ARENDT, *La condición humana*, 63.

⁸⁷ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 87.

religiosa ya se había extendido a todas las realidades humanas; la no-mundanía, la necesidad de algo trascendente que la fundamentara, dominaba ya la escena política.

La transformación generada por esta propuesta agustiniana puso fin al aislamiento que habían buscado las primeras comunidades cristianas y permitió configurar años más tarde los espacios públicos no políticos por excelencia de la Edad Media: las catedrales. Estos espacios se adecuaron a la necesidad de los cristianos de tener vida fuera de la esfera privada y reunirse con otros a dialogar pero no eran políticas en el sentido en que los temas tratados allí no eran el mundo común sino el “bien común” que en esa época consistía en establecer las condiciones que permitieran la consecución de la vida eterna individual,

[e]l concepto medieval del «bien común», lejos de señalar la existencia de una esfera política, sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales, y que sólo pueden conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar este interés común.⁸⁸

A estas asociaciones que los individuos hacen movidos por intereses privados pero comunes, las llama Arendt “lo social”. Evidentemente, las manifestaciones de lo social fueron mutando en los siglos sucesivos pero, incluso en el contexto de la secularización, se mantuvo su dominio sobre cualquier otra esfera; de esto hablaremos en el siguiente apartado.

La libertad, pues, según la entiende el cristianismo es una “libertad para”, esta “libertad para” es incompatible con la noción arendtiana de libertad, la cual, para ser política, no puede ser determinada por categorías medios-fines.

e) El carácter autoritario de la Iglesia

Con este apartado y el siguiente entramos al análisis de la forma institucionalizada que, hasta antes de la Reforma, adquirió la religión cristiana en la figura de una única Iglesia, la católica. La propuesta agustiniana que analizábamos anteriormente se desarrolló en el contexto de un occidente ya cristiano, a poco tiempo de iniciado el proceso de institucionalización que supuso el concilio de Nicea y las sucesivas reuniones para la fijación del dogma y el canon bíblico, a la vez que contribuyó a posteriores formulaciones. Agustín, dice Arendt, «introdujo en la incipiente Iglesia católica todos los elementos de ordenación jerárquica, elocuencia retórica y pretensión de universalidad, con que todavía hoy podemos reconocer a la Iglesia como heredera del Imperio romano».⁸⁹

⁸⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, 46.

⁸⁹ H. ARENDT, «Agustín y el protestantismo», en *Ensayos de comprensión...*, 42.

La mayor herencia romana de la Iglesia fue no sólo ofrecer la sustitución de cierta “ciudadanía” a los antiguos habitantes del Imperio Romano tras su caída,⁹⁰ sino la trinidad romana Religión-Tradición-Autoridad. Este argumento es desarrollado por Arendt en *¿Qué es la autoridad?* y *Religión y Política* que, a diferencia de los incisos anteriores cuyas referencias están diseminadas en diversas obras, fueron ensayos presentados en congresos,⁹¹ lo que permite reconstruir con menor dificultad lo propuesto por la autora; además, su cercanía temática y cronológica permite una interesante lectura contrastada como veremos a continuación.

Arendt se refiere a la Iglesia católica como «el mayor ejemplo de organización autoritaria y que ha resistido como tal dos mil años de historia»,⁹² describe el tipo de gobierno eclesial como una pirámide cuya fuente de autoridad y poder está en la cúspide y descienden hacia la base a través de una jerarquía. Esta forma de gobierno que incorpora al mismo tiempo distinción y desigualdad, es compatible con el tipo de igualdad predicado por el cristianismo pues a pesar de la sólida jerarquía, todos los miembros de la pirámide son hijos de Dios.

Esta imagen piramidal también la utiliza para describir la actitud que tenían los romanos con respecto a su pasado, pues para ellos, dice Arendt, la pirámide se encontraba abatida hacia el momento de la fundación de Roma, momento sagrado del que procede toda autoridad. El compromiso político romano sería siempre custodiar ese acontecimiento único y mantenerse unido a él, “re-ligado”:

En Roma religión significaba, de modo literal, *re-ligare*, es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente siempre legendario, esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad. Ser religioso implica estar unido al pasado [...]. Así era como la actividad religiosa y la política podían considerarse casi idénticas [...]. El poder de enlace de la fundación en sí misma era religioso, porque la ciudad también ofrecía a los dioses de la gente un hogar estable.⁹³

El concepto de autoridad surge en ese contexto, se deriva de *augere*, aumentar, lo que había que aumentar era la fundación. Quienes estaban encargados de aumentarla eran aquellos que habían recibido de los antiguos fundadores –ya sea por ascendencia o por transmisión– el deber sagrado de perpetuar el pasado. Toda autoridad deriva de la fundación y es transmitida en la conservación de la tradición, es decir en las «acciones de los antepasados y la costumbre»⁹⁴ que eran siempre vinculantes para las sucesivas generaciones. Para el pensamiento romano, pues,

⁹⁰ Cf. H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 88.

⁹¹ Posteriormente, estas intervenciones fueron publicadas en revistas especializadas, finalmente formaron parte de las obras *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1968) y *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (2005), respectivamente.

⁹² H. ARENDT, «Cristianismo y revolución», en *Ensayos de comprensión 1930-1954...*, 189.

⁹³ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 132.

⁹⁴ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 135.

«El vigor de esta trinidad está en la fuerza vinculante de un principio investido de autoridad, al que los hombres están atados por los lazos “religiosos” a través de la tradición».⁹⁵

Cuando la cohesión y estabilidad del Imperio empezó a verse seriamente amenazada, Constantino acudió a la religión cristiana como aliada, a la vez que le ofreció su protección; a cambio, ésta tuvo que dejar de lado sus tendencias antipolíticas y antiinstitucionales, comenzando así un gradual cambio de estafeta entre el Imperio Romano y la Iglesia católica:

La extraordinaria fortaleza y la perdurabilidad de ese espíritu romano –o la extraordinaria vigencia del principio de fundación para la creación de entidades políticas– pasaron por una prueba decisiva y se midieron a sí mismas muy abiertamente después de la caída del Imperio Romano, cuando la herencia política y espiritual de Roma pasó a la Iglesia cristiana. Al enfrentarse con esa tarea tan mundana, la Iglesia se convirtió en “romana” y se adaptó de una manera tan completa al pensamiento romano en asuntos de política que hizo de la muerte y resurrección de Cristo la piedra fundamental de una nueva fundación, y sobre ella construyó una nueva institución humana de tremenda perdurabilidad.⁹⁶

El acontecimiento fundacional de la muerte y resurrección de Cristo adquirió con su peso histórico⁹⁷ una fuerza vinculante que heredaron los apóstoles como testigos de ese acontecimiento, la autoridad de la Iglesia se desprendía de la muerte y resurrección como antes la autoridad del Senado lo hacía de la fundación de Roma. Los apóstoles transmitirían esa autoridad a sus sucesores y su testimonio llegaría a todos los creyentes por medio de la tradición. No sólo la religión y el Imperio sufrieron transformaciones, las consecuencias de estos acontecimientos determinaron el curso de occidente por los siglos venideros:

la politización de la Iglesia cambió la religión cristiana. La base de la Iglesia como comunidad de creyentes y como institución pública ya no era la fe cristiana en la resurrección (aunque esta fe siguió siendo su contenido) ni la obediencia de los hebreos a la ley de Dios, sino el testimonio de la vida, del nacimiento, de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, como un hecho registrado por la historia. Por haber sido testigos de

⁹⁵ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 136.

⁹⁶ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 136.

⁹⁷ Resulta interesante notar que el Credo Niceno-constantinopolitano contiene la fórmula «bajo el poder de Poncio Pilato», el único elemento histórico entre el resto de enunciados que son más bien teológicos. «En efecto, “padeció bajo el poder de Poncio pilato...”, seguramente no es meramente un dato cronológico externo, relacionado con el calendario. Más bien da testimonio de la conciencia de que el relato de los acontecimientos salvíficos hunde sus raíces en la historia concreta. “Se necesitaba una fecha para destacar con ella que estos acontecimientos no ocurrieron sabe Dios dónde o cuándo y que el evangelio no es meramente un haz de ideas... Sin que nadie lo dijera con palabras expresas, el instinto de la Iglesia reconoció la necesidad de un marco de referencia histórico” (J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*). “Bajo el poder de Poncio Pilato” fue la fórmula definitiva en que cristalizó esta vinculación histórica de la salvación cristiana»: K. LEEHMAN, «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado», en K. RAHNER, J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, *et al*, *Yo creo*, Encuentro, Madrid 2010, 57.

ese acontecimiento, los apóstoles se convirtieron en los «padres fundadores» de la Iglesia, que de ellos derivaría su propia autoridad transmitiendo ese testimonio a modo de tradición de una generación a otra. Sólo cuando esto ocurrió, estamos tentados de decir, la fe cristiana se convirtió en una «religión» tanto en el sentido poscristiano como en el antiguo; en todo caso, sólo entonces el mundo entero –a diferencia de unos simples grupos de creyentes, por muchos que fueran– se hizo cristiano.⁹⁸

La Iglesia católica, además, adoptó la distinción *auctoritas-potestas* romana como demuestra la doctrina de las dos espadas del papa Gelasio,⁹⁹ con ella despojó a la política de la autoridad y la dejó únicamente con el poder. En el contexto romano, la autoridad daba a las estructuras políticas durabilidad, continuidad y permanencia; con su adquisición, la Iglesia católica también obtuvo esas características y la política las perdió.

Finalmente, Agustín llevó a cabo la articulación del legado romano y la religión cristiana con la filosofía griega. Unos siglos después, sería precisamente a través de la filosofía griega que se articularían aquellas «partes de la doctrina cristiana que podrían haber encontrado grandes dificultades para asimilarse o adecuarse a la estructura política romana –es decir, las verdades y los mandamientos revelados por una autoridad de verdadero carácter trascendente [...]–»¹⁰⁰ cuando la Iglesia católica adoptó la noción platónica de medidas y normas trascendentes, tanto en el campo epistemológico, como en el moral. En el campo epistemológico defendió la existencia de una única verdad (que, por supuesto, le había sido dada en custodia), mientras que en el campo moral formuló lo que Arendt denominó, como ya se ha dicho, el único «elemento específicamente político de la religión tradicional»:¹⁰¹ la doctrina sobre infierno, de la cual hablaremos a continuación.

2.1.2 LA DOCTRINA SOBRE EL INFIERNO: UNA EXCEPCIÓN A LA REGLA

Mientras la religión cristiana había buscado los primeros siglos aquella libertad con respecto a la política de la que hablábamos en el cuarto inciso, «en la temprana Edad Media la Iglesia cristiana tomó creciente conciencia de sus responsabilidades políticas y tuvo creciente disposición a asumirlas»,¹⁰² no adquirió el poder ni el gobierno secular pero sí, como veíamos en el inciso pasado, la autoridad mediante la cual sancionaba tanto la conducta de ese poder secular, como la de los individuos en general.

La referencia a un lugar de castigo tras la muerte la podemos encontrar en Platón, quien a su vez se basaba en tradiciones anteriores, sin embargo no se pro-

⁹⁸ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 137.

⁹⁹ «Dos son las cosas por las que se gobierna sobre este mundo: la sagrada autoridad de los papas y el poder real», dice el papa Gelasio al emperador Atanasio en 494 d.C.

¹⁰⁰ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 138-139.

¹⁰¹ H. ARENDT, «Religión y política», 459; «¿Qué es la autoridad?», 145.

¹⁰² H. ARENDT, «Religión y política», 464.

pone en un contexto religioso sino político como podemos ver en el mito de Er al final de la *República*. Lo que intentaba Platón en la *República* era instaurar la tiranía de la razón mediante el poder coercitivo que tiene la verdad, sin embargo, solo la minoría –los filósofos– puede acceder a ella; para quienes no llegan a la verdad es necesaria la creencia, algo que les persuade para que actúen *como si fuese* la verdad. Este mito escatológico y otros parecidos tienen esta función, por ello, dice Arendt, «[l]a doctrina del infierno en Platón es claramente un instrumento político inventado para fines políticos». ¹⁰³ El mito de Er en la *República*, dice Arendt, se corresponde con el de la caverna y está dirigido a aquellos que no fueron capaces de levantar y rotar la cabeza para librarse del reino de las sombras, es decir, para aquellos que no reconocen la existencia de patrones trascendentes, «para la mayoría incapaz de comprender la verdad filosófica». ¹⁰⁴

Si la Iglesia católica iba a mantener el control político y moral de los hombres, necesitaba también proponer normas y medidas trascendentes para su conducta, el uso de un mito escatológico le fue de utilidad como soporte de su autoridad. Sin embargo, «el credo cristiano se encontró frente a una perplejidad similar a la de la filosofía de Platón. Ambos trataban de hacer valer patrones absolutos en un reino cuya esencia misma parece ser la relatividad», ¹⁰⁵ el reino de los asuntos humanos, de la política. Una vez que los absolutos empezaron a ser cuestionados, la Iglesia perdió influjo sobre la conciencia de los hombres.

Finalmente, la institucionalización de la fe cristiana trajo, entre otros perjuicios para ella misma, un alejamiento de las enseñanzas de Jesús de Nazaret con lo que ello representa, como dice Arendt: «[e]n lo que respecta al pensamiento religioso, sin duda es una ironía terrible que la “buena nueva” de los Evangelios, que anuncian “la vida eterna”, diera al fin el resultado de un aumento de miedo y no de alegría en la tierra, que no haya hecho más fácil sino más dura la muerte para el hombre». ¹⁰⁶ Además, introdujo un elemento de violencia y coacción «tanto en la estructura del pensamiento religioso occidental como en la jerarquía de la Iglesia», ¹⁰⁷ elementos que entrarían en conflicto con el pensamiento secular siglos más tarde, como tendremos oportunidad de analizar a continuación.

2.2 LA SECULARIZACIÓN

El cambio de un paradigma religioso a uno secular que rigiera la concepción del mundo (su fundamento, organización, sentido, etc.) es relativamente reciente y breve si comparamos el inicio y la duración de ambos. A ello se debe, quizá, que aún

¹⁰³ H. ARENDT, «Religión y política», 463.

¹⁰⁴ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 118.

¹⁰⁵ H. ARENDT, «Religión y política», 464.

¹⁰⁶ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 144.

¹⁰⁷ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 144.

cuando algunos autores afirman que nos encontramos ya en una época post-secular en la que la religión ha vuelto aunque adoptando nuevas formas,¹⁰⁸ nos preguntemos e intentemos comprender el fenómeno de la secularización. Podemos abordar sus causas y consecuencias como si se tratara de algo ya dejado atrás o acercarnos a algunos elementos en su desarrollo que nos parecen clave pues estaban presentes antes de su aparición y continúan estándolo después de su supuesta mutación hacia lo post-secular.¹⁰⁹

La esfera política es sin duda la que mayores problemas enfrentó pues «[l]a secularización, la emancipación de la esfera secular respecto a la tutela de la Iglesia, planteó inevitablemente el problema de hallar y constituir una nueva autoridad»,¹¹⁰ elemento central en este ámbito. Esta búsqueda tendría que pasar por diversos y complicados procesos que proponemos analizar de la mano de Arendt.

En las siguientes líneas recuperaremos algunos de los análisis arendtianos acerca de la problemática que supuso la sustitución de un absoluto como fundamento de la autoridad (la ley divina contenida en la revelación y resguardada por la Iglesia católica) por otro (el soberano, primero en la figura del gobernante; más tarde, con la revolución francesa, del “pueblo” y, finalmente, la nación), hecho que es fuertemente criticado por Arendt pues es precisamente esto lo que la política en su sentido originario debería evitar.

Para abordar este tema nos serviremos de las reflexiones plasmadas por Hannah Arendt en *Sobre la Revolución*,¹¹¹ ya que, según la propuesta de Samuel Moyn¹¹² –secundada, a su vez, por Zenia Yébenes y Miguel Vatter–,¹¹³ el análisis central de esta obra se relaciona íntimamente con el problema de la secularización pues los movimientos revolucionarios modernos pretendían, en último término, «dejar la

¹⁰⁸ Entre los más relevantes podemos mencionar a Peter Berger (*The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1999), José Casanova (*Public Religions in The Modern World*, 1994) y Jürgen Habermas (*Apostillas sobre una sociedad postsecular*, 2008).

¹⁰⁹ Hablamos de mutación más que de ocaso o final pues no se trata, ciertamente, según estos autores, de un cambio radical o una vuelta a tiempos pre-modernos –cosa por demás imposible– sino de la presencia de posturas religiosas bajo nuevos ropajes o del modo en que las religiones tradicionales se relacionan con un mundo en el que ya no tienen la misma injerencia. Cabe aclarar también que para hablar de post-secularización, de acuerdo con Habermas, es necesario haber pasado, efectivamente, por procesos de secularización, razón por la cual dicho término sería sólo aplicable a «sociedades opulentas de Europa o a países como Canadá, Australia y Nueva Zelanda, en donde los vínculos religiosos han decaído de forma dramática en el periodo de la posguerra»: J. Habermas, «Apostillas sobre una sociedad post-secular», *Revista colombiana de sociología* 31 (2008) 169.

¹¹⁰ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 217.

¹¹¹ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Barcelona 2009 [1963].

¹¹² S. MOYN, «Hannah Arendt on the secular», *New German Critique* Vol. XXXV no. 3 (2008) 71-96.

¹¹³ Z. YÉBENES ESCARDÓ, «Los orígenes de la política: religión, secularización y revolución en el pensamiento de Hannah Arendt», en M. ESTRADA – Ma. T. MUÑOZ (comps.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, El Colegio de México, México 2015, 211-250; M. VATTER, «Roman Civil Religion and the Question of Jewish Politics in Arendt», *Philosophy Today* (Junio 2018).

religión atrás, por lo menos como el fundamento de la coexistencia pública». ¹¹⁴ A través del acercamiento hermenéutico a esta lectura, veremos cómo la autora evalúa el grado de éxito entre la empresa francesa y la norteamericana precisamente en qué tanto fueron capaces de configurar un modelo de relación política que prescindiera tanto de la sanción religiosa como de la idea de un absoluto como fundamento de toda autoridad. A lo largo de estas páginas observaremos que la influencia de lo religioso sobre lo político, y viceversa, se mantuvo incluso durante la época en que los procesos de secularización eran cada vez más fuertes.

2.2.1 ALGUNOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA ALIANZA TRONO-ALTAR

Como delineamos párrafos más arriba, a partir del siglo IV, el cristianismo comenzó con un periodo de oficialización, institucionalización y consolidación que no se vería seriamente amenazado hasta mediados del segundo milenio después de Cristo, y frontalmente combatido en los siglos posteriores. Este proceso comenzó de la mano de un decadente Imperio Romano de Occidente que vio en esta religión el elemento de estabilidad y cohesión que tanto necesitaba si pretendía resistir a una inminente caída.

Recogíamos asimismo que, de acuerdo con Hannah Arendt, la mayor herencia romana que la Iglesia recibió fue la trinidad Religión-Tradición-Autoridad, misma que expusimos en su momento. En los siguientes párrafos nos centraremos en la autoridad pues nos parece que la adopción de este elemento por parte de la Iglesia latina se relacionó rápidamente con otra red de conceptos que dificultó la búsqueda de esa autoridad inmanente pretendida en la modernidad; nos referimos a la relación autoridad-absoluto-legitimidad.

Comencemos, pues, por la autoridad. Para los romanos, dijimos, su pasado constituía uno de los pilares de su *ser romano*; su compromiso político más fuerte era mantenerse re-ligados al momento fundacional. Sus dirigentes habían recibido la encomienda de actualizar ese momento a través de la continua adhesión de nuevos territorios, la fundación de nuevas ciudades y la constitución de leyes que las rigieran; por ascendencia o transmisión, habían recibido de los antiguos fundadores el deber sagrado de conservar la tradición, de tal manera que «la coincidencia de autoridad, tradición y religión, todas las cuales brotaban del acto de fundación, constituyó la espina dorsal de la historia romana desde el principio hasta el fin». ¹¹⁵

Alrededor del siglo IV, cuando la caída del imperio parecía inminente, Constantino se acercó al cristianismo (cuya fuerza y presencia a lo largo del Imperio se mantenía a pesar de las persecuciones) en busca de la cohesión y estabilidad

¹¹⁴ S. MOYN, «Hannah Arendt on the secular», 71.

¹¹⁵ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 276.

perdida. En el cambio de estafeta la Iglesia cristiana recibió la herencia política y espiritual de Roma. Para los romanos (y esto fue heredado por los cristianos) la autoridad proveía de estabilidad y perdurabilidad a sus estructuras e instituciones, es precisamente este elemento el que ha mantenido a la Iglesia católica a flote por dos mil años.

Para Arendt, sin embargo, aunque la conservación de la tradición se tuviera por sagrada, la fundación de Roma era un hecho secular en tanto que su pretensión no era tanto someter a todos los pueblos a su *imperium* según mandato divino, como propagar el sistema de alianzas al que debían su origen. Efectivamente Virgilio afirma que los nativos de la península itálica eran descendientes de Saturno pero no estaban atados a ninguna ley, fue hasta que Eneas regresa de Troya que se desata la guerra entre invasores y nativos. El establecimiento de leyes, alianzas y pactos (que, por otro lado, Eneas había ya propuesto antes de la guerra pero que fueron rechazados) puso fin a la guerra y supuso el restablecimiento de la paz, «el *populus romanus* debía su existencia a un consorcio nacido de la guerra, es decir a la alianza entre patricios y plebeyos».¹¹⁶ No había pues un mandato divino que llevar a cabo sino una búsqueda por establecer una serie de relaciones con el mayor número de provincias y comunidades pues de este modo *aumentaban* y *conservaban* la fundación.

Además esta autoridad, como ya se ha dicho, no tenía que ver –al menos en su sentido originario romano– con un acontecimiento o entidad trascendente. El acontecimiento fundacional romano era de algún modo considerado histórico (la fundación de la Ciudad Eterna). Aunque los cristianos afirmaban que la muerte y resurrección de Cristo también lo era, el acontecimiento *histórico* cristiano tenía su origen en uno anterior, en que el *Verbo se había hecho carne* (Jn 1,14), es decir, en un momento dado, una realidad trascendente e invisible se había convertido en inmanente y sensible. Cristo, por ser Dios, se mantenía no sujeto a nada y por encima de todo, era un absoluto divino con presencia aquí en la tierra; la autoridad de Cristo fue legada a sus apóstoles y el mayor de ellos, Pedro, sería su vicario, la autoridad pasaría a sus sucesores a través de la conservación de la tradición como en el caso romano; sin embargo, la inclusión de un absoluto para justificar la autoridad había hecho su aparición y esta necesidad se tendría por imprescindible incluso durante la Revolución francesa.

En la distinción *auctoritas-potestas* romana que comentamos anteriormente, la *auctoritas* era la institucionalización del momento fundacional (independientemente de las formas que adoptó como monarquía, república o imperio), mientras la *potestas* (el poder) residía en el pueblo de Roma según la frase de Cicerón: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*.¹¹⁷ La doctrina de las dos espadas del papa Gelasio

¹¹⁶ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 259.

¹¹⁷ *De legibus*, 3,28. De acuerdo a la similitud observada, podría ser que la distinción que siglos después haría Baruch Spinoza (retomada en la actualidad por Antonio Negri, principalmente) entre *potestas*

(también ya comentada), da cuenta de una realidad que se había gestado desde el inicio de la alianza trono-altar un siglo antes: el poder secular había sido despojado de toda autoridad pues ésta le competía a la Iglesia y, debido a esta carencia, dependería siempre de una legitimación externa que la trascendiera.

Ahora bien, la legitimación del poder, es decir, el reconocimiento de que había sido establecido conforme a quien tiene autoridad, también se vio afectado por el distinto modo en que romanos y cristianos concebían la ley. Para los romanos «El significado original de la palabra *lex* es “conexión íntima” o relación, es decir, algo que enlaza dos cosas o dos personas a las que circunstancias externas han reunido»,¹¹⁸ poner en relación o hacer relativos dos términos. Para los hebreos (de quienes los cristianos heredaron la concepción a través de Pablo de Tarso), en cambio,

las leyes eran concebidas como mandamientos, que eran interpretados de acuerdo con la palabra de Dios, que dice a los hombres: no debes hacer esto. Es evidente que tales mandamientos no pueden ser vinculantes sin una sanción religiosa superior. Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento y acuerdo mutuo, la ley requerirá de una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre.¹¹⁹

Desde el siglo IV, la íntima relación existente entre el trono y el altar o, lo que es lo mismo, entre el poder secular y el religioso, hacía que el primero necesitara la sanción del segundo para considerarse legítimo. Al final de la Edad Media, sin embargo, había ido configurándose una nueva mentalidad y realidad social, política, económica y cultural que poco a poco tomaba más presencia y relevancia en todos los ámbitos; la configuración del poder, su relación con la legitimidad, la violencia, la autoridad, sería objeto de estudio de importantes e influyentes pensadores de la época. Lo que quedaba de manifiesto era que la omnipresencia eclesial y religiosa característica de la época precedente, provocaba una serie de problemas dentro y fuera de las diversas esferas de la realidad que poco a poco habían ido cobrando autonomía respecto a la injerencia religiosa. Comenzó ese paulatino proceso de diferenciación de esferas llamado secularización, algunas de cuyas características analizamos en el primer capítulo. Abordémoslo ahora desde la interpretación arendtiana.

y *potentia*, tuviera su origen más remoto en esta distinción romana. Es igualmente relevante, como veremos más adelante, la propuesta del teórico de las constituciones francés Manuel-Joseph Sieyès al distinguir *poder constituido* y *poder constituyente* pues permitió una salida al problema de la fuente del derecho sin necesidad de recurrir a la autoridad religiosa.

¹¹⁸ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 258.

¹¹⁹ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 261.

2.2.2 HALLAR Y CONSTRUIR UNA NUEVA AUTORIDAD

Las relaciones entre el Imperio romano y el cristianismo que hemos venido reconstruyendo, constituyen la herencia ideológica que marcó el rumbo de Occidente por siglos. A la modernidad, aunque logró paulatinamente dejar atrás la religión y la tradición, seguía presentándosele la autoridad como problema pues seguía vinculándola a la cuestión de la legitimidad y a la necesidad de un absoluto trascendente que la otorgara; por ello, cuando el poder secular buscó emanciparse de la autoridad de la Iglesia, intentó solucionarlo no prescindiendo de un absoluto, sino sustituyéndolo por otro, como muestra el culto al soberano (fuera éste el monarca durante el *Ancient Regime*, o el Estado a la caída de aquél), y es que, «[l]a persona soberana (la persona del Estado) ofrece la articulación entre poder y autoridad».¹²⁰

La idea de que la fuente de la ley debe hallarse en un lugar elevado, configuraría la mentalidad occidental, incluso cuando se renunció a la ley divina en pos de una ley natural. Esa fuente trascendente de autoridad requerida por la ley continuó siendo un problema aún para los hombres que se proponían la constitución de una nueva comunidad política que requería nuevas leyes para su funcionamiento. Lo que las revoluciones del siglo XVIII pusieron de manifiesto fue que estas soluciones eran en realidad subterfugios (la autoridad y omnipotencia divina eran ahora atributos del gobernante), el problema fue que ellos mismos, los hombres revolucionarios, no encontraron la manera de superar este *impasse*:

Debido a que se suponía que el rey representaba la voluntad de Dios en la tierra, la suya era fuente del poder y del derecho y era este origen común el que hacía al derecho poderoso y al poder legítimo. Por ello, cuando los hombres de la revolución francesa pusieron al pueblo en lugar del rey, les pareció perfectamente natural ver en el pueblo no sólo, según la antigua teoría romana y los principios de la Revolución americana, la fuente y el asiento de todo poder, sino también el origen de todas las leyes.¹²¹

Se presentaba, entonces el problema sobre la legitimidad no sólo del movimiento revolucionario sino de las leyes que surgirían de éste, «la necesidad que se halla en todas las leyes humanas positivas de una fuente externa que les confiera legalidad y trasciende, como “norma superior” al propio legislativo».¹²² Surgió entonces la paradoja del constitucionalismo, el pueblo no podía ser al mismo tiempo el origen del poder (que brota desde abajo) y la fuente de legitimidad (que, según la

¹²⁰ M. VATTER, «Poder constituyente y representación», en G. BUSTAMANTE - D. SAZO (eds.), *Democracia y poder constituyente*, FCE, Chile 2016, ¿pág? Esta afirmación, dice el mismo Vatter, se inscribe dentro de la tradición del “*droit politique*” o “*public law*” europeo. «Pero en la modernidad se encuentra también la tradición republicana, cuyo constitucionalismo articula poder y autoridad sin pasar por la persona del soberano, pues, al contrario, depende de la división y multiplicación de las fuentes del poder del pueblo, cuyo acuerdo u opinión común está a la base de la autoridad de la ley»: *Ibid*, ¿pág? Esta tradición republicana cobrará mayor relevancia en el próximo capítulo.

¹²¹ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 212.

¹²² H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 219.

mentalidad occidental, viene desde arriba o, al menos, desde fuera). Esta paradoja, dice Vatter,

encuentra su origen en la teología medieval. Los teólogos medievales fueron confrontados con el problema de reconciliar la idea de Dios como trascendente y omnipotente (una concepción bíblica) con la idea de la Naturaleza como un orden estable y causal (una concepción aristotélica de la Naturaleza). Una de las soluciones influyentes era argumentar que la voluntad de Dios era caracterizada por dos poderes distintos: un poder absoluto (*potestas absolutas*) y un poder legal (*potestas ordinaria*). Según su poder "ordinario", Dios quiere su Creación como un orden legal, estable y perfecto. Pero según su poder "absoluto", Dios puede siempre decidir intervenir en tal orden y ser causa de un estado de excepción que lleva el nombre de "milagro". Tal dualismo fue rápidamente adoptado por la jurisprudencia medieval y lo encontramos de nuevo en la teoría constitucional de Schmitt, según la cual una Constitución se define como la "decisión" extra-legal de un soberano, es decir, de la Persona del Estado cuyo poder absoluto es "constituyente" del orden legal.¹²³

En un intento por superar la paradoja, el constitucionalista francés Manuel-Joseph Sieyès ideó la distinción entre *poder constituyente* y *poder constituido*, situando al primero en un cierto "estado de naturaleza" capaz de constituir un orden legal que rigiera a la comunidad. El pueblo así considerado sería la fuente del poder, mientras que el *poder constituido* sería la fuente del derecho. Para el mismo Vatter, sin embargo, «[...] el poder constituyente es un extraordinario intento de reordenar a la sociedad desde un punto de vista que trasciende su constitución política dada. Por lo tanto, no es del todo sorprendente que [...] parezca tener claras raíces teológicas». ¹²⁴ En esta búsqueda de un lugar trascendente, el absoluto siguió vigente en todos los avatares modernos: cuando no fue el Papa, fue el rey; cuando no el rey, el pueblo; cuando no el pueblo, fue la nación y cuando no la nación, fue la razón. El problema no era tanto la búsqueda de algo trascendente, cuanto la identificación de éste con un absoluto. Esta necesidad de un absoluto fue planteada por todos los teóricos de la Ilustración excepto uno, dice Arendt:

[...] Montesquieu fue el único que nunca creyó necesario introducir en la esfera política un absoluto, un poder divino o despótico. Ello está estrechamente relacionado con el hecho de que [...] utilizó la palabra "ley" siempre en el antiguo sentido, romano, definiéndola en el primer capítulo de *L'Esprit des Lois* como *rapport*, como la relación que existe entre diferentes entidades. [...] los *rapports* entre el Creador y la creación, o entre los hombres [...] sólo son reglas que determinan el gobierno del mundo y sin las cuales éste no existiría. Por tanto, ni las leyes naturales ni las religiosas constituyen para Montesquieu una "norma superior" en sentido estricto, no son más que relaciones que existen y preservan diferentes esferas del ser. Dado que para Montesquieu, como para

¹²³ M. VATTER, «Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios», *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 20 (2017) 145.

¹²⁴ «A. Kalyvas, Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt», book review by M. Vatter en *Perspectives on politics* VII/4 (2009) 945. Traducción mía.

los romanos, una ley es simplemente lo que pone en relación dos cosas y es, por definición relativa, no requiere de ninguna fuente absoluta de autoridad [...].¹²⁵

La ley entendida de esta manera hace que los dos términos de la relación sean *co-relativos*, mientras que la herencia judeo-cristiana establece que uno de los términos *no está sujeto*, es *ab-soluto*, determina las órdenes y éstas deben ser obedecidas, no teniendo por base un acuerdo mutuo. Es verdad que la alianza entre Dios y los judíos *imponía* ciertas obligaciones a Yahvé (protección, conservación, etc.), pero estas *promesas* no habían sido *acordadas* sino *propuestas* por Dios (la parte del pacto correspondiente a Dios eran auto-imposiciones). Aquí vale la pena recordar, en contraste, la narración de Virgilio, cuando Eneas propone de manera unilateral alianzas con Latino, Mezencio o Diomedes, éstos se niegan; cuando la paz sea reestablecida, no habrá *un autor* del pacto sino todos los implicados. Lo que muestra de algún modo la historia romana es que la autoridad no deriva necesariamente de un absoluto mientras puedan establecerse «vínculos comunes y promesas mutuas»,¹²⁶ se trata de un pacto en el origen que da inicio a una nueva realidad y que vinculará a cuantos se unan al pacto para actualizar el sentido del pacto originario.

Para Arendt, la mayor contribución de las revoluciones al proceso de secularización fue que la fuente del poder y la fuente del derecho dejaran de coincidir en una sola. Si era necesario que la fuente del derecho estuviera por encima y más allá como “norma superior”, la Constitución podía cumplir esta función, ella dictaría las leyes, es decir, el modo en que los miembros de un determinado pacto habrían de relacionarse, ella sería el *poder constituido*; mientras que el pueblo, como fuente del poder que brota desde abajo, sería el *poder constituyente*. Tanto la constitución como el pueblo pueden ser considerados realidades trascendentes la una de la otra, pero no se trata de trascendentes absolutos sino de trascendentes relativos entre sí.

La Constitución, además, no era producto de revelación divina ni había sido entregada a algún iluminado, era el ejercicio de los miembros del pacto que fijaban las bases de su convivencia y quedaban vinculados a ella por la fuerza de las promesas mutuas; con este ejercicio de institucionalización daban estabilidad y permanencia a sus relaciones sin necesidad de recurrir a un absoluto y, dado que junto con la Constitución se crearon otras instituciones que resguardaban su cumplimiento o interpretaban el sentido de las leyes según se iba haciendo necesario (en el caso norteamericano el Congreso y la Suprema Corte), tampoco era necesaria una sanción religiosa. Aunque tuvieron que pasar muchas vicisitudes antes de lograrlo, ni la autoridad ni la legitimidad dependían ya de ningún absoluto.

Paradójicamente, el Estado moderno volvía a ser religioso pero únicamente en el sentido romano de estar ligado a su origen a través de su vinculación con las instituciones por él creadas, a fin de hacer posible la estabilidad y permanencia

¹²⁵ H. ARENDT, *Sobre la Revolución*, 259-260.

¹²⁶ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 239.

de la comunidad política recién constituida. En la interpretación de Vatter, cuando Arendt considera que la legitimidad está basada no en una entidad absoluta y trascendente sino en la propia capacidad de la comunidad política de volver a su origen, está retomando de los romanos este modo “civil” de entender la religión:

Por concepción “civil de la religión, me refiero a la idea de que el significado y los límites de la religión se derivan de los requisitos del ejercicio constituyente republicano en un contexto de igualdad natural, en oposición a la creencia de que las leyes se basan o descansan en presuposiciones teológicas (por caso, la idea de un absoluto trascendente o transmundano).¹²⁷

Esta concepción civil, como hemos apuntado, no concibe a la ley como un mandamiento divino sino como el pacto que se establece entre iguales para delimitar los modos de relación entre los miembros de una determinada comunidad política, los miembros de la comunidad no son iguales solamente en un sentido legal sino en uno epistémico pues se parte del presupuesto de una razón humana común a través de la cual deliberamos y llegamos a acuerdos, esta es una de las premisas del Estado moderno, como apunta Habermas:

El modo como se entiende a sí mismo el Estado constitucional democrático se ha desarrollado en los marcos de una tradición filosófica que invoca la razón «natural» y que, por consiguiente, se apoya únicamente en argumentos públicos que, de acuerdo con su pretensión, son *accesibles por igual* para todas las personas. El supuesto de una razón humana común es la base epistémica para la justificación de un poder secular que ya no depende de las legitimaciones religiosas. Y esto hace posible, por su parte, la separación entre el Estado y la iglesia en el plano institucional. [...]; el Estado constitucional reacciona ante esta situación [ante las guerras de religión y las contiendas confesionales de la modernidad temprana] primero con la neutralización del ejercicio de la dominación con respecto a las imágenes del mundo y después con la autodeterminación democrática de los ciudadanos dotados de los mismos derechos.¹²⁸

Esta neutralización, continúa Habermas, crea vacíos de legitimación que son llenados por el procedimiento democrático que está constituido por dos componentes esenciales: la participación política igualitaria de los ciudadanos garantiza que los destinatarios de las leyes se entiendan a sí mismos como legisladores y el carácter discursivo de la deliberación garantiza la pretensión de llegar a acuerdos racionalmente aceptables.¹²⁹ Como vimos en el capítulo I, todos estos elementos

¹²⁷ M. VATTER, «Roman Civil Religion and the Question of Jewish Politics in Arendt», *Philosophy Today* (Junio 2018), 1-2. Los números de página corresponden a su propio manuscrito, puesto a disposición en https://www.academia.edu/36873348/Roman_Civil_Religion_and_the_Question_of_Jewish_Politics_in_Arendt

¹²⁸ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 127.

¹²⁹ Cfr. J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública...», 128.

hacen su aparición de un modo u otro en las discusiones en torno a la religión en el espacio público contemporáneo.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas líneas hemos llevado a cabo una reconstrucción de lo que Arendt entendía por cristianismo; dado que podemos encontrar alusiones al cristianismo diseminadas por una obra que comprende 50 años, nos hemos enfocado –por razones de relevancia– en algunos textos de la década de los cincuenta, ya sea porque tratan el tema con mayor amplitud o porque lo ahí expuesto se encuentra en relación directa y evidente con otros textos de la misma época.

Como resultado del análisis de estos textos hemos propuesto una separación entre los rasgos antipolíticos del cristianismo y la doctrina del infierno. El primero al que nos hemos referido es *la bondad en sentido absoluto*, derivada de las enseñanzas de Jesús de Nazaret. Esta bondad es contraria a la publicidad pues por su propia naturaleza debe mantenerse siempre oculta, ya sea porque creamos que «nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10,18) y entonces la ejecutemos sin preocuparnos más que de seguir la enseñanza evangélica –que éste sería el verdadero espíritu cristiano según Arendt–, o porque creamos que para ser recompensada debe mantenerse en secreto –la preocupación por la recompensa, diría Arendt, no tomó verdadera relevancia hasta que Pablo propuso la vida eterna como centro del mensaje cristiano–.

Posteriormente hemos señalado una serie de elementos que fueron surgiendo con las diversas aplicaciones de las enseñanzas evangélicas y que más bien obedecían a interpretaciones y contextos muy específicos. En primer lugar, *la vida como bien supremo y la resurrección individual*, la primera fue planteada como herencia judía y de acuerdo con Arendt se contraponía con el pensamiento griego y romano para quienes la vida no tenía un valor absoluto sino relativo a las condiciones de esa vida; la segunda, en cambio, fruto de la estructuración teológica paulina que la propone como promesa individual (no colectiva) y la convierte en la piedra fundamental del cristianismo como religión.

Analizamos enseguida la pérdida de mundo que supuso la puesta en práctica de las enseñanzas tanto evangélicas como paulinas y cómo intentó sustituirse este vínculo a través de la caridad; expusimos la interpretación arendtiana sobre el papel que en esta tarea tuvo la figura de Agustín de Hipona quien propuso mediar todas las relaciones humanas a través de esa virtud, expandió de tal manera sus límites que llegó a ser la razón por la cual era necesario que unos pocos se dedicaran a las labores de gobierno, para que el resto de la comunidad pudiera consagrarse a otros asuntos, siendo así «la libertad *respecto de* la política la única libertad que el cristianismo trajo al mundo», según palabras de la propia Arendt.

En este recorrido por diversas configuraciones que fue adquiriendo el cristianismo, el proceso de institucionalización comenzado en el siglo cuarto ocupa

un lugar principal. Es aquí cuando la comunidad de creyentes se solidifica como Iglesia y como institución hereda, a la vez que sustituye, las funciones que hasta entonces había realizado el Imperio Romano. Con este paso de estafeta, la Iglesia católica asimila como propia la trinidad Religión-Tradición-Autoridad,¹³⁰ hace del relato de la muerte y resurrección de Cristo el acontecimiento fundacional de la Iglesia y la fuente de toda autoridad, misma que es transmitida a los sucesores apostólicos. Cuando la Iglesia deja atrás su postura antipolítica y antiinstitucional, configura –según lo propuesto por Arendt– un elemento político de control y sanción que basa la moralidad en el sistema de premios y castigos, siendo estos últimos más persuasivos y útiles para los fines deseados. Son precisamente estos elementos del cristianismo los que fueron dotándolo de una fisonomía propia, esta fisonomía específica es la que se pondría a prueba durante la secularización.

El carácter autoritario de la Iglesia tiene gran relevancia en el desarrollo del apartado dedicado a la secularización. Al parecer, tanto en el campo político como en el religioso la autoridad según se había configurado desde el cristianismo sufrió fuertes embates durante la modernidad, sobre todo desde las formulaciones ilustradas, baste recordar la primera máxima kantiana del sentido común «pensar por uno mismo», que es a la vez la base del pensamiento crítico y «el pensamiento crítico es, en principio, antiautoritario».¹³¹ A esta primera máxima se le llamó también *máxima de la Ilustración* y «en este contexto Ilustración quiere decir liberación de los prejuicios, de la autoridad, proceso de purificación».¹³²

Hasta antes de la modernidad, como hemos expuesto, la autoridad brindó permanencia y estabilidad al mundo, en el momento que ésta fue cuestionada parecía que el mundo hasta entonces conocido se tambaleaba. De la trinidad romana heredada por el cristianismo en su proceso de institucionalización, ningún elemento parecía más indispensable que éste; fue por ello que en los inicios de la modernidad se emularon las formas de la autoridad eclesiástica con sus ingredientes de absoluto y trascendente. La modernidad resultó entonces estar intrínsecamente relacionada con el problema religioso-político que se desarrolló bajo la forma de lo que llamamos proceso de secularización.

Según la interpretación de Arendt, la formación de constituciones modernas supuso la fundación de una nueva autoridad no dependiente más que de los acuerdos mutuos, además fueron capaces de separar la fuente del poder de la fuente del derecho que hasta entonces permanecían unidas. De esta manera, el Estado moderno basa su legitimidad no en una entidad absoluta y trascendente sino en la propia capacidad de la comunidad política de mantenerse ligada a su origen; de manera

¹³⁰ Es interesante observar como esta Iglesia considera sus pilares la Escritura, la Tradición y el Magisterio y da a los tres el mismo peso.

¹³¹ H. ARENDT, *Conferencias sobre la teoría política de Kant*, Paidós, Barcelona 2003, 76.

¹³² H. ARENDT, *Conferencias sobre la teoría política de Kant*, 64.

paradójica podemos afirmar que se vuelve “religiosa” en el sentido romano. En términos políticos, prescindir del origen trascendente de la autoridad fue el mayor logro de la secularización.

A lo largo de este capítulo hemos recuperado, indirectamente, elementos fundamentales de la noción de política arendtiana: la importancia de la apariencia, de la pluralidad, la centralidad de la libertad por encima de la vida, la autonomía, el actuar común, pero sobre todo, su carácter reiteradamente mundano y artificial, como pudimos observar en el apartado dedicado a la secularización según Arendt. Hemos podido observar que sus críticas se corresponden directamente con estos rasgos, ¿por qué entonces intentar dar respuesta al problema de la religión en el espacio público desde los planteamientos de una autora que consideraba absolutamente incompatible la religión, al menos en la forma del cristianismo latino, con la política? Pues bien, en el capítulo primero afirmábamos que el contexto y las características de lo religioso han cambiado, las formas históricas y culturales en las que ahora se expresa se distancian de esta religión institucional que es el cristianismo aunque es cierto que el núcleo duro sigue manteniéndose igual y como tal es defendido; sin embargo, en las sociedades del capitalismo avanzado, altamente complejas y diferenciadas que la teoría política ha intentado normar en lo referente al papel de la religión, la pluralidad de religiones, espiritualidades, o “doctrinas comprensivas” es uno de sus presupuestos.

El problema que advertíamos en las propuestas rawlsiana y habermasiana estaba relacionado con una noción de política demasiado ligada a lo institucional, lo que no corresponde con formas cada vez menos institucionalizadas de religión. En este sentido, aunque la noción arendtiana de política no sea compatible con el cristianismo al grado de considerarlo el responsable de los malentendidos que rodean la noción moderna y contemporánea de política, puede que quizá sí lo sea con las formas de religiosidad o espiritualidad contemporáneas. Pero más allá de encontrar compatibilidad, lo cual no es del todo necesario, lo importante será ver qué puede decirnos sobre la propia religión ahora.

III. RELIGIÓN EN UN MODELO ARENDTIANO DE ESPACIO PÚBLICO

57

*Ser radicalmente religioso en este mundo significa estar solo,
no sólo en el sentido de que uno está solo ante Dios
sino también en el sentido de que nadie más está ante Él.*

(H. Arendt, *Soren Kierkegaard*)

*Si es aniquilado un pueblo o un estado o incluso un determinado
grupo de gente [...], no muere únicamente un pueblo
o un estado o mucha gente, sino una parte del mundo.*

(H. Arendt, *¿Qué es la política?*)

INTRODUCCIÓN

Uno de los objetivos de este capítulo es analizar la pertinencia de las críticas recogidas en el anterior y mostrar que la incompatibilidad entre cristianismo y política se debe a la propia noción arendtiana de política pero que ello no es suficiente para afirmar una incompatibilidad absoluta entre lo político arendtiano y lo religioso. Para ello recuperaremos las implicaciones de sus categorías de pluralidad, natalidad y apariencia. Esto, a fin de mostrar que la política arendtiana puede decir algo respecto a la religión y a las formas de religiosidad contemporáneas.

El segundo objetivo será pensar en torno a las preguntas ¿qué nos dice la religión en el espacio público entendido como espacio de aparición? y ¿qué nos dice la religión en el espacio público entendido como mundo común? Para ello recuperaremos la caracterización de espacio público en estos dos sentidos y reflexionaremos sobre algunas manifestaciones contemporáneas de lo religioso, a fin de tener un acercamiento alternativo (desde una postura no procedimental-normativa) a estas formas de religiosidad contemporáneas.

Una de las razones por las que creemos que las críticas arendtianas no son definitivas para descartar el tema de la religión desde sus propios planteamientos es que nos parece que dichos señalamientos, al estar dirigidos a dos experiencias pasadas fundamentales: la configuración del cristianismo en una Iglesia histórica y sus transformaciones durante los procesos de secularización, pueden ser considerados “auténticos prejuicios”, en el sentido de ser juicios pretéritos. Un «prejuicio auténtico se reconoce además en que encierra un juicio que en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia; sólo se convirtió en prejuicio al ser arrastrado sin el menor reparo ni revisión a través de los tiempos»;¹³³ por eso se plantea posible y necesaria una revisión de lo afirmado por Arendt. Si, como parece indicar el con-

¹³³ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 53.

texto actual, nos encontramos frente a un nuevo panorama religioso, vale la pena preguntarnos por la validez y vigencia de las críticas.

Por otro lado, aún cuando no se pudiera sostener que el panorama religioso ha cambiado y afirmáramos que las manifestaciones religiosas siguen la inercia de las formas tradicionales, valdría la pena observar los fenómenos actuales y preguntarnos: ¿qué nos dice el hecho de que a pesar de los intentos que ha hecho la política por relegar lo religioso al ámbito privado de los individuos, éste se sigue manifestando de maneras públicas? ¿es únicamente, como se ha interpretado, manifestación de la resistencia que ponen las religiones históricas a perder su poder e injerencia en todos los ámbitos de la vida? ¿Por qué entonces pensadores declaradamente agnósticos han llamado la atención sobre la necesidad de permitir que la pluralidad de voces religiosas se exprese públicamente y por qué han dedicado esfuerzos a pensar cómo esto podría llevarse a cabo sin caer por ello en formas pre-modernas de relaciones político religiosas? A través de estas preguntas que no pretenden normar el fenómeno sino comprender su sentido, la religión en el espacio público, como dice Nora Rabotnikof refiriéndose precisamente a ese carácter fenoménico del espacio público arendtiano, «puede transformarse en referencia de un mundo en común: movilizar la sensibilidad y atención, precisamente porque pone en juego diferentes descripciones y tomas de posición, además de la pluralidad»,¹³⁴ convertirse el fenómeno mismo en objeto de juicio político.

Pues bien, en las siguientes líneas llevaremos a cabo estos dos ejercicios: por un lado, analizar si efectivamente la incompatibilidad es infranqueable (3.1); por el otro, un acercamiento al fenómeno actual ayudándonos de la noción de espacio público arendtiana para su análisis (3.2-3.4).

3.1 EL CARÁCTER ANTIRRELIGIOSO DE LA POLÍTICA ARENDTIANA

Resulta de interés notar que en el estudio de las categorías arendtianas podemos encontrar algunas que hacen una clara referencia a conceptos teológicos: alianza, milagro, perdón, etc. Incluso hay autores que afirman que sólo en su contexto religioso originario, estos conceptos pueden ser comprendidos a cabalidad.¹³⁵ Algunos

¹³⁴ N. RABOTNIKOF, «Heurística y espacio público», 171.

¹³⁵ Las ya mencionadas categorías de acción como inicio y la natalidad (Richard BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*) ó la liberación de la esclavitud y la noción de la Ley basada en la Alianza (Martine LEIBOVICI, *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*).

han buscado las raíces judías del pensamiento arendtiano,¹³⁶ otros las cristianas,¹³⁷ otro más la concepción civil de religión de la Roma antigua en su periodo republicano.¹³⁸

Respecto al recelo que Arendt muestra frente a la religión con respecto a la política, Saul Tobias afirma que esto obedece a que «[I]a preocupación principal de Arendt en *La condición humana* es promover una filosofía orientada a la acción y al ámbito público, su interés está en la distinción entre las esferas pública y privada, y no en la pluralidad de formas de publicidad que luego se convertiría en una parte importante de su pensamiento»,¹³⁹ este interés, continúa el autor, la llevó a pasar por alto el potencial de las religiones para dar respuesta a ciertos problemas políticos aún cuando los vínculos de estas comunidades no sean estricta y puramente mundanos.

Otra posible respuesta, aunque no relacionada específicamente con la religión sino con su política en general, es la dada por Antonio Campillo cuando afirma que la insistencia de Arendt en pensar dicotómicamente (naturaleza-artificio, necesidad-libertad, poder-violencia, etc.) le impide ver las múltiples articulaciones que en realidad se dan entre los ámbitos político, económico y doméstico que se relacionan con la labor, el trabajo y la acción que ella separa y jerarquiza ontológicamente cuando en realidad se trata sólo de una distinción antropológica. Por lo mismo, separa estrictamente el espacio público del privado sin prestar atención a las dinámicas de despolitización y repolitización que se dan al interior de cada uno de ellos.¹⁴⁰

Teniendo en cuenta estos y otros señalamientos respecto a ciertas limitaciones en su pensamiento, trataremos de elaborar (3.1.1 y 3.1.2) nuestra propia crítica al carácter antirreligioso de la política arendtiana, no porque de entrada afirmemos

¹³⁶ Miguel Vatter menciona que desde una postura abiertamente post-secular, Judith Butler hace una re-lectura de los *Escritos judíos* arendtianos en *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. Columbia University Press, New York 2014. Desde otras posturas, el mismo autor menciona a Danielle CELERMAJER, «Hebraic Dimensions of Hannah Arendt's Thought», *Journal of Modern Jewish Studies* 10/1 (2011) 3-22 y Christopher IRWIN, «Reading Hannah Arendt as a Biblical Thinker», *Sophia* 54 (2015) 545-561.

¹³⁷ G. DI ROCCA, «Il cristianesimo nel pensiero politico di Hannah Arendt», *Laos* 8 (2001) 73-87; J. KIESS, *Hannah Arendt and theology*, Bloomsbury, New York 2016.

¹³⁸ M. VATTER, «Roman Civil Religion and the Question of Jewish Politics in Arendt», *Philosophy Today* (Junio 2018) 36pp.

¹³⁹ S. TOBIAS, «Pragmatic Pluralism: Arendt, Cosmopolitanism and Religion», *Sophia* 50 (2011) 85. La traducción es mía.

¹⁴⁰ Cfr. Antonio, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt», *Revista de filosofía* 26 (2002) 159-186. Otras conocidas críticas a Arendt podrían ser: respecto a su noción de poder, formulada por Habermas («El concepto de poder de Hannah Arendt (1976)», en ID., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid 1986, 205-222); respecto a su despolitización de la labor, planteada por algunas feministas y analizada por Benhabib («Modelos del espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas», en ID., *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona 2006); y, respecto a su noción de lo social, por Cohen y Arato (*Sociedad política y teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, 215-242).

que sea así (eso está por verse pues partimos de la pregunta ¿es incompatible la noción arendtiana de política con la religión? ¿con cualquier religión? por tanto, la respuesta no está dada aún) sino como acotación de lo que a continuación intentamos dilucidar.

3.1.1 LA NOCIÓN ARENDTIANA DE POLÍTICA Y EL CRISTIANISMO

Como punto de partida, es evidente que Arendt tiene un entendimiento de la política muy peculiar que justifica desde su interpretación de la *polis* griega que es donde sitúa su origen; es así que tomándola como punto de comparación, toda política que se aleje de ella no es propiamente política y, como vimos en el capítulo anterior, el cristianismo puede ser considerado culpable de muchos de los malentendidos contra ella, lo que nos ha presentado como política es precisamente aquello que la ha desvirtuado a lo largo de los siglos.

Al abordar temas como el cristianismo o la secularización, Arendt no pretende hacer una fenomenología de la religión en general ni del cristianismo en particular, lo que le interesa es poner a prueba su propio concepto de política y para ello contrasta una serie de elementos que encuentra en estas experiencias y que le sirven para ese fin. Resumiendo la primera parte del capítulo dos y explicitando aquello que podemos mencionar como los principales malentendidos que el cristianismo heredó a la noción no arendtiana de política, podemos enumerar los siguientes:

1. Reprodujo la idea platónica de que *la política tiene un fin extrínseco a ella misma*, como «asegurar la vida en su sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole»;¹⁴¹ ya sea para dedicarse a intereses más elevados como se postulaba en la filosofía clásica, ya sea para ir en pos de la santidad como en la Edad Media o para asegurar la cobertura de sus necesidades y proteger su propiedad como se entiende en la filosofía política moderna. Además, esto provoca que el ejercicio político corresponda a unos cuantos, en palabras de Arendt, «libertad respecto de la política» para el resto de los individuos, como vimos. Esto va en contra de una concepción de política que tiene como sentido la libertad, que no se rige por criterios medios-fines y que la considera como tarea permanente de todos, no como un ejercicio profesional de unos cuantos.
2. Sustituyó el mundo que antes unía y separaba a los seres humanos, que era propiamente común, producto de sus palabras y acciones, por el vínculo de la caridad. Éste vínculo además uniformaba a todos como “hijos de Dios”, este deseo de establecer parentescos «conduce a la perversión fundamental de lo político, porque [...] suprime, o más bien, pierde, la cualidad funda-

¹⁴¹ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 67.

mental de la pluralidad».¹⁴² Esto evidentemente va en contra del carácter decididamente mundano y auto-referido que debe tener el mundo y en contra de la pluralidad que simultáneamente nos iguala y diferencia, convirtiéndose en condición básica para el discurso y la acción.

3. Produjo además la más grave inversión al considerar la vida como bien supremo pues, como abordamos en el capítulo anterior, «se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político»;¹⁴³ proponer la vida como bien supremo y a su protección como fin de la política, hace que la política sea “necesaria”, lo cual sustituye el mayor valor político y el único en el que se encuentra su sentido: la libertad.

Es decir que la experiencia del cristianismo durante los siglos de su hegemonía en occidente fue altamente perniciosa para la política: las relaciones humanas, sus intereses, sus instituciones, ya no estaban referidas únicamente a sí mismas y al mundo que se construía en común, sino a otro mundo. A esto llama Arendt «ultramundanía del cristianismo» y en ese sentido es también antipolítico. Mientras que para Heidegger, su mentor, la experiencia religiosa cristiana originaria estaba definida por su referencia al futuro (por la expectativa de la venida de Cristo), para Arendt parece estar referida a otro mundo pero ese otro mundo no es tanto el más allá sino el que aquí construyen en torno a la caridad con todas las implicaciones que ya hemos mencionado en el capítulo anterior, por eso también habla de la «alienación cristiana del mundo».¹⁴⁴

Como se ha mencionado en otros lugares de esta investigación, muchos de los rasgos criticados al cristianismo son directa o indirectamente una crítica a las ideas y prácticas platónicas, tal es el caso de la recién aludida introducción de un fin externo a la propia política pero, sobre todo, la introducción de normas trascendentes y patrones absolutos al ámbito de los asuntos humanos cuya naturaleza es siempre

¹⁴² H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 46.

¹⁴³ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 92.

¹⁴⁴ Cabe decir que Heidegger sí abordó explícitamente el tema de la religión. Entre 1919 y 1921, elaboró, por consigna de Husserl las lecciones que han sido editadas bajo el nombre de *Introducción a la fenomenología de la religión*. Aunque Arendt llegó a la Universidad de Marburgo en 1923, tiempo después de dictadas estas lecciones en Friburgo, «el tema de la religión, la cuestión de Dios y de lo sagrado [siguió siendo abordado por Heidegger aunque] sólo de una forma tangencial» (J. USCATESCU, «Introducción», en M. HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México 2012, 13). El mismo Uscarescu, filósofo y traductor de esta obra al español, afirma que Heidegger, sin embargo, «no pone en el punto de mira la religión en su totalidad, ni tampoco la experiencia de Dios, sino que se centra en la experiencia originaria de la religiosidad. [...] Heidegger deja absolutamente de lado la experiencia religiosa genuina, la vivencia de Dios, para centrarse en la experiencia que de la vida fáctica tienen San Agustín y Pablo de Tarso. Por tanto, no se trata tanto de una fenomenología de la religión, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida por la tribulación ante la venida próxima del Mesías»: J. USCATESCU, «Introducción», 20-21.

relativa.¹⁴⁵ Estos elementos son observables tanto en el análisis de la doctrina del infierno como en los diferentes pasajes referidos a la autoridad, como observamos en la segunda parte de nuestro segundo capítulo; de manera sintética, la crítica al cristianismo respecto a este tema iría en el siguiente sentido:

Con la introducción de una relación de necesidad entre el concepto de autoridad y un origen trascendente y absoluto (cosa que según Arendt no se observa en la noción romana de autoridad, que es de donde el cristianismo hereda la trilogía religión-tradición-autoridad) provocó que se perdiera el carácter civil, no sobrenatural, que tenía el concepto romano de religión. La introducción de esos elementos sobrenaturales dificultaron el proceso de búsqueda de una autoridad no trascendente durante los primeros siglos de la época moderna y sigue influyendo en la teoría política que continúa buscando normas y principios trascendentes y previos a la configuración de cualquier comunidad política.

La filosofía política en la actualidad sigue buscando esas medidas y normas trascendentes, ya sea en el campo epistemológico o en el moral, es por eso que observamos en las posturas que abordamos en el primer capítulo acerca del espacio público un enfoque en supuestos idealizados de algún modo, ya sea a través de normas universales o requerimientos procedimentales que garantizan la validez de los acuerdos. Albenaz Azmanova postula que esos principios sustantivos ponen en riesgo la aplicabilidad de los modelos normativos a la práctica política pues a mayor idealización, menor consideración de la complejidad de los asuntos humanos parece tener en cuenta y esto compromete el realismo político de las propuestas.¹⁴⁶

¿Dónde podemos encontrar entonces cuestiones referentes a principios, las bases morales, por ejemplo, en la política arendtiana? Numerosos autores han respondido esta pregunta recurriendo a la teoría del juicio de Arendt¹⁴⁷, pues no es sólo una facultad política sino también moral; Benhabib llama la atención sobre lo que podemos leer al final de «El pensar» en *La vida del espíritu*, cuando su autora afirma que es preciso prestar atención al juicio si pretendemos abordar «toda una serie de problemas que acechan el pensamiento moderno, en especial para la teoría y la práctica y para todos los intentos para llegar a una teoría moral más o menos plausible».¹⁴⁸ Sin embargo, como es bien sabido, el texto arendtiano sobre la facultad del juicio quedó apenas incoado y en los fragmentos o textos relacionados

¹⁴⁵ Nuevamente parece que tiene sentido traer a colación a Heidegger quien en su lección «San Agustín y el neoplatonismo» (lección de 1921 que forma parte de *Estudios sobre mística medieval*, FCE, México 1997) critica el predominio de lo teórico en el obispo de Hipona, heredado de la metafísica helénica pero, sobre todo, del neoplatonismo. La crítica al predominio de lo teórico y de la metafísica es una constante en nuestra autora, así como el interés por san Agustín, compartido no sólo con Heidegger, sino con Jaspers.

¹⁴⁶ Cf. A. AZMANOVA, *The scandall of reason*, Columbia University Press, New York 2012.

¹⁴⁷ Acerca del juicio en Hanna Arendt se pueden consultar a autores como Ronald Beiner, Alessandro Ferrara, Mauricio Passerin d'Entrevés, Linda Zerilli, entre otros.

¹⁴⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 246.

podemos ver un «concepto cuasi intuicionista de la conciencia moral, por un lado, y un concepto inusualmente estrecho de la moralidad, por el otro»¹⁴⁹ que la llevó a separar la moralidad de la política. Las bases morales de su política no son tema de nuestra investigación aunque al final de este capítulo abordaremos algo de ello, sin embargo, lo que aquí recogemos es de utilidad para observar que las posturas estrechas que respecto a ciertos asuntos mantenía Arendt le impedían ver que aquello que dejaba de lado, en realidad podía ser abordado en sus propios términos; en el caso que aquí nos ocupa, una lectura de la religión en el espacio público según sus propias categorías aún cuando no sea algo que ella hubiera hecho.

A la primer pregunta que orientaba este apartado –¿es incompatible la noción arendtiana de política con la religión?– hemos de responder que, de acuerdo con lo analizado, Arendt no es tanto una pensadora antirreligiosa, cuanto antiabsolutos, antiuniversales, antitrascendentes, al menos en el campo político. Podríamos considerarla antirreligiosa sólo en la medida en que las religiones pretendan introducir estos elementos en el ámbito político. Aunque, una vez más, es interesante notar que estas prácticas pueden darse –y se han dado– también desde la propia política. Es precisamente esto lo que aborda Arendt en la primera parte de su ensayo «Religión y política» donde formula una conocida crítica a Jules Monerot quien, siguiendo a Eric Voegelin, identificaba las ideologías políticas del siglo XX con religiones políticas o religiones seculares, cosa que a su vez, considera la autora, proviene del entendimiento marxista previo de la religión como mera ideología.¹⁵⁰ Respecto a la segunda pregunta –¿con cualquier religión?– responderemos entonces que hasta este punto y sin necesidad de ampliar los límites de esta investigación hacia otras religiones –cosa por demás interesante y que esperamos poder profundizar en sucesivas investigaciones–, para Arendt, lo que tenga de absoluto una religión, lo tendrá de antipolítica.

3.1.2 PREJUICIOS CONTRA LA RELIGIÓN

Ahora bien, cualquiera podría afirmar que todas las religiones tienen que ver con lo absoluto y son por tanto antipolíticas en estos términos. Aunque esto fuera así, las religiones no sólo tienen que ver con los dogmas, ni siquiera necesariamente con Dios¹⁵¹ (que suelen ser los elementos más propiamente referidos al absoluto).

¹⁴⁹ S. BENHABIB, «El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt», *El Ser y el Otro en la ética contemporánea...*, 142.

¹⁵⁰ Cf. H. ARENDT, «Religión y política», 194-196.

¹⁵¹ Dentro de la bibliografía clásica es bien conocida, por ejemplo, la postura de Rudolf Otto para quien Dios no es el objeto primario de la religión sino lo sagrado como ese *mysterium tremendum et fascinans* (cf. R. OTTO, *Lo santo*, alianza editorial, Madrid 1996). Desde otras aproximaciones contemporáneas podemos mencionar a Ronald Dworkin quien afirma que la religión es mucho más que la mera idea de un dios, es una visión del mundo omnicompreensiva de la cual la idea de Dios es sólo una de sus posibles manifestaciones. cf. R. DWORKIN, *Religión sin Dios*, FCE, México 2016.

Respecto a esto y a la noción de religión que Arendt parecía sostener, podemos considerar la siguiente reflexión propuesta por Zenia Yébenes:

[l]a visión de Arendt de la religión parece vincularla vagamente con la teología, con los credos, las doctrinas o la tradición cuya aspiración “pura” sería la del reino eterno y no de lo temporal –lo cual, sin ser necesariamente erróneo, no deja de ser reduccionista–. Efectivamente, Arendt no contempla, por ejemplo, que muchas veces la religión –sin dejar por ello de ser religión– funciona, no confesionalmente, sino como un esquema con el que se realizan las valoraciones y como un modo de pertenencia o de práctica social en este mundo, que los sujetos no necesariamente vinculan de manera explícita con un credo o con una aspiración ultraterrena, sino que más bien se relaciona con un modo de inculcar y “naturalizar ciertas disposiciones”. [...] la religión –tal y como acaba de señalar– no sólo funciona en sus formas más visibles, sino también como marco implícito en la formación y constitución de los sujetos.¹⁵²

Si esto puede ser cierto de las religiones en general,¹⁵³ nos parece que las manifestaciones contemporáneas de la religiosidad dan cuenta de ello con mayor claridad pues de acuerdo con Taylor y su estudio de las formas contemporáneas de ésta, el carácter terapéutico, individualista, de búsqueda personal, de reivindicación de los sentimientos, de la naturaleza, del cuerpo, etc., son todas realidades mundanas sin necesaria proyección trascendental.

En defensa de Arendt podríamos argumentar que más que “reduccionismos” malintencionados (aunque Yébenes nunca afirma que así fueran), su interpretación del cristianismo en particular pero de la religión en general, se encuentra fuertemente vinculada al prejuicio moderno de que la base de toda religión es la creencia. En los mismos textos de la década de los 50 que hemos utilizado para recuperar las críticas arendtianas al cristianismo, podemos encontrar numerosas referencias a la relación entre éste y la creencia. Por ejemplo, en «Religión y política» (1953) al referirse a la secularización, afirma que ésta tiene un doble significado, uno político y uno espiritual que no necesariamente coinciden: «[e]n sentido político, no significa nada más que el que los credos y las instituciones religiosas carecen de toda autoridad públicamente vinculante y que, a la inversa, la vida política carece de sanción religiosa»¹⁵⁴. El sentido espiritual de la secularización, en cambio, tiene que ver con la introducción de la duda en todos los ámbitos, incluso el religioso: «nuestro mundo es espiritualmente un mundo secular justo por ser un mundo de duda», sentencia la autora.¹⁵⁵

En «¿Qué es la autoridad?» de 1954 ahonda en esta interpretación:

¹⁵² Z. YÉBENES ESCARDÓ, «Los orígenes de la política...», 232-233.

¹⁵³ Y del cristianismo incluso, pues Yébenes retoma el ejemplo del monacato medieval que Talal Asad estudia en *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (The John Hopkins University Press, Baltimore 1993).

¹⁵⁴ H. ARENDT, «Religión y política», 196.

¹⁵⁵ H. ARENDT, «Religión y política», 194.

Algo semejante sucede con la pérdida de la religión. Desde la crítica radical de las creencias religiosas, formulada en los siglos XVII y XVIII, fue una característica en la época moderna la duda sobre la verdad religiosa, y esto es así tanto en los creyentes como entre los no creyentes. Desde Pascal y, con mayor agudeza, desde Kierkegaard, la duda se ha conducido hacia la creencia y el creyente moderno ha de proteger constantemente sus creencias ante la duda; en la época moderna no es la fe cristiana como tal, sino la Cristiandad (y el Judaísmo, por supuesto) la que está agobiada de paradojas y absurdos. Aunque otras cosas puedan sobrevivir al absurdo –la filosofía quizá pueda–, la religión no es capaz de hacerlo. Con todo, esta pérdida en la creencia en los dogmas de la religión institucional no implica necesariamente una pérdida o una crisis de fe, porque la religión y la fe, o la creencia y la fe, de ningún modo son lo mismo. Sólo la creencia, pero no la fe, tiene con la duda una afinidad inherente. ¿Pero quién puede negar que también la fe, protegida con firmeza con la religión, sus creencias y sus dogmas durante tantos siglos, se vio en peligro a causa de lo que en realidad no es sino una crisis de la religión institucional?¹⁵⁶

De estas líneas también podemos destacar la distinción que hace entre la religión institucional y la fe pero al final del párrafo deja ver que en realidad están tan unidas que sería difícil afirmar que la crisis de religiones institucionales (históricas, diríamos recuperando a Duch) no han afectado a la religión en general.

En textos posteriores, la distinción entre fe y creencia vuelve a ser menos clara, así, cuando en *La condición humana* (1958) habla de la duda cartesiana, se refiere a la religión, la creencia y la fe en términos confusos:

incluso si no hacemos caso de los detalles del dogma cristiano y consideramos sólo el carácter general del cristianismo, que se basa en la importancia de la fe, resulta evidente que nada puede ser más perjudicial para su espíritu que la desconfianza y recelo de la Época Moderna. La duda cartesiana en ningún sitio ha demostrado su eficiencia de forma más desastrosa e irreparable que en la esfera de la creencia religiosa, donde la introdujeron Pascal y Kierkegaard, los dos máximos pensadores religiosos de la modernidad. (Porque lo que socavó la fe cristiana no fue el ateísmo del siglo XVIII o el materialismo del XIX –sus argumentos son con frecuencia vulgares y, en su mayor parte, fácilmente refutables por la teología tradicional–, sino más bien el dudoso interés por la salvación de hombres genuinamente religiosos, para quienes el tradicional contenido y promesa cristianos habían pasado a ser «absurdos»¹⁵⁷).

Sólo si se reduce la religión a la creencia o si se considera que ese es su elemento primordial, se puede interpretar que la crisis religiosa de la modernidad tiene su origen en la introducción de la duda al pensamiento moderno y, con ella, a la religión.

Que la excesiva atención a la creencia es un prejuicio moderno lo ha expuesto ampliamente Talal Asad. A través de un estudio de diferentes representantes de la sociología y de la antropología de la religión, encuentra que es a partir de la Ilustra-

¹⁵⁶ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 104.

¹⁵⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, 343. Las cursivas son mías.

ción cuando comienzan los esfuerzos por definir la religión y se la entiende como una fenómeno cuya esencia transhistórica y transcultural tiene que ver, en primer y último término, con creencias y prácticas. Esta definición de religión obedece a un contexto específico, a preguntas, presiones y necesidades específicas pero se nos ha presentado como si se tratara de una esencia ahistórica que explica de manera suficiente qué es la religión. Esto provoca, además, una ceguera casi insuperable que nos impide entender que las múltiples relaciones entre la religión y la política están mediadas por las subjetividades y los cuerpos, antes que por las instituciones.¹⁵⁸

Tenemos entonces que además de las críticas explícitas al cristianismo expuestas en el capítulo anterior, al vincular la religión con los dogmas y la creencia, ésta se vuelve doble (o triplemente) incompatible con la política pues el rechazo de Arendt a la creencia religiosa tiene que ver con un rechazo más general a permitir que “la verdad” rija el modo como nos relacionamos, a que sean los juicios determinantes y no los reflexionantes los que tengan lugar en el espacio público. Para los fines de la acción política vinculada al juicio –que es la que desarrolla Arendt–, no importa tanto el conocer como el pensar, el primero busca la verdad mientras el segundo busca el sentido. Dejando fuera del ámbito político la actividad de conocer, dejamos también fuera a la verdad.

Independientemente del contenido de las creencias religiosas, el problema radicaría en que es algo que se da por verdadero y «la verdad implica un elemento de coacción [...], [los juicios] una vez considerados verdaderos y reconocidos como tales, comparten el hecho de estar más allá del acuerdo, la discusión, la opinión y el consenso [...]; la persuasión o la discusión son inútiles, porque el contenido del juicio no es de naturaleza persuasiva sino coactiva».¹⁵⁹ El diálogo y el debate, que son la esencia misma de la política quedan mudos e impotentes frente a la verdad de hecho.¹⁶⁰ Evidentemente lo que se sostiene en la creencia religiosa no son verdades de hecho porque exista experiencia irrefutable de ello, lo son porque es el mismo Dios quien las revela y *Dios no puede contradecirse a sí mismo*, como reza el pasaje paulino (2Tim 2,13).

Un segundo problema que se vincula con las “verdades” de las que hablábamos es que son asentidas con base en la autoridad de quien las revela o de sus representantes, es decir, suponen siempre una autoridad, de aquí se desprenden todos los problemas que hemos abordado en el capítulo anterior; aunque la autoridad no es necesariamente de naturaleza religiosa, «siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia

¹⁵⁸ Cf. T. ASAD, «Thinking about Religion, Belief and Politics», en R. ORSI (ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge Companions to Religion, 36-57.

¹⁵⁹ H. ARENDT, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 1996, 252.

¹⁶⁰ Cfr. H. ARENDT, «Verdad y política», 253.

[...] Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles»,¹⁶¹ sin espacio para la persuasión, la libertad queda fuera y el ejercicio del juicio tampoco tiene lugar.

Si el sentido de la política es la libertad, y la igualdad una de sus condiciones, se entiende que todo aquello que atente contra ellas no tenga cabida en la noción arendtiana de política y que sea precisamente lo que la noción de religión que tiene Arendt, íntimamente ligada a la creencia y la autoridad, ponga en juego. En este sentido, la religión supondría un obstáculo para la política en tanto implica restricciones importantes al ejercicio del juicio, de la libertad y la igualdad.

Ahora bien, hemos dicho que a la base de estas consideraciones podría estar más bien un prejuicio. Respecto a los prejuicios en general, Arendt se expresa sobre ellos a manera de introducción en dos de sus versiones de *¿Qué es la política?*:¹⁶² «[I] a política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de los prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos»,¹⁶³ pues los prejuicios cumplen una función. En la vida diaria, los prejuicios son de gran utilidad pues sin ellos tendríamos que juzgar de nuevo y constantemente cada realidad concreta, necesitaríamos una atención y alerta sobrehumana para ello. Los prejuicios son precisamente eso, juicios hechos anteriormente, es decir, juicios pretéritos, como mencionábamos en la introducción a este capítulo. Lo primordial, decíamos, es distinguir los auténticos prejuicios –aquellos que se reconocen como tales, no afirman ser juicios y por lo tanto no pretenden ser vinculantes ni concluyentes– de los prejuicios dañinos que nos cierran el acceso a la comprensión de ciertas realidades; por ejemplo, los prejuicios contra la política (algunos de los cuales fueron fomentados por el cristianismo) la vacían de sentido y la desvinculan de la acción y el habla que son su manifestación más originaria.

Es necesario dismantelar estos prejuicios. Para disolverlos, dice Arendt, hay que redescubrir el juicio pretérito que le dio origen mostrando su contenido de verdad; esto es difícil pues en toda crisis histórica los prejuicios se «solidifican» pretendiendo abarcar toda la realidad, toman incluso forma de ideologías o cosmovisiones, apartándonos de la experiencia y obstaculizando el pensar por uno mismo, es decir, juzgar.¹⁶⁴

Podríamos decir que el contenido de verdad presente en las críticas arendtianas es el referido a la religión (el cristianismo) como vinculado a la teología, los credos, las doctrinas o la tradición pero ahora podemos afirmar, ya sea desde la

¹⁶¹ H. ARENDT, «¿Qué es la autoridad?», 102.

¹⁶² Cfr. H. ARENDT, «Fragmento 2A» y «Fragmento 2B» en *¿Qué es la política?*, 49-59. Los principales prejuicios contra la política serían: *Pensar que la política tiene un fin extrínseco a ella misma, pensar que el contenido de la política es la violencia y la administración de sus medios y Pensar que la dominación es el concepto central de la teoría política.*

¹⁶³ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 52.

¹⁶⁴ Cf. H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 54-55.

postura de Yébenes que considerarla así es reduccionista o, desde sus manifestaciones contemporáneas, que cada vez menos la experiencia religiosa se define por esos elementos. Esto permitiría hacer una relectura de la religión según la comprensión arendtiana sin por ello forzar sus categorías, abordemos la noción de espacio público como puerta de ingreso.

3.2 ESPACIO PÚBLICO: APARIENCIA, PLURALIDAD Y NATALIDAD

Como hemos dicho en otros lugares de esta investigación y en esta ocasión retomando una interpretación de Antonio Campillo, el interés de Hannah Arendt era el de descubrir el sentido originario de la política y presentarla como la forma de vida más propiamente humana. Definir la política arendtiana, sin embargo, es difícil pues dependiendo de los intereses que dirigían su pensamiento, la autora recalca uno u otro aspecto; en ocasiones la generalizaba como la más originaria experiencia del mundo y en otras, la presentaba como un verdadero “milagro”, algo que sólo se ha dado unas cuantas veces a lo largo de la historia.¹⁶⁵

La noción de política arendtiana a la que hemos estado aludiendo en esta investigación es aquella que elaboró teniendo como adversario intelectual a «la “gran tradición” del pensamiento filosófico, teológico y científico de occidente»¹⁶⁶ y que por lo tanto cuestiona la jerarquía ontológica sobre la que se funda, esto es, la división entre el Ser y el devenir, entre lo Real y lo aparente, entre la Verdad y la opinión.

Para Arendt, no hay más que un mundo: el que se nos aparece a seres con órganos capaces de percibirlo, el espacio público es público en el segundo sentido que apuntábamos en el primer capítulo: ostensible, manifiesto, aparente no en el sentido de engañoso, sino en su sentido originario como participio presente de aparecer. Esa apariencia con las características que la acompañan, constituye nuestra realidad:

la pluralidad y la contingencia de cuanto acaece constituye el horizonte originario e irrebable de la humana experiencia del mundo [...] Los dos rasgos distintivos de este “espacio de aparición” son la “pluralidad” y la “natalidad”. [...] dos principios ontológicos que sirven de fundamento a la convivencia política como forma de vida distintivamente humana.¹⁶⁷

Proponer la pluralidad y la natalidad como principios quiere decir que la política procede de ellos, si ésta tiene algún sentido, es en función de estos dos elementos que la posibilitan. Su relación es tan estrecha que es difícil trazar una separación precisa entre la pluralidad y la natalidad como principios constitutivos de la reali-

¹⁶⁵ Cf. A. CAMPILLO, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt», *Revista de filosofía* 26 (2002) 159-186.

¹⁶⁶ A. CAMPILLO, «Espacios de aparición...», 161-162.

¹⁶⁷ A. CAMPILLO, «Espacios de aparición...», 162-163.

dad y, por tanto, compartidos con el resto de los animales (también ellos dotados de órganos sensoriales que captan la apariencia y también ellos sujetos al nacimiento biológico), y estos mismos elementos como posibilidades de la vida propiamente humana; el espacio de aparición, cuyos rasgos distintivos son, como citábamos, la pluralidad y la natalidad, es político. Veamos cómo Arendt transita de un planteamiento a otro.

Comenzando por la pluralidad, Arendt afirmaba que ésta «tiene el doble carácter de igualdad y distinción»,¹⁶⁸ es la condición básica para la acción y el discurso que son los medios a través de los cuales manifestamos quienes somos y construimos el mundo que queremos. Pero este mundo no es privado ni personal, por el contrario, habitar el mundo implica compartirlo con otros que no hemos elegido y que percibimos en parte iguales a nosotros y en parte –quizá con mayor fuerza– distintos: nuestras diferencias con el resto de los seres humanos saltan a la vista. El mundo es común a todos por el sólo hecho de habitarlo, pero necesitamos de la palabra y la acción para ponernos de acuerdo y llegar a consensos respecto al destino que queremos para ese mundo, en esto consiste la política.

La pluralidad, por ello, es el primer presupuesto para hablar de política porque, puesto que somos diversos y tenemos distintas perspectivas del mundo, requerimos el acuerdo mediante las palabras y las acciones para referirnos a él, el propio mundo es plural, «[l]a pluralidad es la ley de la Tierra», nos dice Arendt.¹⁶⁹

La pluralidad, sin embargo, no es lo mismo que la alteridad (*otherness* es el término utilizado por Arendt); entre los animales existe alteridad porque existen numerosos ejemplares de numerosas especies pero el mundo humano está habitado no solamente por “otros” seres humanos sino por seres humanos que son “únicos” pues cada nacimiento pone en el mundo algo que antes no existía y que no puede ser reemplazado por nadie más, hace posible un nuevo inicio, una nueva cadena de acontecimientos no predeterminados sino abiertos a las elecciones de ese agente libre. Por medio del nacimiento biológico, todos los seres humanos llegamos a un mundo cuya existencia nos precede y permanece después de nuestra muerte, durante ese lapso comprendido entre vida y muerte, el ser humano lleva a cabo acciones libres, por ello la libertad no es algo que esté fuera del mundo, es constitutivo suyo pues «si la libertad es inherente al ser humano en cuanto criatura viviente que nace y que muere, esto quiere decir que la libertad es una cualidad del mundo».¹⁷⁰

Se trata de una libertad para expresar a través de las palabras y las acciones no sólo *algo*, sino a *alguien*, por eso cada ser humano es único, pues aunque todos hacen uso de los mismos medios para expresarse, el contenido expresado es en cada caso un alguien particular. Para Arendt, esto es como un segundo *nacimien-*

¹⁶⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, 200.

¹⁶⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 31.

¹⁷⁰ A. CAMPILLO, «Espacios de aparición...», 164.

to, aquél que se da cuando el núcleo más íntimo de nuestra personal identidad es puesto ahí afuera a través de nuestras palabras y acciones para ser observado por otros que juegan el papel de *espectadores*. Este alumbramiento no se da de una vez ni definitivamente, sino cada vez que nos pronunciamos sobre lo que acontece en el mundo, que además percibimos como diferente de nosotros; paradójicamente, ese mundo que cada uno percibe como distinto de sí, es común también a cada uno de los que comparten tal percepción. Si es posible el diálogo sobre el mundo es porque le percibimos como común.

La relación entre espacio público como espacio de aparición y la categoría de natalidad se pone de manifiesto en cada nacimiento pues cuando alguien nace, *aparece* en el mundo, es como un actor que entra en escena para ser visto y oído por espectadores que estaban ahí antes de que él hiciera su aparición. Quien se integra a la *puesta en escena* que es el mundo, se expresa mediante la acción y el discurso, pero propiamente sus hazañas serán narradas por los espectadores quienes además mantendrán el recuerdo de quien abandona el mundo, no dejando tras de sí más que las acciones y los hechos que los demás guardan en la memoria.

Cabe decir, además, que el mundo del que aquí hemos estado hablando no es la naturaleza ni el planeta Tierra, es más bien un conjunto de cosas, artefactos, instituciones, narraciones, todo lo que el ser humano ha creado para dar una estabilidad a las acciones y las palabras que de otro modo no tendrían:

siempre que se juntan los hombres –sea privada, social o público-políticamente– surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares.¹⁷¹

Podemos observar aquí la división tripartita que caracterizó el pensamiento arendtiano: lo público, lo privado, y lo social como un híbrido de ambos que surgió en la historia sólo hasta la modernidad cuando los intereses privados invadieron el espacio público. El surgimiento de lo social, junto con los elementos del cristianismo expuestos en el capítulo anterior, fueron los responsables del deterioro de la política y nuestra comprensión de ella. El espacio privado es el ámbito doméstico y está caracterizado por la presencia de elementos opresivos: la necesidad, la desigualdad y la coerción, por eso es *privado*, en el sentido de privación, de carencia; la imposibilidad de actuar concertadamente y tener que recurrir a la violencia o la coerción es también carencia. Pero, sobre todo, «la privación de lo privado radica en la ausencia de los demás»¹⁷² con quienes construimos un mundo fuera de relaciones de necesidad:

¹⁷¹ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 57.

¹⁷² H. ARENDT, *La condición humana*, 67.

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida.¹⁷³

El mundo no es algo objetivo pues, al ser compartido por muchos, es percibido desde las más diversas perspectivas que son además únicas pues únicos son, como decíamos, sus espectadores; sin embargo, si podemos aspirar a un poco de objetividad es precisamente porque tenemos un mundo en común:

La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más que con el de otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Este es el significado de la vida pública [...], la realidad que surge de la suma total de aspectos representada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que *ven lo mismo en total diversidad*, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.¹⁷⁴

En política, dice Arendt, ser es aparecer, algo «sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas», por ello «siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo».¹⁷⁵ Dado que esto es así –dado que la objetividad está fuera de nuestro alcance cuando nos referimos al mundo y que mundo es todo aquello que hemos creado para dar permanencia a la futilidad de las palabras y las acciones–, lo que intentamos al pensar la realidad no es conocerla (encontrar verdades) sino comprenderla (buscar sentido). No pasa desapercibido que, aunque todas las realidades pueden ser pensadas, no dejan de ser cuestiones que al darse al interior del sujeto pensante, quedan alejadas de este mundo que tenemos en común con los otros. Esto hace necesario el discurso, no basta el carácter de comunicabilidad del pensamiento, hace falta expresarlo, ponerlo allá afuera a disposición de los otros con quienes compartimos ese mundo.

En el espacio público, entonces, se observan dos fenómenos que se relacionan entre sí y que abordamos en el primer capítulo en los sentidos de lo público. Un

¹⁷³ H. ARENDT, *La condición humana*, 67.

¹⁷⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, 66.

¹⁷⁵ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 117.

primer fenómeno tiene que ver con la naturaleza fenoménica del mundo, es decir, todo lo presente en él tiene *apariciencia*, está destinado a ser percibido por criaturas que poseen órganos adecuados para ello. En este mundo, «ser y apariencia coinciden»,¹⁷⁶ «la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad»,¹⁷⁷ nada de lo que hay en el mundo puede serlo sin un conjunto de espectadores:

La apariencia considerada como tal, es un rasgo común para todas las criaturas dotadas de sentidos. En primer lugar, hay un mundo que se les aparece. En segundo, y cosa que tal vez sea más importante, se da el hecho de que ellas mismas también son seres que aparecen y desaparecen, en un mundo que siempre había estado ahí antes de su llegada y que siempre seguirá en el mismo sitio una vez que lo hayan abandonado.¹⁷⁸

Los seres sensibles somos sujetos y objetos a la vez, como espectadores garantizamos la realidad de las cosas así como otros garantizan la nuestra. El espacio de aparición tiene que ver con el hecho de que cuando una persona nace *aparece* en el mundo, es como un actor que entra en escena para ser visto y oído por espectadores que estaban ahí antes de que él hiciera su aparición en el mundo. A esto se le conoce como *espacio de aparición* y lo que Benhabib llama *visión agonista* del espacio público.

El segundo fenómeno que se relaciona con lo público tiene que ver con que público significa el propio mundo, no entendido como la Tierra o la naturaleza sino como la multitud de «objetos fabricados por las manos del hombre así como los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, [...] el mundo une y separa a los hombres al mismo tiempo».¹⁷⁹ El espacio público es desde este punto de vista *mundo común* y refleja la *visión asociativa* que mencionábamos, siguiendo a Benhabib, en el capítulo primero al hablar del espacio público arendtiano.

La pluralidad, pues, se presenta como condición de posibilidad para la construcción de un mundo común pero el hecho de que algo pueda ser construido implica que su destrucción sea igualmente posible. Esto ha sucedido tanto en las tiranías como en la sociedad de masas donde los seres humanos son incapaces tanto de ver y oír a los demás, como de ser vistos y oídos por ellos: «todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente

¹⁷⁶ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 31.

¹⁷⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, 59.

¹⁷⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 33.

¹⁷⁹ H. ARENDT, *La condición humana*, 62.

bajo una perspectiva».¹⁸⁰ Acabar con la pluralidad, no darle oportunidad de expresión, es acabar con el mundo común.

Por supuesto que cabe preguntarse: ¿se deben permitir todas las expresiones, opiniones, juicios, aún cuando sean de odio, de supremacismo, de intolerancia, y vayan en contra de ese mundo común? La respuesta es negativa, evidentemente, y será en el ámbito legislativo donde se determinen los límites a la expresión pero para Arendt la ley y los esfuerzos normativos por definir esos y otros límites, no forman parte de lo político sino sólo su contorno, lo verdaderamente político es ejercer la capacidad de juicio frente a cada fenómeno particular. Por eso desde una noción arendtiana de política y espacio público no cabe preguntarse por las condiciones en que deben darse las interacciones o los procedimientos que determinen su razonabilidad sino intentar comprender qué nos dicen esas expresiones acerca de quien las sostiene, qué orígenes tienen, qué las propicia, cómo se llega a ellas, etc. Es decir, son ellas mismas objeto de juicio político y por tanto punto de referencia entre los diversos espectadores, configuran también ellas el mundo, merecen que nos preguntemos por su sentido si es que queremos comprenderlas.

3.3 RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO ENTENDIDO COMO ESPACIO DE APARICIÓN

Cuando el ser humano llega al mundo a través del nacimiento biológico, recibe una serie de características que nada tienen que ver con la elección (por eso decimos que nos son dadas), el color de la piel, el tamaño del cuerpo, la nacionalidad, etc. Los datos incontrovertibles de nuestra vida son una serie de componentes pre-políticos. Respecto a sí misma, Arendt se expresaba en estos términos:

[s]iempre he considerado mi condición judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar ni rechazar nada. Existe una cosa tal como la gratitud fundamental por todo aquello que es como es, por lo que nos *es dado* y no *hemos hecho* nosotros ni puede ser hecho, por esas cosas que son *physei* y no *nomoi*.¹⁸¹

Otro componente suele ser la actividad laboral que realizamos, «siempre aparecemos en un mundo que es un escenario y se nos reconoce en función de los papeles que nuestra profesión nos asigna, como médicos o juristas, como autores o editores, como maestros o estudiantes»,¹⁸² sin embargo estos papeles, como las máscaras, pueden cambiar; el papel –o papeles– que interpretamos frente a la sociedad nos identifican pero no nos definen¹⁸³ como sí lo hace, en cambio, el actuar

¹⁸⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, 67.

¹⁸¹ A. SERRANO DE HARO, «Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt. Con motivo de la publicación de 'Eichmann en Jerusalén'», *Maj'shavot: Pensamientos* Vol. XXXVI No. 1 (1998) 28.

¹⁸² H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona 2007, 45.

¹⁸³ Cf. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 35.

político pues es genuino, proviene de nuestro yo más íntimo y tiene que ver con lo que libremente elegimos para configurarnos.

Si entendiéramos la religión únicamente desde el punto de vista de una tradición en la cual nacemos, no cabe duda de que estaríamos refiriéndonos a uno de esos datos incontrovertibles pre-políticos, pero en el momento en el que la libertad hizo su aparición en este ámbito (por las razones que expusimos en el primer capítulo de esta investigación), la dimensión espiritual que una persona decide dar a su existencia se vuelve política, veamos en qué sentido.

3.3.1 CONSTITUTIVO IDENTITARIO Y MARCO MORAL

La concepción agonista de espacio público considera como políticos diversos campos, uno de ellos sería el de la construcción y expresión de la identidad. En un sentido pre-moderno, esta identidad tenía que ver más con lo colectivo, la identidad como marco moral planteaba el horizonte último de las personas en clave universal: como parte del género humano o de una cultura o de un estatuto; no es sino hasta la Reforma que empieza a configurarse su componente también individual y se «la entiende como algo personal, potencialmente original e inédita y, por consiguiente, inventada o asumida en cierta medida»,¹⁸⁴ por ello podemos afirmar con Habermas, Taylor, Marramao y otros autores citados en estas páginas que la noción de identidad individual está íntimamente relacionada con la religión.

Es evidente que para quien se autoconcibe como creyente, sujeto religioso o con “impulsos espirituales” (como dice Taylor), el componente religioso forma parte de su identidad, entendida ésta como «la definición que un agente humano hace de sí mismo, aquella idea que tenemos de nosotros mismos y que vamos configurando a lo largo de la vida. La identidad nos da un marco de referencia, estabilidad y seguridad, pues nos sitúa en el mundo»,¹⁸⁵ se convierte de alguna manera (y aquí resuenan las palabras de Yébenes en el sentido de entender la religión como el marco implícito en la formación y constitución de los sujetos) en el marco moral respecto del cual valoramos y orientamos la propia vida,¹⁸⁶ que de algún modo dirige (o al menos influye en) las acciones y el discurso que hacemos aparecer en el espacio público, se convierte en *nomos* que orienta nuestra comprensión del mundo.

La religión como constitutivo identitario y como marco moral formaría parte del tipo de cosas que expresamos en ese segundo nacimiento del que hablaba Aren-

¹⁸⁴ Ch. TAYLOR, «Identidad y reconocimiento», *Revista Internacional de Filosofía Política* 7 (1996) 12. Las ideas anteriores a la cita también se desprenden de este artículo.

¹⁸⁵ D. ROSALES, «Identidad personal y espacio público. Un comentario desde la obra de Charles Taylor», *Estudios* 101/X (2012) 166-167.

¹⁸⁶ D. ROSALES, «Identidad personal y espacio público...», 167. Aquí el autor, como el título del artículo lo indica, está siguiendo los desarrollos de Taylor, muchos de los cuales están presentes en el artículo que hemos citado, «Identidad y reconocimiento».

dt y que es eminentemente político, no es ya algo dado, no entra en aquello que es *physei* como si pudiera estar a la altura del nacimiento biológico, mucho menos hablando de las formas de religión que se sitúan más allá del vínculo tradicional hereditario del que hablábamos en el primer capítulo. Pero incluso en aquellas religiones que mantienen este vínculo, podemos observar que se trata de configuraciones históricas y, por tanto, culturales, como también anotábamos en el mismo capítulo; no pueden ser *physey* de ningún modo, si acaso podríamos considerarlas como una “segunda naturaleza” en el sentido de que “naturalizan ciertas disposiciones” como señalaba Yébenes, pero es “segunda” precisamente porque depende de la acción humana con intervención de su libertad.

Respecto al grado de libertad presente en estas cuestiones algunos objetarían que quien tiene a la religión como componente identitario renuncia a la radical exigencia de *pensar sin barandillas* y a juzgar por uno mismo. La respuesta a esta objeción, me parece, podría ir en dos sentidos: por un lado, la posibilidad de auto-someterse es una de las paradojas de la libertad y es imposible prohibir que se le use de esa manera, y por otro, al tratarse de una ley autoimpuesta y al no depender ya de sanción externa, puede ser susceptible de reformulación constante, contiene en sí un germen crítico que la religión tradicional parece no permitir o, en ocasiones incluso, combate.

En el contexto contemporáneo no se trata tanto de Iglesias que se manifiestan en ese espacio (aunque sí lo hacen aún camuflándose en los países en los que no se les permite) sino de, como apuntábamos en el primer capítulo, personas que más allá de los vínculos tradicionales, hereditarios, *eligen* dotar a su vida de una dimensión religiosa, como el propio Taylor señala en *La era secular*: «el cambio que intento definir y trazar es el que nos llevó de una sociedad en la cual era virtualmente imposible creer en Dios, a una en la cual la fe, aún para el más firme creyente, es una posibilidad humana entre otras».¹⁸⁷ Si dejamos de ver la dimensión religiosa del individuo como algo impuesto o heredado y la consideramos como parte del ejercicio libre de la configuración identitaria, vemos menos razones para prohibir que el ciudadano creyente se exprese en términos religiosos; esto coincide de algún modo con los planteamientos de Rawls y Habermas expuestos en el primer capítulo respecto a la esfera pública no política rawlsiana y los niveles informales de deliberación habermasianos, ambas posturas dan cuenta de que:

Cualquier intento de mantener rígidamente la división público-privado como la división Estado-iglesias es insostenible sin vulnerar de algún modo la libertad religiosa o la libertad de expresión. Una de las alternativas consiste en no asimilar la distinción

¹⁸⁷ Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007, Cambridge Mass, The Belknap Press of Harvard University Press, p. 3 citado por D. ROSALES, «Identidad personal y espacio público...», 178, nota 25.

Estados-iglesias a la distinción Estado-religión, y aceptar como una manifestación ciudadana más las expresiones religiosas públicas.¹⁸⁸

Sin embargo, ambos autores mantienen las restricciones a estas expresiones cuando se trata de instancias legislativas y judiciales porque consideran que ahí se encuentra el núcleo de la política, lo demás resulta hasta cierto punto accesorio mientras no llegue a dichas instancias. Para ellos la pluralidad no es ontológicamente constitutiva del espacio público político (en Rawls) ni de los niveles superiores de la deliberación (en Habermas), ahí el principio es la racionalidad (una racionalidad moderna, cabe decir, aún cuando se le haya añadido el giro comunicativo) y ésta debe excluir todo aquello que no entre en sus parámetros.

Arendt afirmaba que el espacio público está regido por la libertad de mostrarnos y expresarnos, a su vez entendía la libertad como espontaneidad, posibilidad de desencadenar una serie de procesos inéditos, impredecibles, únicos e irreversibles o como capacidad de detener o desviar los procesos automáticos de la naturaleza o la historia; la libertad entendida como acción, dice Arendt, es un auténtico milagro desde el punto de vista de los procesos que interrumpe. Pues bien, podríamos decir que el hecho de que la religión haya sobrevivido a los procesos de secularización a través de los sujetos que la eligen como parte de su identidad y que se siga expresando o buscando incluso adaptarse a las limitaciones impuestas por esa racionalidad que pretende regir el espacio público contemporáneo, es el auténtico milagro de la libertad religiosa.

3.3.2 RELIGIÓN, APARIENCIA Y TRANSPARENCIA

Aunque constantemente hemos hecho alusión a los sujetos que individualmente muestran a los demás quiénes son y, justificándonos en los cambios de contexto en el panorama contemporáneo hemos dejado fuera de la discusión a las religiones institucionales, lo cierto es que también éstas se muestran en el espacio público y su presencia sigue siendo problemática. Las siguientes consideraciones tienen que ver con el carácter de “apariencia” que también tiene la religión y que por tanto busca expresión en este espacio, expresión legítima si consideramos el espacio público como espacio de aparición.

Las religiones institucionales tienen un fuerte componente de identidad colectiva. Podemos, por ejemplo, observar en la deliberación pública que cuando son mayoría pretenden que se legisle de acuerdo a su visión del mundo y cuando minorías, que su voz no se pierda frente a grupos con mayor presencia. En los niveles institucionales del debate público podemos también ver cómo la excesiva privatización de lo religioso se convirtió en otro tipo amenaza cuando las religiones, lejos de

¹⁸⁸ D. GAMPER, *Diversidad social religiosa: un acercamiento desde la filosofía política*, El Colegio de Chihuahua, México 2010, 23.

desaparecer, buscaron maneras de seguir teniendo presencia aunque veladamente.¹⁸⁹ A través de la creación de partidos, sociedades civiles, universidades y otros grupos que –aunque no lo dicen abiertamente– defienden su agenda, han logrado sortear la legislación cuando ésta prohíbe su injerencia directa. Este problema sin duda tiene que ver con el desplazamiento conceptual que se da entre lo privado y lo oculto o secreto, la privatización de la religión la llevó no tanto a ocultarse ella misma sino sólo sus intereses.

Por otro lado, cuando en otras latitudes o épocas las manifestaciones públicas religiosas han sido prohibidas o demasiado restringidas, se observan siempre expresiones de resistencia; en ocasiones son violentas pero la mayoría de las veces tienen más un carácter simbólico, es como si la fe aceptara permanecer oculta siempre que no sea obligada a ello, como si la prohibición o persecución activara otra lógica y entonces ya no fuera posible actuar sólo “cara a Dios”, sino que a partir de entonces se hace necesario hacerlo también “cara a los hombres”, como si en circunstancias adversas la propia fe exigiera ser testimoniada y ese testimonio debiera ser público porque pública ha sido su negación.

Ambos casos, el camuflaje de sus intereses y el testimonio público, muestran la resistencia de las religiones a *des-aparecer* públicamente y esto podría deberse precisamente a algo tan básico como afirmar que «en este mundo, ser y apariencia coinciden», como hemos estado repitiendo de la mano de Arendt. Todo lo que es necesita una apariencia y a quienes perciban esa apariencia para garantizar su realidad.

Pudiera ser que al permitir la publicidad de la religión en todos los ámbitos, fuera posible exigirle a cambio transparencia; de esta manera el espacio público se libraría de la presión innecesaria que supone develar constantemente los “intereses ocultos” de la religión. Quizá en este contexto, aquella cita un tanto enigmática de Arendt: «[p]odría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios»,¹⁹⁰ cobraría todo su sentido; a través de la política se podrían *iluminar los pensamientos y las intenciones de los hombres* (Hb 4,12). Este sería un argumento más a favor de que las voces religiosas se expresen sin limitación como plantea también Habermas.

Algo similar se podría decir respecto al creyente; una concepción agonal del espacio público como la arendtiana tiene a la valentía como el valor político por excelencia, los sujetos que en él se presentan deben estar dispuestos a exponerse a

¹⁸⁹ Véanse al respecto la interesante investigación: J. LEMAITRE RIPOLL, *Laicidad y resistencia* (Colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad, núm. 6), IJ-UNAM, México 2013; o de la misma autora «The Problem of the Plaza: Religious Freedom, Disestablishment and the Catholic Church in Latin America’s Public Square», en J. M. VAGGIONE – J. M. MORÁN FAUNDES (eds.), *Laicidad and religious Diversity in Latin America*, Springer, Suiza 2017, 21-41.

¹⁹⁰ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 47

los otros independientemente de las amenazas o desventajas que ello suponga. Lo ideal sería que por parte de los espectadores hubiera una aceptación y celebración de la pluralidad pero, dado que eso no se puede garantizar, la "heroicidad" se exige a quien busca vivir plenamente su libertad mostrándose a los otros a través de sus acciones y discursos. Si el espacio público como espacio de aparición exige que cada uno se muestre a los demás según se autoconcibe, cabría preguntarse si es no sólo legítimo sino conveniente a este espacio que quien se identifique como creyente lo manifieste públicamente.

Entiendo lo problemáticas que pueden ser estas afirmaciones sobre todo cuando predomina la tendencia a considerar a los creyentes como ciudadanos que no han alcanzado cierto nivel de evolución racional y a la religión como un lastre a la liberación del pensamiento; en estas circunstancias, autoproclamarse creyente o perteneciente a una religión equivaldría en muchos casos a que cualquier argumento propuesto sea invalidado *a priori* por otros, pero quizá justo porque estamos acostumbrados a no saber en qué cree cada quien, también estamos acostumbrados a actuar y dialogar con todos como si no creyeran en nada. El mundo que construyamos difícilmente pueda ser común y las relaciones que establezcamos difícilmente puedan ser verdaderamente libres si no dejamos que las realidades se nos muestren como son.

3.4 RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO COMO MUNDO COMÚN

A continuación abordaremos algunas implicaciones de lo religioso, las religiones o los creyentes en el espacio público entendido como mundo común. Ello nos llevará, además, a preguntarnos por el papel de la normatividad en este asunto para conectar de algún modo tanto con las otras propuestas de espacio público como con todo lo dicho en el capítulo segundo acerca del papel de las leyes y la constitución en la noción arendtiana de política.

3.4.1 UNA MÁS DE LAS PERSPECTIVAS DEL MUNDO

Hemos dicho que por el diálogo y la acción concertada, los seres humanos manifiestan su persona y construyen un mundo común. Hemos también contrapuesto lo particular a lo común y mostrado cómo lo particular se relaciona con lo privado. Pues bien, Arendt consideraba que el ser humano religioso en el contexto moderno es absolutamente privado, en uno de sus *Ensayos de comprensión* podemos leer:

ser radicalmente religioso en este mundo significa estar solo, no sólo en el sentido de que uno está solo ante Dios sino también en el sentido de que nadie más está ante Él. Las diferencias entre el protestantismo y el catolicismo palidesen en comparación con el

gigantesco abismo que se ha abierto entre un mundo autodeclarado ateo y la existencia religiosa en ese mismo mundo.¹⁹¹

Lo cierto es que si atendemos a los cambios que se han dado en el contexto religioso descritos en el primer capítulo de esta investigación, difícilmente podemos aceptar que el sujeto religioso sea la excepción en un mundo mayoritariamente ateo. Nuevamente, esta afirmación de Arendt podría estar basada en el juicio pretérito a una sociedad que ya no existe (o quizá nunca existió más que en el imaginario moderno). Me parece que ni siquiera en este sentido de privado como “privación de la mirada y escucha de los otros”, la religión en el contexto contemporáneo se relaciona con esta esfera.

Al hablar del mundo decíamos que éste se configura a través de la infinidad de perspectivas que tenemos de él. Me parece inimaginable plantear que en esas múltiples perspectivas no hayamos de considerar las religiosas; es evidente que para muchos pueblos la religión sigue siendo parte fundamental de su identidad colectiva, de su manera de percibir el mundo, etc. Prescindir de sus perspectivas sería ir en contra del propio mundo:

Si es aniquilado un pueblo o un estado o incluso un determinado grupo de gente, que –por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más– presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, *no muere únicamente un pueblo o un estado o mucha gente, sino una parte del mundo* –un aspecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo. Por eso la aniquilación no lo es solamente del mundo sino que afecta también al aniquilador. La política en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila a sí misma. Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo. Cuanto más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a todos por igual, más importante y abierta será la nación.¹⁹²

Esta cita resulta pertinente para ilustrar no sólo el hecho conocido de la pluralidad de voces en el mundo y su conveniencia, sino su “necesidad”;¹⁹³ la pluralidad, además de deseable en los márgenes de la democracia, es imprescindible para nuestra propia comprensión de la realidad. Estas religiones que pudieron haber parecido a Arendt antipolíticas, ultramundanas, así como otras formas de relación y organización que ella denominó sociales, «no son necesariamente antidemocráticas sino que podrían, de hecho, representar la mejor opción para la revitalización de la

¹⁹¹ H. ARENDT, *Essays in Understanding. 1930-1954*, Schocken Books, New York 1994, 47. Traducción mía.

¹⁹² H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 117-118. Las cursivas son mías.

¹⁹³ Por supuesto que no se trata de una necesidad al modo de las biológicas –pues, para Arendt, nada más contrario a la política que éstas– sino una condición para la acción verdaderamente libre que en sentido estricto no es necesaria, sino lo opuesto a ella.

democracia»¹⁹⁴ pues al expresar su visión del mundo que no coincide precisamente con la visión secular ponen en movimiento a los participantes de la deliberación pública, generan debates, etc.

«La pluralidad es la ley de la Tierra»,¹⁹⁵ ha dicho Arendt, esto debido en gran parte a que no elegimos con quienes cohabitar en ella. Hablando de Eichman, por ejemplo,

Arendt expresa una acusación contra él, a saber, que él y sus superiores pensaron que podían elegir con quién convivir en la tierra. [...] no solo no podemos elegir con quién cohabitar, sino que debemos preservar activamente el carácter no elegido de la convivencia inclusiva y plural: no solo vivimos con aquellos que nunca elegimos y en quienes puede que no percibamos ningún sentido social de pertenencia, sino que también estamos obligados a preservar sus vidas y la pluralidad de la que forman parte. En este sentido, normas políticas concretas emergen del carácter no elegido de estos modos de convivencia.¹⁹⁶

Quizá a estas alturas nadie ponga en duda la necesidad de proteger la libertad de conciencia, de culto, de religión, de opinión incluso, pero es interesante notar que no hacerlo no sólo va en contra de derechos individuales, podríamos estar atentando contra nuestro propio mundo pues éste se conforma a medida que se expresan todas esas perspectivas que estos derechos protegen. Asimismo, es cuestionable la pretensión moderna de proponer que la única perspectiva compartida deba ser la secular, recordemos lo dicho por Arendt, recogido líneas más atrás: «[e]l fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva»;¹⁹⁷ cualquier visión hegemónica del mundo, sea ésta religiosa o secular, supone para el mundo siempre pérdida, nunca ganancia.

Según Arendt, los griegos dieron como alternativa al carácter fútil y fugaz de la vida individual la creación de la *polis*, el nacimiento de la ciudad-estado hizo tangible el mundo común a la vez que dio permanencia a lo humano, no sólo unía y separaba a los contemporáneos entre sí sino a éstos con quienes les precedían y sucedían, «tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo».¹⁹⁸ No parece que sea muy pronto para relacionar esta noción de conservación con el tema que nos compete: quizá sea ésta la razón por la que la religión, después de su forzada retirada a la esfera privada,

¹⁹⁴ Isaac 1994, pp. 156-168 citado por S. TOBIAS, «Pragmatic Pluralism...», 82.

¹⁹⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 31.

¹⁹⁶ J. BUTLER, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. Columbia University Press, New York 2014, 151. La traducción es mía.

¹⁹⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, 67.

¹⁹⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, 67.

haya buscado causas de expresión y busque por todos los medios “aparecer” en el espacio público; en este mismo sentido pero desde la perspectiva opuesta, quizá su confinamiento al ámbito estrictamente privado haya respondido no tanto a la búsqueda de un espacio que le fuera más propicio sino a un esfuerzo deliberado por hacerla “desaparecer”, lo cual iría en contra del deber mencionado por Butler de preservar las manifestaciones de pluralidad que tienen lugar en el espacio público.

3.4.2 EL PAPEL DE LA NORMATIVIDAD

Ahora bien, hemos estado insistiendo en la necesidad de pensar más allá de los modelos procedimentales del espacio público y en ocasiones, los hemos identificado con sus pretensiones normativas, ¿eso significa que la visión agonista del espacio público, que se pretende alternativa, es también no-normativa o solamente no-procedimental? Abordar el tema de la normatividad en Arendt es también muy complejo, quizá algo que podría ayudarnos a esclarecerlo sea considerar que hay dos elementos que parecen estar a la mesa cuando hablamos de normatividad: por un lado las leyes y, por el otro, la moralidad.

Respecto a las leyes, Arendt dirá que el espacio público entendido como mundo común hace necesario que se establezcan las *reglas del juego* entre quienes forman parte de ese espacio; para la autora, el espacio público, más que estar vinculado a una localización física, lo está a los límites que marcan las leyes:¹⁹⁹ «[L]a polis no es propiamente la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal y como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito sin importar donde estén».²⁰⁰

Nuevamente tomando a los griegos como la experiencia originaria de la política, afirma que ellos concebían la legislación como una actividad pre-política, las leyes debían estar ya establecidas para que comenzara la actividad política: «antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizan todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la *polis* y su estructura la ley».²⁰¹ La ley pues, tenía un carácter de vinculación, tanto entre ellos como hacia el espacio que delimitaba.

La ley y la *polis* aunque eran realidades tangibles no eran el contenido de la política, sólo su contorno. Esto cambió con Platón y Aristóteles para quienes legislar se convirtió en la más legítima de las actividades políticas. El problema con este cambio de concepción fue que se remplazó a la acción política por la «fabricación» de las leyes. Evidentemente esto se mantiene hasta nuestros días al grado de que el término *legislador* equivale a *político*.

¹⁹⁹ F. BIRULÉS, «Introducción», en H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 26.

²⁰⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, 221.

²⁰¹ H. ARENDT, *La condición humana*, 218.

El auténtico sentido de las leyes es que dan estabilidad a los asuntos humanos, son sus principios limitadores y protectores. Estos principios son necesarios debido al carácter ilimitado de la acción y el discurso, entran en relación con innumerables factores y agentes, al respecto leemos en ¿Qué es la política?:

Gracias a la ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia, pueda ser conservada y recordada. De este modo la ley se enfrenta a la fugacidad de todo lo mortal, tan peculiar y manifiestamente sentida por los griegos, tanto a la fugacidad de la palabra dicha como a la volatilización de la acción realizada.²⁰²

De acuerdo a lo planteado podemos decir que, por un lado, el espacio político es escenario de la libertad pero, por otro, esa libertad se lleva a cabo en el marco de las leyes que garantizan estabilidad y permanencia a los asuntos humanos. Las leyes son en este sentido mundo común, la estructura de lo público son las «leyes, constituciones, estatutos y similares».²⁰³

Sin embargo, como apuntamos en el capítulo segundo, las leyes rigen únicamente a la comunidad política que las establece, trazan una línea entre una comunidad y otra. Al respecto, Antonio Campillo (a quien nos permitimos citar en extenso) señala:

La vida política supone continuidad ontológica entre los seres humanos y el mundo en el que nacen y perecen, pero al mismo tiempo exige la instauración de una discontinuidad entre los primeros y el segundo, o, por decirlo en términos arendtianos, entre el «mundo» humano y la «naturaleza» no humana, entre la pluralidad políticamente constituida y la pluralidad físicamente dada, entre la natalidad políticamente reconocida y la natalidad biológicamente transmitida. Y esta discontinuidad se instituye cuando un grupo de humanos dice «nosotros» y establece un «espacio de aparición» que es, como insiste Arendt, un espacio limitado, pues acoge a los semejantes y excluye a los no semejantes. En efecto, la institución política del «nosotros» no sólo separa a los humanos del resto de los seres naturales, sino que también separa a los distintos grupos humanos entre sí. Arendt reconoce que las comunidades políticas han sido, al menos hasta el presente, comunidades delimitadas, diferenciadas unas de otras en función del territorio, la lengua, las costumbres, la historia, etc. Así que la vida política no sólo se funda en la pluralidad de los individuos sino también en la pluralidad de las comunidades. De hecho, la historia de las sociedades humanas es la historia de los conflictos y de los acuerdos entre los diversos grupos que dicen «nosotros» y que reclaman para sí, de forma exclusiva o eminente, el privilegio de la *humanidad*. Sólo en la época presente, y en concreto desde la Segunda Guerra Mundial, hemos comenzado a plantearnos seriamente la necesidad de constituir una sola comunidad política que incluya al conjunto de la humanidad viviente²⁰⁴

²⁰² H. ARENDT, ¿Qué es la política?, 127.

²⁰³ H. ARENDT, ¿Qué es la política?, 57.

²⁰⁴ A. CAMPILLO, «Espacios de aparición...», 166.

Pensar las relaciones político-religiosas en términos legislativos es necesario, desde luego, pero es quedarnos en el contorno del problema; sería una labor, según Arendt, más administrativa que política, dirigida por la racionalidad medios fines que nos lleva a tomar decisiones pragmáticas e inmediatas que permitan la convivencia pero eso es muy poco, no podemos quedarnos satisfechos pensando que los problemas que surgen de estas relaciones se solucionan con unas leyes perfectamente bien definidas y que su aplicación permitirá que el resto funcione como un engranaje. El ámbito de los asuntos humanos, afirmamos una vez más, parece tener por esencia la relatividad, la libertad, como veíamos, es constitutiva del mundo.

Estas características del mundo y de los asuntos humanos hacen que Arendt considere al juicio como la facultad propiamente política pues también ella se vincula con la pluralidad:

Arendt introdujo la noción de juicio para fundamentar con más firmeza su concepción de la acción política como acción concertada de una pluralidad de actores en un espacio público. Los seres humanos pueden actuar en tanto que seres políticos porque pueden situarse en los potenciales puntos de vista con los otros; pueden compartir un mundo con los otros al juzgar aquello que tienen en común, y el objeto de sus juicios, en cualidad de seres políticos, son las palabras y las acciones que iluminan el espacio de aparición.²⁰⁵

Esta relación entre juicio, apariencia, pluralidad, mundo común, hace que el espacio público arendtiano se relacione más con la moralidad que con las leyes (aún cuando su noción de moralidad haya sido estrecha, según anotamos anteriormente). El espacio público arendtiano, nos dice Rabotnikof:

tiene un papel central en el cruce entre moralidad y política, redefiniendo ambas. A la política, porque precisamente al asumir status público, una cuestión deviene parte del mundo en común, problema de todos. Es decir, sólo a partir del despliegue en público pueden surgir las diferentes perspectivas sobre un mismo tema u objeto. La política deja de ser el ámbito de los *arcana imperii*, monopolio de gobernantes, para hacer empresa de ciudadanos. La moralidad, a su vez, se transforma porque supera su apoliticidad inicial dando el salto hacia una responsabilidad por el mundo común. En ese sentido, Arendt recupera la crítica a la intervención de la moralidad en política como intervención de la conciencia individual. En el fondo, la conciencia se preocupa por sí misma, no por el mundo. Desde un punto de vista política, no cualquier apelación a la conciencia moral funda comunidad [...] son las virtudes específicamente políticas las que se forjan en el espacio público y a su vez lo sostienen.²⁰⁶

No es pues una moralidad individual pero tampoco una religiosa, no se constituye a sí misma como la única perspectiva válida del mundo sino que recoge la multiplicidad de perspectivas, las religiosas incluso, y esto sólo es posible a través

²⁰⁵ R. BEINER, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar» en H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona 2003, 163-164.

²⁰⁶ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 290.

de la facultad del juicio que sabe que no hay un universal debajo del cual haya de subsumir a los particulares, los particulares han de conservarse pues esa pluralidad es constitutiva del mundo, principio ontológico que posibilita la acción política.

CONCLUSIONES

En este capítulo hemos abordado de manera general dos grandes cuestiones: la primera nos ha llevado a preguntarnos por los orígenes del recelo que Arendt guardaba respecto a la propia religión; haciendo un juego de palabras a partir de uno de los apartados del segundo capítulo (*El carácter antipolítico del cristianismo*), hemos analizado el carácter antirreligioso de la política arendtiana. La segunda cuestión es aquella que nos ha permitido pensar las relaciones político-religiosas según sus propias categorías; la categoría de espacio público es la que ha permitido llevar a cabo esta segunda tarea.

Respecto a la primera cuestión hemos concluido que más que antirreligiosa, su propuesta es anti-absolutos y anti-trascendentes pero ésta no es característica exclusiva de las religiones, de hecho, la filosofía fue la primera en introducir estos elementos a nuestra comprensión de política. También hemos propuesto que la noción de religión que Arendt sostiene, al estar fuertemente vinculada con la creencia y el dogma, le impidieron ver algunos elementos contenidos en la religión que son ellos mismos, de algún modo, de naturaleza política. Abordamos esto como un prejuicio moderno, pero entendiendo los prejuicios como juicios pretéritos que tienen fundamento legítimo en experiencias pasadas, pero que, como tales, son provisionales y deben ser examinados cuando observamos que han tenido lugar nuevas experiencias, por lo tanto, no es posible seguir sosteniendo los mismos juicios como si estos fueran independientes a las experiencias históricas.

En este análisis ha sido fundamental la consideración del componente de libertad que se encuentra presente en lo religioso y que parece no haber sido abordado con todas sus implicaciones. Es cierto que para los teóricos de las relaciones espacio público-religión, la religiosa es una más de las libertades que debe proteger ese espacio pero sus entendimiento de la política hace que la libertad sea uno de los fines a los cuales aspira, mientras que para Arendt la política no tiene ningún fin fuera de ella misma, por tanto la libertad es constitutiva y todo aquello que tenga que ver con ella, es político.

Evidentemente Arendt no afirmó nunca que la religión fuera simultáneamente política en el sentido en el que ella misma entiende la política, esto es algo que hemos pretendido mostrar aquí partiendo de que las características que ella atribuyó al espacio público tocan muchos más temas de los que ella pretendía. En su caso, esto es evidente en su exclusión de lo social y lo privado del ámbito político pero esta división estricta, como apuntamos, no permite ver que incluso en ellos se dan

dinámicas de despolitización y repolitización, no entendiendo la política como dominio sino en sus propios términos.

Hemos adoptado el entendimiento de espacio público como espacio de aparición y como mundo común. Respecto al espacio de aparición hemos hablado del fenómeno central que le da esta fisonomía que es que todo lo que ahí surge tiene una apariencia que es percibida por varios, esto nos ha llevado a hablar de la pluralidad y la natalidad como principios ontológicos que posibilitan a la política.

Haciendo el ejercicio de pensar la religión en el espacio público así entendido, hemos traído a la reflexión el hecho de que para ciertas personas, la religión es parte de su identidad y por tanto en ese segundo nacimiento que es la acción y el discurso, se expresan como seres para quienes el elemento religioso los constituye, la religión forma parte de su propia narrativa. Pero no sólo de la narrativa que hacen de sí mismos sino de la que hacen del mundo y de cómo entienden su papel en él, pues hacen de la religión el marco moral desde el cuál lo juzgan. Además hemos llamado la atención sobre el componente de apariencia que tiene la propia experiencia religiosa y que la ha llevado a resistirse a ser confinada a lo privado y por tanto *des-aparecer* del espacio público

Pensar la religión desde el espacio público entendido como mundo común implica abordar dos temas: por un lado el tema de la pluralidad de perspectivas y, por el otro, el tema de la normatividad. Respecto al tema de la pluralidad como constitutiva del mundo, hemos dicho que la visión que las religiones tienen del mundo, no puede sino entenderse como una más de las perspectivas que hay sobre el mundo, aunque no la compartamos como tantas otras perspectivas, podemos intentar, sin embargo, pensar desde su posición y entonces entenderemos que para ellos, la realidad se les aparece de ese modo específico, esto no significa que tengamos que adoptar permanente su postura ni que ellos tengan derecho a imponérsela, quiere decir únicamente, que las perspectivas religiosas del mundo son expresión de la pluralidad ontológica de la realidad humana.

Finalmente, hemos abordado el tema de la normatividad. El espacio público arendtiano no es procedimental como el rawlsiano y el habermasiano pero ello no significa que la normatividad quede fuera, de hecho se vincula a ella en dos sentidos: en lo relativo a las leyes y en lo relativo a la moralidad que vinculamos al tema del juicio. La pluralidad, según el artículo que hemos citado de Campillo, puede ser entendida como esa brecha espacial en la que nos aparecemos a otros, mientras la natalidad es una brecha más bien temporal entre el inicio de la vida y la muerte. La política guarda continuidad ontológica con estos principios pero crea una discontinuidad antropológica que es la que la lleva a instituir comunidades políticas cuya estructura viene dada por las leyes que se autoimpone. Abordar las relaciones entre lo religioso y el espacio público únicamente desde la perspectiva legalista es una reducción aunque sea útil; de la mano de Arendt intentamos superar esa limitación y sustituirla por un entendimiento de la política más abierto, vital, relativo,

que ponga en juego nuestras capacidades para pensar, juzgar y construir el mundo común, es precisamente ahí donde el espacio público arendtiano se relaciona con la moralidad pero no como principios absolutos o trascendentes, sino como el resultado del juzgar permanentemente todo aquello que se nos aparece.

En esta última parte de la investigación tenemos oportunidad de exponer clara y articuladamente los descubrimientos realizados durante su desarrollo, comencemos con aquellos relativos a la hipótesis de la que hemos partido y finalicemos con la evaluación de los objetivos propuestos.

En la introducción anotábamos que la hipótesis consistía en afirmar que desde la categoría de espacio público arendtiana, se puede pensar el sentido de la religión desde una aproximación diferente a la que domina los debates al respecto en la filosofía política actual (normativa procedimental). Esto ha quedado comprobado en varios sentidos.

A través de la caracterización de los modelos procedimentales hemos podido observar que abordan el problema de la religión en el espacio público buscando las condiciones de posibilidad de un consenso argumentativo entre una postura que podría considerarse religiosa y otra que no lo es. El presupuesto básico del que parten es la idea de que el raciocinio llevado a cabo públicamente puede ser «la base de una integración normativa de la sociedad»²⁰⁷ y puede neutralizar las posturas encontradas.

La necesidad de lograr este consenso se relaciona con la idea moderna de legitimidad y publicidad de las leyes para la cual es indispensable que aquellos hacia quienes van dirigidas las normas hayan participado de algún modo en su configuración. Para estos modelos, el lugar donde eso ocurre es el espacio público: entendido en sentido amplio,²⁰⁸ le permite a los destinatarios de la ley expresarse libremente, desde cualquier postura, religiosa o no, sobre el contenido de la norma; en el espacio público entendido en sentido estrecho,²⁰⁹ la participación de los destinatarios de la ley se da a través de sus representantes.

Por otro lado, por ser la religiosa, al menos en el contexto en el que estas propuestas se desarrollan, una más de las libertades consagradas como derecho en la Constitución, esto implica que en momentos específicos pueda entrar en conflicto con otros derechos, el ámbito donde se dirimen estos conflictos es el judicial.

En ambos casos, el que tiene que ver con la legitimidad y la publicidad de la ley, y el relativo a la libertad religiosa como derecho, subyace, como hemos apuntado desde el inicio de esta investigación, una noción estrecha de lo que es la política y del papel que puede desempeñar frente al problema de la religión en el espacio público, un papel que se limita, o bien a lo legislativo, o bien, a lo judicial.

²⁰⁷ N. RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común...*, 42.

²⁰⁸ En Rawls, el espacio público no político y la cultura de fondo; en Habermas, los niveles bajos de la deliberación.

²⁰⁹ El ámbito parlamentario o los niveles altos de la deliberación.

Si bien es cierto que, en orden a alcanzar un mínimo de convivencia armónica entre múltiples posturas, es necesario definir ciertas normas, por muy básicas que sean, abordarlo directa o exclusivamente como un problema normativo, no nos dice nada acerca de por qué está la religión en el espacio público y dejar esta pregunta sin responder es lo que ha llevado a la tradición política moderna a considerarla como algo opuesto e incompatible con la política y cuyo lugar correspondiente es el espacio privado.

Aquí hemos propuesto pensar la religión fuera de sus formas institucionales; por un lado, porque el fenómeno como tal parece alejarse cada vez más de ellas (según hemos expuesto en el primer capítulo) y, por el otro, porque si estamos pensando la política en términos no institucionales (que es lo que recurrir a Arendt nos permite), el primer paso para cuestionarnos su relación con la religión tendría que ser pensarla también a ella en los mismos términos. Esto es posible cuando nos centramos no en sus dogmas, configuraciones, mandamientos, etc., sino en los elementos que, precisamente, aparecen en el espacio público a través de quienes se autoconciben como creyentes, sujetos religiosos, con “impulsos espirituales”, etc.

Lo que podemos observar es que la religión para estos sujetos es un constitutivo identitario, un marco moral e incluso, en ciertos momentos, una manifestación de resistencia frente a la imposición de una única perspectiva o posible interpretación de mundo. Es cierto que esta resistencia en ocasiones pretende constituirse ella misma en la única perspectiva o interpretación del mundo, sin embargo, si este mundo ha de ser común y hemos de tomarnos en serio que la «pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política»,²¹⁰ habremos de buscar el diálogo y en consenso con ellas, antes que su desaparición.

Lo que hemos querido poner de manifiesto a través de la exposición de lo dicho por Arendt respecto al cristianismo, es que, efectivamente, el cristianismo puede ser no sólo apolítico sino antipolítico (siempre entendiendo lo político en clave arendtiana) según ciertos dogmas, configuraciones, mandamientos, etc., pero de ello no se sigue que la religión en sí misma lo sea; esto es observable cuando nos centramos no en esos elementos que definen a una religión específica, sino en el sentido que ella tiene para quienes la viven, allí aparecen todos esos elementos que para Arendt son indispensables para la política: la apariencia, la pluralidad, la libertad, las narraciones, la identidad, el mundo común, etc. Lo que aquí se ha mostrado es que la religión en el espacio público es también política, no política entendida como las instituciones que crean leyes, administran personas, intereses, recursos y violencia legítima, sino aquella que tiene que ver con la libre acción y discurso mediante los cuales aparecemos frente a otros como lo que somos, construyendo con ellos un mundo.

²¹⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, 22.

Nos parece evidente en este punto que la vía de acceso a estas conclusiones ha sido mediante la problematización de la religión en el espacio público desde una perspectiva arendtiana de este espacio.

Al mismo tiempo, a través del análisis de los argumentos desarrollados por Arendt en contra del cristianismo ha sido posible profundizar en su propia noción de política, ha sido resaltado su carácter marcadamente mundano, artificial, que se refleja en una postura no específicamente antirreligiosa, sino antiabsolutos y antiuniversales en el campo político; estos elementos bien pueden ser introducidos por las religiones pero no exclusivamente, la historia nos da también muestra de determinadas posturas políticas (aunque para Arendt serían, precisamente, antipolíticas) que se han construido sobre bases absolutistas, dogmáticas, universalistas, trascendentales, etc. De esto es de lo que debe huir la política entendida en clave arendtiana, independientemente del campo desde el que se proponga, religioso o no.

Por otro lado, el análisis de los planteamientos arendtianos respecto a la secularización nos ha permitido observar que si el sentido originario de la religión es permanecer ligado al pasado, toda comunidad política que mantiene, defiende y respeta la vigencia de un pacto, es en este sentido religiosa; Arendt lo señala al evocar el origen de la comunidad política romana y lo actualiza al analizar el origen de la norteamericana. En otras palabras, cuando la actividad política comienza un proceso de institucionalización mediante el establecimiento de leyes –que no son otra cosa que pactos que quienes las formulan se comprometen a respetar en orden al mantenimiento de una recién creada comunidad– ésta se vuelve religiosa en el modo romano de entender la religión, es decir, de un modo civil. Es importante insistir en que, así como afirmamos que la religión es política pero no entendiendo por política determinada institución, aquí cabe aclarar que la política no es religiosa en el sentido de tener un origen trascendente, unos dogmas, configuraciones, mandamientos específicos sino en el sentido civil recién mencionado.

Lo que vale la pena observar en ambos casos –en la religión que es política en el espacio público y la política que es religiosa en un sentido civil– es la dinámica permanente entre lo político y religioso que hace imposible una separación absoluta como pretendieron los modernos y que, muy seguramente, los contemporáneos seguiremos intentando. Una línea abierta de investigación es precisamente pensar cómo podrían darse relaciones armónicas entre ambas realidades sin tener que volver a tiempos pre-modernos, ni echar por la borda la diferenciación funcional de esferas, ni pretender la subordinación de una a la otra, ni perder el carácter originariamente mundano, artificial, de la política.

Con lo hasta aquí desarrollado se han mostrado las potencialidades del modelo agonista o estético de espacio público para responder a la pregunta por el papel de la religión en dicho espacio, por lo que podemos considerar alcanzado el objetivo general de esta investigación. Lo mismo cabe decir de los objetivos particulares pues hemos mostrado las limitaciones de los modelos procedimentales del espa-

cio público para abordar el problema de la religión en el espacio público, hemos recuperado lo dicho por Arendt acerca del cristianismo, lo que nos ha servido para conocer su postura respecto a las relaciones político-religiosas y, finalmente, hemos analizado dicha postura determinando que es posible pensar el problema de la religión en el espacio público desde categorías arendtianas observando que la religión, cuando aparece en el espacio público, es ella misma política.

- ARENDDT, Hannah, «Authority in the Twentieth Century», *The review of politics* XVII/4 (1956) 403-417.
- _____, *El concepto de amor en san Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- _____, *La condición humana*, Paidós, México 2016.
- _____, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona 2003.
- _____, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 1996.
- _____, *Essays in Understanding 1930-1954*, Schocken Books, New York 1994. (versión española: *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós Editores, Madrid 2005).
- _____, «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro...*, 101-153.
- _____, «¿Qué es la libertad?», *Zona Erógena* 8 (1991), disponible en <https://philarchive.org/archive/QUELED-3>
- _____, *¿Qué es la política?*, Paidós, México 2012.
- _____, «Religión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954...*, 443-469.
- _____, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona 2007.
- _____, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid 2009.
- _____, *La vida del espíritu. La voluntad, el pensar y el juicio en la filosofía y la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984..
- ASAD, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1995.
- _____, «Thinking about Religion, Belief and Politics», en R. Orsi (ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge Companions to Religion, 36-57. Video de la conferencia: UC BERKELEY GRADUATE LECTURES, *Thinking about Religion, Belief and Politics*, Berkeley 2008. Disponible en: <https://www.uctv.tv/shows/Thinking-about-Religion-Belief-and-Politics-with-Talal-Asad-15122>
- AZMANOVA, Albena, «Liberalism and Critical Theory in Dispute», en *The scandall of reason*, Columbia University Press, New York 2012.
- BENHABIB, Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y post-modernismo*, Gedisa, Barcelona 2006.
- BERGER, Peter (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics: The Resurgence of Religion in World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington DC 2005.
- _____, *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairos, Barcelona 2006.
- BERNSTEIN, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The MIT Press, Cambridge 1993.
- BOTICCI, Chiara, «Politics of imagination and the public role of religión», *Philosophy & Criticism* XXXV/8 (2009) 985-1005.

- BUTLER, Judith, «Quandaries of the Plural. Cohabitation and Sovereignty in Arendt», en ID., *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. Columbia University Press, New York 2014
- CASANOVA, José V., *Genealogías de la secularización*, Anthropos Editorial, Barcelona 2012.
- _____, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994.
- CHIVA, Shin, «Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Frindship, and Citizenship», *The Review of Politics* LVII/3 (1995) 505-535.
- CAMPILLO, Antonio, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt», *Revista de filosofía* 26 (2002) 159-186.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín, «La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylos y Ricoeur», *Pensamiento* LXVI/250 (2010) 909-937.
- DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona 2001.
- _____, *La religión en el siglo XX*, Siruela, Madrid 2012.
- _____, *Religión y mundo moderno: introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid 1995.
- _____, *Religión y política*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2014.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Daniel, «El concepto de amor en Hannah Arendt», *Foro interno. Anuario de Teoría Política* 16 (2016) 101-122.
- FERRARA, Alessandro, «La religión dentro de los límites de la razonabilidad», en *La fuerza del ejemplo*, Gedisa, Barcelona 2008, 245-267.
- _____, *Religione e politica. Nella società post-seculare*, Meltemi, Roma 2009.
- _____, «La separación de religión y política en una sociedad postsecular», en Daniel GAMPER (ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, Trotta, Madrid 2014, 139-154.
- FIROLAMO, Giovanni, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009.
- GAMPER, Daniel, «Ciudadanos creyentes: el encaje democrático de la religión», en Victoria CAMPS (ed.), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Trotta, Madrid 2010, 115-138.
- _____, (ed.), *Diálogos. Taylor y Bernstein*, Gedisa, Barcelona 2017.
- _____, *Diversidad social religiosa: un acercamiento desde la filosofía política*, El Colegio de Chihuahua, México 2010.
- _____, *Laicidad europea. Apuntes de filosofía política postsecular*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2016.
- _____, (ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, Trotta, Madrid 2014.
- _____, «Razón pública y religión en el contexto secular», *Enrahonar* 43 (2009) 11-130.
- _____, «Razones y sinrazones políticas de la religión», en *Laicidad europea. Apuntes de filosofía política postsecular*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2016, 87-115.

- GREGORY, Eric, «Love as Political Vice. Hannah Arendt's Augustine», en ID., *Politics and the Order of Love*, University of Chicago Press, Chicago 2008, 197-240.
- HABERMAS, Jürgen, «Apostillas sobre una sociedad post-secular», *Revista colombiana de sociología* 31 (2008) 169-183.
- _____, «El concepto de poder de Hannah Arendt (1976)», en ID., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid 1986, 205-222.
- _____, «*Faith and Knowledge*. Peace Prize of the German Book Trade 2001 Acceptance Speech», disponible en <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf>
- _____, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 121-155.
- _____, «El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?», *Dianoia. Revista de filosofía* LIII /60 (2008) 3-20.
- _____, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid 2015.
- _____, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 121-155.
- _____, «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais», *Claves de razón práctica* 180 (2008) 4-6.
- _____, - Joseph RATZINGER, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México 2013.
- KIESS, John, *Hannah Arendt and theology*, Bloomsbury, New York 2016.
- LAFONT, Cristina, «Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of the democratic citizenship?», *Philosophy and social criticism* XXXV/1-2 (2009) 127-150.
- LAFONT, María, «El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad», *Enrahonar* 46 (2011) 53-74.
- LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México 2005.
- MANGIAMELI, Stelio, «Secolarizzazione e fattore religioso: una nuova convivenza», *Persona y derecho* LXXVII/2 (2017) 71-92.
- MARDONES, José María, *¿Hacia donde va la religión?*, Sal Terrae, Santander 1996.
- MARRAMAO, Giacomo, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- _____, «El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad», en D. GAMPER (ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, Trotta, Madrid 2014,
- _____, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma 1983.

- MENDIETA, Eduardo – Jonathan VANANTWERPEN (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011.
- MIRES, Fernando, «Política como religión», *Cuadernos del Cendes* XXVII/73 (2010) 1-30.
- MORATALLA, Domingo, «La edad hermenéutica de la moral: traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur», *Pensamiento* LXVI/250 (2010) 909-937.
- MOYN, Samuel, «Hannah Arendt on the secular», *New German Critique* Vol. XXXV no. 3 (2008) 71-96.
- NEBEL, Mathias, «Perspectivas filosófico-teológicas de la obra de Hannah Arendt», *Moralia* 24 (2001) 119-140.
- PASSERIN D'ENTREVES, Mauricio, «La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt», en *Working Papers 102*, University of Manchester, Barcelona 1995.
- RABOTNIKOF, Nora Delia, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, IIF-UNAM, México 2005.
- _____, «Heurística y espacio público», en VELASCO, Ambrosio, *El concepto de heurística en las ciencias y humanidades*, Siglo XXI, México 2000, 164-175.
- RAWLS, John, «Una revisión de la idea de razón pública», en *Derecho de Gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*, Paidós, Barcelona 2001, 154-205.
- _____, *Liberalismo Político*, FCE, México 2015.
- ROCCA, Giorgio di, «Il cristianesimo nel pensiero politico di Hannah Arendt», *Laos* 8 (2001) 73-87.
- ROMERALES, Enrique – Eduardo ZAZO (coords.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona 2016.
- ROSALES MEANA, Diego, «Identidad personal y espacio público. Un comentario desde la obra de Charles Taylor», *Estudios* 101/X (2012) 165-178.
- RORTY, Richard – Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione*, Garzanti, Milano 2005.
- SAHUI, Alejandro, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Ediciones Coyoacán, México 2002.
- SÁNCHEZ, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2003.
- STRAEHLE PORRAS, Edgar, *Hannah Arendt: una lectura desde la autoridad* (tesis doctoral dirigida por Fina Birulés), Universitat de Barcelona, Barcelona 2016. Disponible en <http://hdl.handle.net/2445/106665>
- TAYLOR, Charles, «Identidad y reconocimiento», *Revista Internacional de Filosofía Política* 7 (1996) 10-19.
- _____, *La era secular* (2 tomos), Gedisa, Barcelona 2014-2015.
- TOBIAS, Saúl, «Pragmatic Pluralism: Arendt, Cosmopolitanism and Religion», *Sophia* 50 (2011) 73-89.

- UNGUREANU, Camil C., «Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas», *Revista Española de Ciencia Política* 32 (2013) 183-201.
- VATTER, Miguel, «Legality and Resistance: Arendt and Negri on Constituent Power», *Kairos* 20 (2002) 191-230.
- _____, «Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios», *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 20 (2017) 137-161.
- _____, «Poder constituyente y representación», en G. BUSTAMANTE - D. SAZO (eds.), *Democracia y poder constituyente*, FCE, Chile 2016, 73-92.
- _____, «Roman Civil Religion and the Question of Jewish Politics in Arendt», *Philosophy Today* (Junio 2018), disponible en <https://www.pdcnet.org/philtoday/onlinefirst>.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México 2003.
- WILLIAMS, Rowan, «Politics and the Soul. A Redding of the City of God», *Milltown Studies* 19/20 (1987) 55-72.
- YÉBENES ESCARDÓ, Zenia, «Los orígenes de la política: religión, secularización y revolución en el pensamiento de Hannah Arendt», en Marcos ESTRADA - Ma. Teresa MUÑOZ (comps.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, El Colegio de México, México 2015, 211-250.