

DEBATES DE REDHISEL

Año 7 – Número 5

Red de Estudios de Historia
de la Secularización y la Laicidad



DEBATES DE REDHISEL

DEBATES DE REDHISEL

Año 7 – Número 5

Red de Estudios de Historia
de la Secularización y la Laicidad

ISSN: 25912968. ISSN en línea: 25912976

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 169072. Sólo para uso personal

teseopress.com

Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad

Comité Directivo

Roberto Di Stefano (CONICET/ Universidad Nacional de La Pampa)

Mariana Espinosa (CONICET, IDACOR / Universidad Nacional de Córdoba)

Mariano David Fabris (CONICET / Universidad Nacional de Mar del Plata)

Cynthia Folquer (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino)

Verónica Giménez Beliveau (CEIL CONICET)

Ignacio Martínez (CONICET/Universidad Nacional de Rosario)

Diego Mauro (CONICET/ISHIR/Universidad Nacional de Rosario)

Susana Monreal (Universidad Católica del Uruguay)

María Victoria Núñez (CONICET – Universidad Nacional de Córdoba)

Sebastián Pattin (INHUS, UNMP – CONICET/ CEHis – UNMP)

Ana María T. Rodríguez (Universidad Nacional de La Pampa)

Paula Seiguer (CONICET/ Universidad de Buenos Aires)

José Zanca (CONICET/ISHIR)

Marianela Cancellieri (IECH-UNR/CONICET)

Coordinadores del número

Lucía Delmastro (ISHIR, CONICET-UNR/ E-LAB, FHYA-UNR)

Mariana Espinosa (CONICET, IDACOR / Universidad Nacional de Córdoba)

Mariana Funkner (IEHSOLP, CONICET-UNLPam /IESH, FCH-UNLPam)

Sebastian Pattin (INHUS, UNMP – CONICET/ CEHis – UNMP).

Debates de Redhisel es una publicación de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Edita textos inéditos sobre temáticas afines a la religión, la secularización y la laicidad.

Editor Responsable: Roberto Di Stefano. Cnel. Gil 353 – Santa Rosa – La Pampa – 02954 42-3292

Debates de Redhisel/ Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Año 7. Número 5. (2024)

Publicación anual. ISSN 2591-2968. ISSN 2591-2976 (en línea)

Índice

Presentación.....	13
Sección Mesa redonda.....	15
Introducción	17
<i>Mariana Funkner</i>	
Historia de las Religiones en Brasil. Trayectoria y perspectivas recientes.....	19
<i>Ana Rosa Clochet da Silva</i>	
Sociología e Ciências da Religião no Brasil	43
<i>Glauco Barsalini</i>	
Teología política y exclusión en el contexto de las Ciencias de la religión y la filosofía de la religión en Brasil. La experiencia de un grupo de investigación y las conexiones con investigadores argentinos	57
<i>Douglas Ferreira Barros</i>	
El estudio antropológico de las religiones y espiritualidades en Argentina. Una mirada desde los diálogos entre creencias y salud	69
<i>Ana Lucía Olmos Álvarez</i>	
La geografía y los estudios de la religión en Argentina	85
<i>Fabián Flores</i>	
Sección Lecturas y relecturas	101
Introducción	103
<i>Sebastián Pattin</i>	
Balance sobre <i>Guerra de Dioses</i>	105
<i>Michel Löwy</i>	

Una relectura de un historiador francés.....	115
<i>Olivier Chatelan</i>	
Guerra de Dioses ayer y hoy en América Latina y Caribe .	131
<i>Fortunato Mallimaci</i>	
Heterodoxia: una posible lectura teórico-metodológica de <i>Guerra de Dioses</i>	143
<i>Luis Miguel Donatello</i>	
De los teólogos de la liberación al Papa Francisco. Apuntes para leer Guerra de Dioses de Michael Löwy ...	153
<i>Cynthia Folquer</i>	
Algunas reflexiones desde Uruguay	169
<i>Lorena García Mourelle</i>	
Troeltsch, Joas, Honneth. Tres interacciones con Guerra de dioses de Michael Löwy.....	179
<i>Diego Fonti</i>	
Sección Archivos.....	199
Introducción	201
<i>Mariana Espinosa</i>	
El “archivo” como relación social. Notas desde la antropología de la religión.....	203
<i>César Ceriani Cernadas</i>	
Repositorio documental del Centro de Capacitación Zonal (Pozo del Tigre, Formosa, Argentina). Su historia, contenido y proceso de digitalización.....	217
<i>Miguel Leone Jouanny</i>	
Los archivos de la cultura impresa evangélica en Hispanoamérica. De la dispersión documental a la construcción de un corpus.....	233
<i>Juan Carlos Gaona Poveda</i>	

Las fotografías como archivos. Un análisis de las relaciones entre memoria, identidad y género en el espacio social judío (Buenos Aires, Argentina)	251
<i>Julieta Man y Agustina Cinto</i>	
Sección Panel	265
Introducción	267
<i>Lucía Delmastro</i>	
Regulación social de la religión e invisibilización académica de la diversidad religiosa	269
<i>Alejandro Frigerio</i>	
Creencias y religión. Reflexiones en torno a los trabajos de investigación	287
<i>Paula Montero</i>	
Creencias y religión. Reflexiones en torno a los trabajos de investigación	295
<i>Pablo Semán</i>	
Autores/autoras	305

Troeltsch, Joas, Honneth

Tres interacciones con Guerra de dioses de Michael Löwy

DIEGO FONTI¹

El influyente libro de Michael Löwy es un documento que puede leerse en dos direcciones. *Retrospectivamente*, es un dispositivo que permite comprender eventos y documentos históricos a partir de la reconstrucción del vínculo entre religión y política en clave sociológica, reinterpretando a Weber y Marx desde América Latina. *Hacia adelante*, permite comprender hechos, documentos, estudios y prácticas políticas y discursivas posteriores a los períodos analizados, ofreciendo una clave situada desde el devenir del cristianismo liberacionista. Por eso mantiene su operatividad, aun cuando notables transformaciones históricas pueden constatare: cambios en las pertenencias y creencias religiosas, mutaciones en la actividad política y en las posiciones ideológicas de sectores religiosos, nuevas convicciones y efectos públicos, etc. Estas páginas no pretenden ser una actualización de su obra, sino que más bien proponen tres indicaciones para entablar un diálogo que pueda actualizar los fenómenos estudiados y, al mismo tiempo, generar posibilidades de acción para quienes sentimos, además de la responsabilidad académica, el compromiso emancipatorio con la sociedad a partir de nuestras convicciones y creencias.

El libro de Löwy contiene tres capítulos, a los que se suman una conclusión y un epílogo, enfocado en la

¹ Investigador adjunto del CONICET.

influencia francesa sobre las corrientes latinoamericanas estudiadas. El primer capítulo revisa el rol de la religión desde la modernidad según Marx y Weber; el segundo aborda la evolución del cristianismo liberacionista latinoamericano; y el tercero formula un análisis de la relación entre religión y política en América Latina a partir de las experiencias de Brasil y Centroamérica, y las tensiones entre el protestantismo conservador y el liberacionista. Sin un paralelismo estricto pero orientado por esta estructura, propongo recuperar algunas ideas centrales de tres autores, que permiten interactuar con cada capítulo: 1. la formación no secularista del ideal universal en Troeltsch, como respuesta a los aspectos religiosos que quedan fuera de los análisis de Weber y el hegelianismo de izquierda; 2. la crítica de Joas a la centralidad atribuida por la modernidad a la libertad y su defensa de una perspectiva universalista del valor, como interacción con la praxis propuesta por la teología de la liberación; y 3. los aspectos relevantes de la ética del reconocimiento de Honneth, como respuesta a las patologías sociales identificadas a partir de la relación entre política y religión, y al interior de las tradiciones religiosas mismas.

Troeltsch u otra revisión de Marx y Weber

Löwy indaga en su primer capítulo los análisis de Marx sobre la religión y los de Weber sobre el vínculo de religión y economía.² Demuestra que las perspectivas “reduccionistas” de ciertas versiones secularistas desconocen la riqueza y las potencialidades de estos autores. Revisa la tesis weberiana sobre la base calvinista del ethos capitalista y reconstruye el “capítulo no escrito” de Weber con relación al catolicismo. Desde Marx y Weber habría la interpretación de un

² Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, trad. Josefina Anaya, México: Siglo XXI, p. 13 y ss.

ethos católico incompatible con el capitalismo, donde Löwy identifica una raíz del rechazo del capitalismo por parte del progresismo cristiano latinoamericano.³ Es un problema central, porque el capitalismo asumió el rol universal de un modo estructural de relación inter-humana, a partir de diversos vínculos con las comprensiones religiosas que previamente habían fundado esa estructura relacional y otorgaban además comprensibilidad al mundo.⁴ Esas comprensiones religiosas proveyeron de sentidos –progresivamente perdidos en el proceso secularizador– que interactuaron de diversos modos con el avance del capitalismo moderno.

Pero la sociología de Weber postula una retracción más amplia de lo religioso, que corre paralela a los avances modernos de racionalización, dominio tecnocientífico del mundo, organización burocrática y autoafirmación del sujeto individual como fuente de legitimación moral, que desembocan en el “desencantamiento” del mundo. Este concepto, que él halla en un momento relativamente tardío, pero le permite reorganizar entorno suyo todos sus análisis previos de la religión, se instala en los estudios sociológicos de modo canónico como patrón cultural. Una racionalidad atada a un tipo de secularización, concebidas como proceso que se extiende desde la modernidad y separa, por un lado, las diversas esferas sociales (religión, ciencia, derecho, etc.), y por otro, deslinda los juicios de valor de los juicios del conocimiento científico. Los resquicios de las creencias se reducen al impulso voluntarista de ordenar privadamente las propias decisiones. Como sucede con las profesiones, son impulsos individuales, pero pierden su valor público, excepto como influencia social de un deber para con Dios (o sus exigencias respecto del trabajo y la productividad económica).⁵

³ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 34.

⁴ Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, p. 532.

⁵ Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 196 y ss.

El desencantamiento sustituye los sentidos trascendentales, que orientaban las acciones y percepciones de la realidad mediante símbolos o contenidos religiosos, por otro tipo de orientaciones y modelos de comprensión del mundo. Pero tanto la relación directa de la edificación de los rasgos modernos sobre el ethos protestante como la retracción de lo sagrado se han mostrado empíricamente discutibles. Notables autores contemporáneos ofrecen numerosas pruebas sociológicas al respecto.⁶ Pero en este punto privilegiaré la recuperación de un coetáneo de Weber, Ernst Troeltsch, para una interacción posterior con Löwy.

El texto de Löwy ofrece solo un par de menciones fugaces de Ernst Troeltsch, relacionadas con su distinción clásica entre secta e iglesia.⁷ Pero hay otro aspecto tácito que debería atenderse, para comprender no sólo esa persistencia sino también un problema *ab initio* de la opción metodológica por la sociología de Weber. Así como la interpretación canónica del planteo ilustrado formula un modo teleológico del avance modernizador de tecnociencia, burocratización, atención a la individualidad y sobre todo secularización, también Weber lleva a pensar –aunque él mismo presente salvedades en su obra– en el avance de la secularización ilustrada como proceso imparable. Pero precisamente la obra de Löwy –tanto en su contexto de escritura como a la luz de las décadas siguientes– muestra que lo religioso está lejos de ser un factor inoperante y que en América Latina la modernidad no se comprende como proceso secularizador sin más. Hay múltiples modernidades coexistentes, con relaciones variadas entre rasgos modernos y religiosidades. Troeltsch ofrece una serie de estructuras sociológicas alternativas para comprender esa operatividad, que contrasta con la posición canónica de la secularización.

6 Bellah, R. (1970). *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*, Boston: Beacon Press. Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

7 Löwy, *Guerra de dioses*, p. 48 y p. 69.

Dos aportes fundamentales de Troeltsch son de ayuda en este punto. En primer lugar, su idea historicista, aunque no relativista, de que las configuraciones institucionales históricas no son una progresión unidireccional, ni mucho menos el afincamiento sobre verdades fijas metafísicas y ahistóricas, sino que en cada período las personas son impulsadas por ideales o valores que buscan realizar en sus contextos y condiciones, al mismo tiempo que consideran que esos ideales son universales. Son la condición existencial para cualquier inserción o mediación institucional, y al mismo tiempo incluyen la exigencia de su reconocimiento.⁸ Por eso, las discusiones públicas, éticas o políticas, no pueden desatender el peso de esos ideales, aunque sea para ejercitar una crítica correctiva. Segundo, la idea de que la religión como experiencia y práctica, más allá de sus institucionalizaciones y contextos, posee una independencia que no se reduce a lo económico, psicológico, etc.⁹ Lo que conecta ambas ideas puede denominarse, siguiendo a Joas, un “proceso de sacralización”, que mediante una “genealogía positiva” identifica y opta por valores que atraviesan y comprometen la existencia personal, y genera institucionalizaciones para concretarlos.¹⁰ Esto lleva al sujeto a una participación activa en sus diversas facetas que está inspirada por esos valores o ideas, capaces de “sacralizar” un aspecto determinado de la existencia y otorgarle un valor principal, desde el cual valorar el resto de las acciones.

¿Por qué sirve esta interacción con Löwy? Porque, en el caso del cristianismo liberacionista, no parece que las reticencias frente al capitalismo y la crítica a una sociedad opresiva estén sola o principalmente inspiradas por el magisterio de la iglesia o por una secuencia interpretativa

⁸ Troeltsch, E. (1922). *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*. En *Weltwirtschaftliches Archiv*, v. 18, pp. 485-501.

⁹ Troeltsch, E. (2009). *Die Selbständigkeit der Religion*. En *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902)*, Berlin: De Gruyter, pp. 364-535.

¹⁰ Hans Joas, H. (2015). *La sacralización de la persona*, Buenos Aires: UNSAM, p. 115 y ss.

reactiva contra los efectos de la modernidad. Más bien les motiva una serie de compromisos existenciales y de comprensión abarcativa de la sociedad y del mundo, que identifican el mensaje religioso con ciertas prácticas sociales y con una metodología, ver, juzgar, obrar. Esta antepone la ortopraxis a la ortodoxia, esto es, entiende la configuración del ideal religioso (cristiano, en este caso) como compromiso con la emancipación social.¹¹

Ciertamente, este argumento no es decisivo para eliminar la idea de la secularización, porque subsisten posiciones que sostienen que la persistencia de los compromisos religiosos no es prueba suficiente de la refutación de la secularización. Argumentan que la progresiva pérdida del control institucional de las expresiones religiosas, así como la pérdida de nitidez de la separación entre discursos o prácticas religiosas y de otros ámbitos sociales, serían una prueba de que la secularización efectivamente sigue avanzando.¹² Más aún, Löwy ve otra secularización diversa y homóloga al cristianismo en el marxismo, como una expresión mundana del mesianismo judeocristiano.¹³

La idea de la formación histórica de un ideal universal independiente de los registros psicológicos o económicos, permite revisar la teoría de la secularización, pero también los nuevos usos de lo religioso en las últimas décadas (por ej. cierto “ecumenismo” de posiciones reaccionarias). Troeltsch evitaría tanto el relativismo del historicismo proveniente de Nietzsche como la tradición kantiana, que remite la génesis de los valores a otro tipo de metodología o a una decisión arbitraria –como Weber–, encontrando más bien en la experiencia religiosa el modelo del surgimiento

11 Boff, C. (1990). Epistemología y método de la teología de la liberación. En Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.) *Mysterium Liberationis*, Madrid: Trotta, pp. 79-114.

12 Demerath, N. (2001). Secularization Extended: From Religious ‘Myth’ to Cultural Commonplace. En Fenn, R. (ed.) *Sociology of Religion*, Malden: Blackwell, pp. 211-228.

13 Löwy, *Guerra de dioses*, p. 93.

de valores universales.¹⁴ Así, las herencias religiosas con las que dialoga Löwy, particularmente la teología de la liberación, estarían proponiendo no una aplicación del dogma sino, en todo caso, una hermenéutica existencial de la tradición cristiana, en tanto posibilidad de constitución de esos valores en la experiencia de los sujetos y las comunidades.

Una crítica paralela a la teología de la liberación: Joas y la libertad desencantada

La reciente obra de Hans Joas, *Im Bannkreis der Freiheit (Bajo el hechizo de la libertad)*, tiene por objetivo poner en cuestión una versión del hegelianismo de izquierda acerca de lo sucedido con respecto a los sujetos a partir de la modernidad: asumir el valor de la libertad como medida para juzgar toda intervención humana. Esto es un problema, porque desconoce la estructura social y la constitución histórica de la libertad. Partiendo de Troeltsch, Joas sostiene que sus análisis de la identificación/creación de valores universales sucedida en las tradiciones religiosas es más acorde para una elaboración del problema y puede extenderse a otros ámbitos de “sacralización” de valores (un caso notable son los Derechos Humanos). Estos análisis tienen una gran capacidad de diálogo con la crítica a la modernidad de la teología de la liberación, que Löwy reconstruye en el segundo capítulo de su libro.

Si el primer intercambio con el texto de Löwy consistió en una alternativa a la supuesta secularización, atenta al rol de lo religioso en la formación del ideal y la sensibilidad social que se dio en América Latina desde tradiciones distintas –incluso aparentemente antagónicas– como cristianismo y marxismo, el segundo abordará la matriz de la posición teórica a la que se aboca Löwy: la teología (y

¹⁴ Joas, *La sacralización*, p. 122 y ss.

filosofía) de la liberación. Aquí hay un nudo que puede conducir a engaño, ya que, como argumenta Joas, a la par de la secularización se extendió en las ciencias sociales y las humanidades la versión canónica de la autonomía subjetiva moderna, que puso a la libertad como fundamento y meta del desarrollo social. Si en el plano público la secularización significaba librarse de las fuentes carismáticas o simbólicas de la legitimidad, en el privado la libertad como autonomía fue postulada como motivo fundamental y ordenador social. Joas desmonta tanto la supuesta secularización como la fijación en esa noción de libertad. Esto podría hacer pensar en una tensión con los objetivos de la teología de la liberación y su preocupación por lograr sobre todo la agencia libre y autoemancipatoria de las clases oprimidas, a partir de una praxis liberacionista que involucre un correcto análisis social y una adecuada inspiración cristiana. Esta aparente tensión se resuelve mostrando que el engaño está en parangonar el tipo de libertad intencionada por la teología de la liberación con el tipo de libertad que está a la base de los planteos criticados por Joas.

La historia del desencanto del mundo y sus efectos secularizadores no solo incluía la progresión de racionalización, tecnociencia y capitalismo, sino también una comprensión de la libertad como autonomía y desvinculación de las condiciones y límites que las tradiciones religiosas habían encarnado previamente. Los elementos de Weber, problematizados más arriba, deben entenderse desde la narración canónica de la libertad moderna, marcada por una interpretación que vincula la historia de la religión con la libertad política. Esta interpretación ponía en Hegel la paternidad de una comprensión del cristianismo remitida Lutero, que encuentra en el protestantismo prusiano la evolución de la libertad política.¹⁵ Para Joas, esa descripción no da cuenta históricamente ni de la experiencia de la libertad ni de la praxis de la religión en su relación con la política.

¹⁵ Joas, *Im Bannkreis der Freiheit*, p. 578.

Por eso aborda los aspectos centrales de la independencia de la religión como configuración ideal y su contingencia histórica (para comprender desde Troeltsch la persistencia de lo religioso), pero también la idea de una libertad que se debe a otros (factores y personas) y la idea de un impulso universalista. Estos dos aspectos orientarán el intercambio con Löwy.

Más que por sus contenidos, Löwy comprende la teología de la liberación como “producto espiritual” de un movimiento social, de una “red social” que trasciende los límites de la institución eclesial, pero que encuentra en parte de su teología “una doctrina religiosa coherente”, que le permite “que se extienda y se refuerce”.¹⁶ Löwy ve un doble juego del reconocimiento del sentido de dignidad de los oprimidos, que las visiones religiosas impulsaron, pero que por esta teología encuentra en “estos pobres los agentes de su propia liberación”.¹⁷ La liberación es así una praxis esencial en el corazón de las prácticas religiosas, que no reniega de sus doctrinas pero sí las reubica en torno a sus fines. Asume algunos rasgos fundamentales de la modernidad, al tiempo que pone en cuestión en el mundo latinoamericano algunos criterios centrales de las teorías de la modernización, como la separación y especialización de esferas. Esta comprensión abarca toda la existencia y apela a “valores transindividuales”, que permiten asociar las expectativas y prácticas religiosas con posiciones políticas también liberacionistas, a pesar que la teología no haya nunca asumido un programa político concreto.¹⁸ Vale revisar los casos históricos de esta relación, que Löwy expone junto con las tensiones con otras corrientes eclesiales influyentes y cuyos ecos se siguen sintiendo hasta en las más recientes investigaciones.¹⁹

¹⁶ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 49.

¹⁷ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 50.

¹⁸ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 52 y ss.

¹⁹ Cf. Galli, C., Durán, J., Liberti, L. y Tavelli, F., (2023). *La verdad los hará libres. La iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983* (T1), Buenos Aires: Planeta, p. 442. Este texto también muestra que la mencionada

La liberación es ante todo una praxis “transindividual”, que asume el nivel de reflexión pero a la vista de las prácticas concretas que responden a los sufrimientos y opresiones.²⁰ A diferencia del individuo de la modernidad europea, por socialmente estructurado y dependiente del reconocimiento que se descubra,²¹ la liberación es pensada a partir de un sector de la sociedad, los pobres, que son agentes y destinatarios de la acción.²² Con afinidad estructural al modo que Joas estudia el surgimiento de los Derechos Humanos como confluencia de sensibilidades frente a eventos repudiables, que a su vez logra cuajar tradiciones simbólicas y filosóficas previas, Löwy sugiere que los cambios, corrientes y sensibilidades de las iglesias, así como los efectos de los modelos económicos, generaron una sensibilidad ante los efectos negativos de las dependencias y la demanda de un movimiento que rompiera esas ataduras.²³ Así como la sacralización de los Derechos Humanos fue el impulso universalizador surgido de esas condiciones inhumanas, la teología propone una universalización de la liberación de las condiciones perversas de opresión. Ambas incluyen un impulso universalista nacido de una situación de la que todos son partícipes, aun cuando lo ignoren.

La hipótesis que orienta el texto de Löwy es que “la originalidad de la teología de la liberación es precisamente el resultado de una síntesis que supera [...] la clásica oposición entre tradición y modernidad”.²⁴ Asume los análisis

crítica del catolicismo al capitalismo y por ende su afinidad con posiciones de izquierda va paralela con una sensibilidad antimodernista de otros sectores del mismo catolicismo, lo que le lleva a una relación ambigua respecto del capitalismo (en tanto los programas económicos de las dictaduras que apoyaban estos sectores conservadores fueron de ortodoxia capitalista) pero claramente reaccionaria respecto de valores modernos como la pluralidad o la tolerancia.

²⁰ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 47 y p. 52.

²¹ Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp, p. 24 y ss.

²² Löwy, *Guerra de dioses*, p. 51.

²³ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 57 y ss.

²⁴ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 71.

más avanzados de la modernidad al interior del cristianismo, para afirmar la tradicional desconfianza católica de la modernidad. Es con una tensión que la teología de la liberación sostiene aspectos centrales de la modernidad como la defensa de las libertades personales y los derechos sociales, al mismo tiempo que formula una crítica al capitalismo, a la reducción de la fe cristiana a valores moralizantes, a la privatización individualista de la fe y a la separación radical de las esferas sociales.²⁵

La teología de la liberación, con su punto de partida de la opresión vivida por un pueblo, permite el doble abordaje de analizar las causas sociales, históricas, económicas, etc., de esa opresión, por un lado, y por otro la comprensión estructural religiosa de esa situación. Plantea la posibilidad de ver desde categorías cristianas los motivos religiosos que dan cuenta de esa situación política. No se trata de reemplazar unos por otros o una actividad por otra, pero sí de reconocer otra idea fundamental para una comprensión alternativa de la libertad, que Joas reconstruye a partir de notables pensadores (Tillich, Ricoeur, Huber). Es la idea de que la libertad no es autofundante y que se debe deshechizar el lugar que la modernidad le atribuyó. Al igual que en la teología de la liberación, no se trata de negar la libertad o los aspectos valiosos de la modernidad, sino de pensar las condiciones estructurales de su realización, teniendo en cuenta, además –como lo hacen los análisis de Löwy de la teología de la liberación– las condiciones históricas que condujeron a esa situación de opresión.

Lo importante es plantear que la caída de la versión secularista del “desencantamiento” corre paralela a otro desencantamiento: el del rol central que las tradiciones liberales y hegelianas de izquierda europeas y anglosajonas otorgan a la libertad desde la modernidad. Joas deshechiza esa posición atribuida a la libertad voluntarista, que es su propio origen y que se autopostula como finalidad política.

²⁵ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 79.

Debe distinguirse en qué sentido esto se contrapone o condice con el tipo de emancipación propuesta por el pensamiento liberacionista latinoamericano. Ambas posiciones confluyen en la advertencia de que el ejercicio de la libertad es una práctica nacida de límites, riesgos y condiciones para el ejercicio de la libertad.

Honneth o el reconocimiento en tensión

Tanto el aspecto estudiado por Troeltsch sobre la conformación del ideal y cómo los valores que representa atraviesan la vida de las personas y sus configuraciones sociales, como el análisis de Joas respecto del modo en que esta configuración, junto con la noción de la libertad que no es origen de sí o meta sino que *adeuda o debe* sus posibilidades de acción a condiciones exteriores de las que depende, son ambos aspectos ineludibles para comprender las tensiones religiosamente vinculadas en las sociedades modernas. Usando el lenguaje de Joas, estas perspectivas muestran procesos de “sacralización” de sectores de creencias y prácticas. Un ejemplo claro podría ser el rol que los debates sobre el aborto han tenido en las sociedades americanas, particularmente en Estados Unidos (un país formalmente no confesional, pero en cuyos debates públicos sobre el tema de la terminación del aborto hubo una influencia religiosa evidente). La cuestión aquí sería, por un lado, vincular procesos de reconocimiento y procesos de sacralización, para poder comprender no sólo el fracaso del secularismo sino también qué aspectos de las creencias reclaman reconocimiento y cuáles realmente la merecen, porque de otro modo el diagnóstico social del conflicto carecería de un aspecto normativo fundamental.

Con herramientas provenientes tanto de la tradición hegeliana de izquierda representada por Honneth, pero también de la propia tradición religiosa y crítica al fetichismo,

aparece la cuestión de cómo evitar que el reconocimiento de las sensibilidades o valoraciones, seguramente honestas y sinceras, atenten contra la vida social y los derechos personales. Es decir, cuáles son las condiciones para que puedan hacer una autocrítica que permita tanto identificar si efectivamente sus posiciones corresponden –o no– a la tradición que dicen apoyar, pero también si incluyen el reconocimiento de otras posiciones con valores igualmente fundamentales para las posiciones de conciudadanos que piensan distinto.

Por empíricamente validado que puedan parecer la subsistencia de lo religioso y la noción alternativa de libertad planteada, aparece también el requisito de criterios normativos para las condiciones actuales de pluralidad democrática. Estos limitan el rol de lo religioso y remiten a ciertas posiciones de laicismo y opción, vinculadas con una limitación adecuada de las pretensiones de las cargas religiosas en los discursos públicos. Aun teniendo en cuenta las críticas de Joas a Honneth sobre las fallas explicativas del “hegelianismo de izquierda”, la posición de Honneth respecto del plano público, particularmente educativo,²⁶ y la exigencia de una neutralidad o simetría axiológica del Estado moderno respecto de las tradiciones simbólicas, revelan un problema de fondo sobre el modelo de reconocimiento y normatividad necesario para la resolución de conflictos en estas condiciones de democracia plural. Admitir un rol actualizado y valioso de los contenidos semánticos de las tradiciones simbólicas –incluso mediando su “lingüistización” o traducción en términos comprensibles para quienes no comparten esas creencias, como pide Habermas²⁷– no implica otorgarles a esas tradiciones otro reconocimiento más allá de la valoración o utilidad de un contenido por sus efectos positivos

²⁶ Axel Honneth, A. (2013). La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la Filosofía política. En *Isegoría*, v. 49, pp. 377-395.

²⁷ Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid: Taurus, p. 112.

para la vida social.²⁸ Este no incluye *per se* una prerrogativa respecto de otras posiciones religiosas, ni mucho menos un privilegio a sus adherentes. En este sentido conviene recuperar la noción de reconocimiento de Honneth y evaluar el tipo de condiciones sociales que demanda la interacción entre grupos y convicciones diversas.

Las tensiones al interior de las comunidades confesionales, entre algunas de sus tendencias y la vida política, y entre diversas demandas contradictorias, provenientes de distintos sectores sociales que remiten sus reclamos a derechos garantizados por la modernidad (civiles, sociales, religiosos, etc.), llevan a pensar la necesidad de establecer algún patrón procedimental que pueda mediar entre esas posiciones enfrentadas. Caso contrario, se instalan patologías sociales de incomunicación, violencia, prebenda sectorial, y se asientan antiguas relaciones de sometimiento actualizadas con nuevos ropajes, pero con la misma estructura de condiciones materiales enajenadas y apología simbólica del estado de cosas. Estas tensiones deben estudiarse a la luz de la variada relación histórica entre las esferas religiosas y políticas. Estas tensiones no se encuentran solo entre las diversas confesiones, sino al interior de las confesiones mismas.²⁹

²⁸ Un caso digno de mención es cómo a fines del siglo XX Habermas retoma la cuestión de la eugenesia, identificando aspectos como la dignidad humana en los discursos metafísicos, reestructurando esa carga semántica en términos postmetafísicos y actualizando las capacidades de esas nociones en términos contemporáneos, cf. Habermas, J. (2001). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.

²⁹ Como ejemplo pueden mencionarse las posiciones diversas sobre la participación política en el campo evangélico. Cf. Carbonelli, M. (2018). Los evangélicos en la arena política del conurbano. En Ceriani Cernadas, C. y Espinosa, M. (comps.), *Argentina evangélica*, Córdoba: CONICET/IDACOR/UNC, pp. 431-458. Hay estudios actuales que muestran que la política como tal genera cierto rechazo y esto tiene efectos sobre el vínculo con lo religioso. Los compromisos religiosos pueden tomarse como orientaciones de sentido, pero a menudo se percibe como indeseable su rol en la esfera política. Paradojalmente, hay quienes al mismo tiempo acuden a su fundamentación en cuestiones tensas, sociales o de ética aplicada, particularmente en temas bioéticos. Cf. Gatica, L. (2023). *Religión y espacio público: opinión*

Esto permite reinterpretar la preocupación que atraviesa el tercer capítulo de *Guerra de dioses*. Löwy reconstruye algunos rasgos históricos fundamentales de la relación entre la iglesia católica brasilera y los partidos de la izquierda, desde un mutuo rechazo hasta su vinculación, a partir de posiciones sobre la economía organizada y la justicia económica, como parte de una modernidad particular. Pero el vínculo con lo político también se dio desde el ala conservadora, como sucedió con los vínculos eclesiásticos con las dictaduras latinoamericanas.³⁰ Löwy señala que la modernidad y la modernización son palabras clave en las disputas sobre qué se debe entender por ellas y cuál es la relación de América Latina con los cambios en otras latitudes. No se trataba de “aplicar” posiciones europeas sino de encontrar rasgos propios, algo que también sucedió en el plano teológico. Las situaciones en Brasil y Centroamérica que Löwy expone, el impacto del capitalismo en las diversas clases sociales y las respuestas diversas de las confesiones cristianas, pero también las escisiones al interior del protestantismo (liberacionista y conservador)³¹, muestran que la vitalidad del mensaje cristiano no solo es activa y sostenida. También muestra la necesidad de que en una sociedad plural esas tensiones no se resuelvan por la vía de la fuerza o del número de adeptos, sino del discurso que está en mejores condiciones de encarnar tanto los valores característicos de

nes de habitantes de Córdoba. En Rabbia, H., Morello, G., Da Costa, N. y Romero, C. (comps.), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, Córdoba: EDUCC, Fondo Editorial, Universidad Católica del Uruguay, pp. 159-172.

³⁰ Löwy, *Guerra de dioses*, p. 111.

³¹ Frigerio, A. y Wyrnarczyk, H. (2018). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. En Ceriani Cernadas, C. y Espinosa, M. (comps.), *Argentina evangélica*, Córdoba: CONICET/IDACOR/UNC, pp. 399-427. Es notable que en el caso argentino comienza a cambiar desde la recuperación de la democracia, y los sectores conservadores y reactivos a la participación política comienzan a participar en pos de derechos religiosos, mientras que el sector progresista, tradicionalmente más comprometido políticamente, tiene la dificultad de quedar demográficamente inerte.

la modernidad en condiciones de pluralidad como la justicia necesaria para la convivencia. Al mismo tiempo, el discurso evidencia aquí sus propios límites y demanda otro modo de reconocimiento para esos sectores en pugna.

La obra de Honneth ha abordado la problemática del reconocimiento desde múltiples facetas, renovando así la tradición hegeliana. Su intención, más que el contenido de su obra, permite atender no solo los tres ejemplos propuestos en el tercer capítulo de la obra de Löwy, sino la estructura de las tensiones que demuestran y extrapolarlas a otros dilemas paralelos. A partir de sus primeros estudios sobre la gramática de los conflictos sociales y los modos de reconocimiento necesarios para la auto-valoración subjetiva,³² Honneth ha atendido cada vez más a los factores normativos del reconocimiento. No desconoce las esferas y aspectos concretos de la configuración de la eticidad, ya que sin esas configuraciones sedimentadas en el mundo de la vida y mediadas por instituciones y tradiciones, el reconocimiento sería un formalismo vacío. Pero las tradiciones y mediaciones requieren de una revisión y un control normativo. De otro modo se asumirían de modo acrítico, tensionando la vida social en los casos donde ellas mismas son fuente del no-reconocimiento de sujetos, colectivos y derechos.

La noción de reconocimiento fue recuperada desde las últimas décadas del siglo pasado para aludir al aspecto epistemológico y moral que identifica y valora afirmativamente determinados rasgos que constituyen la pertenencia de un sujeto a un grupo. En este sentido, el reconocimiento puede ser usado de modo positivo para advertir valores en las tradiciones simbólicas. Pero no es este el aspecto único que abre el reconocimiento. Honneth ha elaborado progresivamente las condiciones normativas del reconocimiento más allá de las condiciones del diálogo legítimo en la comunicación que busca consenso, propuestas por Habermas.

³² Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica.

Aquí es fundamental su afirmación de que “la adquisición del reconocimiento social” es “la condición normativa de toda acción comunicativa: los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas mutuas, como personas morales y para encontrar reconocimiento por sus méritos sociales”.³³ Sin reconocimiento social no se da la valoración del otro, tanto de su bagaje cultural como de sus acciones personales, pero al mismo tiempo el reconocimiento exige responder a expectativas mutuas de índole moral, material, cultural. Esta mutualidad impide descartar aspectos axiológicos valiosos para el otro, ya que exigiremos lo mismo por nuestra parte. Esto introduce tanto el aspecto de libertad personal como el reclamo de la valoración de la pertenencia. Sostiene además un aspecto vinculado con el rol que Joas otorgó a las experiencias de sufrimiento en el impulso a la generación de valores universales, que en el caso de Honneth son “los acontecimientos que se perciben en la vida cotidiana social como injusticia moral”, cuando no se otorga a las personas el reconocimiento –incluido el material– “considerado como merecido”. Así, “los sujetos vinculan expectativas normativas con el establecimiento de relaciones comunicativas”, pero éstas van más allá de lo lingüístico porque se reflejan directamente ya en los “sentimientos morales” de personas afectadas por “cada deterioro de la condición normativa de la interacción”.³⁴

El planteo normativo lleva a Honneth a defender criterios “laicos” en la sociedad, pero no impedirían el reconocimiento de valores en las tradiciones. Frente a las tensiones evidenciadas por Löwy, la tabula rasa de las tradiciones no ayudaría, como tampoco la consagración de una única versión. Al mismo tiempo sería un “desprecio” desconocer las injusticias que, en la reconstrucción de Löwy, las tradiciones liberacionistas pusieron a la luz a partir de sus reclamos enmarcados en una versión de la modernidad. Esta

³³ Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, p. 137.

³⁴ Honneth, *La sociedad del desprecio*, p. 137.

recuperación de algunas narrativas tradicionales tampoco sería necesariamente, como teme Honneth,³⁵ recaer en el conservadurismo si se reconocen en el plano educativo estas raíces previas, aunque sí lo sería si se exigiera algún tipo de compromiso creyente con ellas. La evaluación de esas tradiciones a partir de la normatividad del reconocimiento, pero también a partir de una versión actualizada de sus demandas concretas –de justicia, respeto, etc.–, permitiría a esas tradiciones hacer frente a sus tensiones internas y a las surgidas en la vida social plural. Además, cuando se rechaza una posición originada en una comprensión simbólica, el reconocimiento permitiría hacer sentir a las personas que la sostienen que no se les desprecia, porque efectivamente se les tomó en cuenta seriamente, se les valoró, y se ofrecieron argumentos para explicar la negativa. Además, les permitiría detectar cuando ellas mismas deterioran las expectativas de interacción y someten al desprecio otros aspectos clave para la valoración de los sujetos. Servirían de impulso y control, por ejemplo, ante las posiciones teológicas y filosóficas liberacionistas y sus demandas sociales. Dicho de otro modo, estas normas establecerían un límite “laico” a la sacralización descubierta por Joas como modo histórico de elaboración del ideal y como rasgo antropológico.

Conclusión: otra refutación del acabamiento de la teología (política) liberacionista

Así como sucedió con la teología política, Löwy se pregunta por el “acabamiento” de la teología de la liberación. La pregunta parece hoy crucial, ya que el contexto epocal, las sensibilidades sociales y los compromisos personales distan mucho de los que parecían transversales en las décadas de surgimiento y consolidación de la teología de la liberación.

³⁵ Honneth, *La educación y el espacio público democrático*, p. 383.

En un punto la teología de la liberación parece tener el mismo problema que se señaló sobre la teología política respecto de su rol en las sociedades liberales. Los modelos políticos liberales modernos responden reduciendo las convicciones religiosas al ámbito privado. Pero esa reducción no se ha impuesto como modelo. Por un lado, algunos rasgos fundamentales de la modernidad misma –por ej. la racionalización del mundo, el avance capitalista, etc.– se asentaron en numerosos ámbitos geográficos sobre antiguas convicciones religiosas no cristianas. Por otro lado, la privatización no es algo evidente, e incluso en lugares donde por constitución hay una separación entre religión y Estado –como Estados Unidos– es evidente la influencia política de lo religioso; en otras latitudes, como los países latinoamericanos, las religiones –tradicionalmente el catolicismo y actualmente otras confesiones cristianas– siguen teniendo un rol importante en las discusiones públicas.

Por eso, conviene recordar la respuesta de Schmitt a la tesis del “acabamiento” de la teología política. En sus trabajos vinculaba las nociones de autoridad, representación, personalidad y teísmo. Sólo la cosmovisión teísta daba una base firme a la autoridad política.³⁶ La secularización moderna habría roto ese vínculo imprescindible para toda autoridad política y jurisprudencia legítima. A diferencia de otros planteos –como notablemente el de Joas en la actualidad– Schmitt negaría la posibilidad de una sacralización postmetafísica o post-teísta. Además, desde la modernidad el primado de la decisión ya no está en la iglesia o el Estado sino en la sociedad, algo nacido para Schmitt con el hegelianismo de izquierda y conducente al terror en la sociedad. De nuevo, ante propuestas como las de Schmitt, la salida liberal es la prescindencia de compromisos simbólicos.

Sin embargo, la obra de Löwy permite una revisión y actualización del problema, y el intercambio con Troeltsch,

³⁶ Habría que leer en paralelo la paradoja de Böckenförde sobre la modernidad secular y sus supuestos pre-modernos.

Joas y Honneth conduce a actualizar el problema del secularismo, para comprender en qué medida las condiciones modernas habilitan y limitan el rol de esas tradiciones, sin desconocer sus riesgos, pero sin privarse tampoco de sus potencialidades. Máxime teniendo en cuenta que los sujetos modernos pueden optar por esas tradiciones como orientaciones axiológicas, y es preciso algún modo de integrarlas en una vida plural, justa y libre de opresión.