

EXPERIENCIA RELIGIOSA E IDENTIDAD NACIONAL: UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

RELIGIOUS EXPERIENCE AND NATIONAL IDENTITY:
A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Adriano Fabris*

Universidad de Pisa, Italia.

Recibido agosto de 2015/Received August, 2015
Aceptado noviembre de 2015/Accepted November, 2015

RESUMEN

Vivimos hoy en una época caracterizada por tensiones y conflictos. Se trata de tensiones y conflictos que están en gran parte relacionados con la situación religiosa del presente. Más precisamente ellos nacen de la copresencia de unas religiones –en particular las religiones monoteístas principales– y de la cultura laica dominante hoy en Occidente. Pero, sobre todo, son conflictos que surgen en occidente dentro de las identidades religiosas y culturales. Nos preguntaremos, en el ensayo: ¿Se trata de conflictos y tensiones inevitables? ¿Puede la filosofía, una filosofía de las religiones, ayudarnos a manejarlos y sobrepasarlos?

Palabras Clave: Religión, Filosofía de las religiones, Experiencia religiosa, Identidad, Conflictos, Diálogo.

ABSTRACT

Many conflicts are arising in our time. They are connected, above all, with the present day situation we are living in. Being more precise they are born out of the co-existence of some religions-in particular the main monotheistic religions- and the secular culture dominant in the Western world. On top of that because they are conflicts raising up in the Western World related to religious and cultural identities. We ask ourselves in the essay: Are they conflicts and tensions unavoidable? Can philosophy, a philosophy of religions help in dealing with them and overcome them?

Key Words: Religion, Philosophy of Religions, Religious Experience, Conflicts, Identity, Dialogue.

1. La situación actual y su posible interpretación filosófica

Vivimos hoy –y ello está ante los ojos de todos– en una época caracterizada por tensiones y conflictos. Se trata de tensiones y conflictos que están en gran parte relacionados con la situación religiosa del presente. Más precisamente se trata de tensiones que nacen de la copresencia entre las religiones –en particular entre las religiones monoteístas principales– y la cultura laica dominante en occidente desde hace un largo tiempo. Se trata, además, de conflictos entre las distintas religiones: no solo, por ejemplo, entre hebraísmo, cristianismo

e islamismo, sino también entre Islam e hinduismo, entre hinduismo y cristianismo, etcétera. Se trata, en fin, de conflictos que se multiplican en diversas partes del mundo, sin que, al menos por ahora, se pueda vislumbrar una solución.

Ciertamente, volver nuevamente hoy a hablar de religión, puede parecer sorprendente. Sorprendente: porque una de las características de nuestra experiencia actual, en Occidente, es aquella por la cual, queriendo expresarnos con las palabras del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, en el mundo contemporáneo, nosotros podemos vivir bien *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera. Pero, casi en las antípodas de tal situación, las religiones

* Profesor ordinario de Filosofía Moral y Filosofía de la Religión en el *Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere* de la Universidad de Pisa, Italia. adriano.fabris@unipi.it

aparecen hoy, no como fenómenos marginales, sino como manifestaciones públicas que han adquirido, como sabemos bien, un rol cada vez más decisivo. De hecho, hoy, ya no se concibe, como hace algún decenio, que las creencias religiosas hayan sido definitivamente superadas por la ciencia, por lo que respecta a las explicaciones que ellas puedan dar, y por las ideologías, como visiones del mundo laicas que los seres humanos libremente pueden adoptar. Hoy sabemos en cambio que las religiones han vuelto a ser *motores de la historia*: para bien y para mal.

Es necesario entonces aclarar el rol jugado por la experiencia religiosa en la fase actual. Es necesario hacerlo, pero no solamente desde una perspectiva histórica o sociológica, sino también con un estilo filosófico: con el estilo de una filosofía de las religiones. ¿Pero qué es la *filosofía de las religiones*?

La filosofía de las religiones es una disciplina específica y autónoma, cuya tarea no es la de justificar racionalmente la religión, ni de servirse del lenguaje conceptual para aclarar y consolidar un patrimonio religioso ya aceptado. En otras palabras la filosofía de las religiones no pretende ni sustituir el saber a la fe, ni articular o justificar la fe misma mediante el uso de la razón, ofreciendo motivos más o menos buenos para creer. Su fin es otro: es el de interpretar con el lenguaje y con los conceptos que son propios de la filosofía, aquello que el hombre religioso advierte, reconoce y manifiesta como determinante de su ser religioso (Fabris, 1998, 2002, 2004, 2012, 2014). En esta perspectiva debemos discutir y profundizar nuestro objeto.

2. Religión y nación hoy

Hoy en efecto, en el marco de las mezclas y de los conflictos mencionados anteriormente, cada vez más a menudo se hace referencia a una dimensión religiosa, a una específica experiencia de pensamiento y de vida, cuyo fin es el de definir y justificar la identidad (sobre todo la identidad cultural) de una nación.

Es decir, parece que tras la caída de las ideologías el fundamento de aquellos valores que permiten la cohesión social no pueda prescindir, en muchas partes del mundo, de una referencia a la experiencia religiosa. O, por lo menos, la construcción de una ideología –entendida como proyecto humano, demasiado humano, que se difunde por medio de instrumentos políticos pacíficos o impuestos por

la fuerza– es algo que hoy puede suscitar desconfianza y miedo.

En esta situación, la referencia al ámbito religioso ofrece toda una serie de garantías. Lo primero de todo, es cosa obvia –aunque tal vez se haya intentado olvidarlo– que la contribución aportada por las ideas religiosas (y por las estructuras de una comunidad religiosamente constituida) a la formación de la identidad cultural y civil de un pueblo es un hecho histórico. Ciertamente es, además, que esa identidad cultural (a cuya realización ha contribuido también la experiencia religiosa) se coloca en la base del autorreconocimiento de un pueblo como nación y de su eventual constitución en Estado políticamente legitimado (un pasaje, el de la nación al Estado, que no siempre se realiza: pensemos hoy, por ejemplo, en la situación de los kurdos).

Para darse cuenta de ese hecho histórico y para asumirlo de forma definitiva no hace falta acudir a Böckenförde (1999), ni tampoco tenemos que esperar a Habermas (Habermas, Ratzinger, & Schuller, 2007) para tener la valentía de referirnos a ello. Se trata de algo obvio –lo repito– e históricamente justificado. Algo que se verifica a pesar de algunas tomas de posición laicistas que, también en los últimos tiempos, han querido negarlo. Algo que se verifica más aun si se toma en cuenta que los mismos acontecimientos históricos en el occidente cristiano han visto la difusión de procesos de secularización y de progresiva emancipación dirigidos en contra de esas raíces religiosas.

Sin embargo, también en este caso el fenómeno ha sido ambiguo. Por un lado, en efecto, la secularización ha querido superar toda referencia a la religión, entendida a la vez como herencia de ideas y desde un punto de vista político. Por otro lado, ella ha terminado legitimando las propias tradiciones religiosas como uno de los elementos y de las fuentes culturales de las sociedades modernas (Taylor, 2009).

Eso, sin embargo, se ha producido en Europa. Y no, por ejemplo, en el contexto árabe-islámico. Es preciso tener en cuenta ese elemento. El islam, en efecto, no ha vivido nada parecido a lo que para occidente han sido el Renacimiento y la edad moderna. Con consecuencias todo menos que irrelevantes en el marco de los actuales equilibrios políticos (Fouad, 2002; Pallavicini, 2004).

Pero, ¿qué es lo que ha garantizado esta referencia a la experiencia religiosa? Böckenförde

(1999), como es sabido, ha resaltado la paradoja en la que se encuentra el Estado moderno, por estar basado en el principio de libertad. Un Estado así concebido, en efecto, no está en condiciones de garantizar aquellos principios (la libertad, en concreto) en los que se apoya. No puede hacerlo por medio de la fuerza: porque la libertad, a nivel humano, no es algo que se pueda imponer. Y, sin embargo, de no ser así, no es nada seguro que la libertad misma se pueda mantener y tutelar como principio básico del Estado.

Dicho de otra forma, los principios fundamentales del Estado moderno carecen de la capacidad de involucrar de verdad en el respeto de sí mismos, lo que es indispensable para la propia supervivencia del Estado como Estado fundado en la libertad. En este marco, entonces, la referencia a una dimensión religiosa (a aquella religión o aquellas religiones que constituyen una de las principales componentes de la cultura occidental: me refiero sobre todo al judaísmo y al cristianismo) puede resultar realmente oportuna (Lanceros, 2000).

Aunque, como subraya Böckenförde (1999), para tener ese papel la propia tradición religiosa (Böckenförde habla más precisamente del cristianismo) ha de concebirse a sí misma como una “religión de libertad”, es decir, una religión capaz de promover la libertad religiosa. Nada más lejos, de hecho, de aquella “religión de la norma” y del Magisterio (católico, o judaico, o islámico), que quiere imponer determinados principios y que, en esta perspectiva, intenta jugar un papel político dentro de las sociedades secularizadas.

Sin embargo, esta lectura de la relación entre religión y nación resulta, a mi parecer, todavía parcial, por el hecho mismo de quedarse a un nivel de análisis únicamente histórico y jurídico. En efecto, la razón por la que, sobre todo hoy, se recuperan las sugerencias religiosas con el fin, entre otros, de fundar una efectiva cohesión nacional y de Estado, parece, bajo una mirada filosófica, más articulada y profunda. Como he dicho antes: de hecho, en la época de la caída de las ideologías, las naciones y los Estados se encuentran sin aquellas referencias que les pueden proporcionar el sentido de su cohesión y de su identidad. Esa identidad está basada por lo general en razones de carácter técnico-práctico que vienen, en el fondo, desde un principio utilitario. Solo la referencia a la dimensión religiosa, por el contrario, parece ofrecer hoy –algunos dicen– el sentido de pertenencia

que la colectividad necesita para reconocerse a sí misma como colectividad.

Digámoslo de otra forma. La referencia a una religión ha permitido, y todavía permite, poner en marcha una particular transmisión y difusión de las ideas que están sustentadas en la convivencia civil de una determinada comunidad. La religión se entiende aquí como elemento de cohesión cultural, como “religión del pueblo”. Algo más. Dicha referencia a la experiencia religiosa sirve para motivar la asunción de esas ideas comunes, que dan un sentido de pertenencia a la colectividad: cosa que, de no ser así, sería problemática. Hay cada vez menos espacio, en efecto, para una ética pública compartida, a pesar de todos los esfuerzos que se están haciendo en esa dirección. El carácter siempre revisable, relativo y mutable de los principios a los que la ética pública hace referencia para realizar la cohesión política y social, se revela de hecho un aspecto que hace de esta propuesta ética algo elitista, débil e ineficaz para el fin.

La religión adquiere por tanto, en ese contexto, un carácter de soporte y suplencia. La religión sustituye una ética que aparece débil e impotente. Sin embargo, hay que tener cuidado. Hablo de la forma religiosa, de la mentalidad religiosa. Y no, necesariamente, de una religión históricamente constituida. Se trata de dos cosas diferentes: la *mentalidad religiosa* y la *institución religiosa*. Que es preciso no confundir.

Lo vemos claramente si examinamos el caso de Italia, el país en el cual vivo. En Italia, al lado de una presencia política de la religión católica como religión históricamente constituida –de forma análoga a lo que pasa, por ejemplo, también en España o en otros países europeos– asistimos a un fenómeno peculiar: para conseguir difusión y legitimación las mismas doctrinas que se elaboran en una dimensión secularizada han adquirido desde hace cierto tiempo un aspecto religioso. Y así no solo han existido, y todavía existen, religiones históricas, tradicionales o las nuevas (como las varias creencias New Age), sino que se habla también de una “religión civil”, capaz de legitimar aquellas ideas compartidas que están en la base de una nación. Se trata por lo tanto de construcciones laicas, que se presentan sin embargo en formas religiosas (Viroli, 2009; Pera, 2015).

Se está produciendo, mirándolo bien, un verdadero *travestismo*, por el que el principio de laicidad también se transforma en algo establecido por la religión. Es una historia conocida la que se vuelve

a proponer. Se piensa en Benedetto Croce, que en el siglo pasado hablaba en forma explícita de una “religión de la libertad”, fundada filosóficamente en una filosofía de la historia de tipo hegeliano.

Se trata sin embargo de un disfraz que es difícil de mantener. Eso pasa no solo debido a la evidente paradoja –de nuevo– implícita en esa concepción (la paradoja por la que la laicidad misma se transforma en algo con connotaciones religiosas: la “religión civil”, lo repito, de la que se habla hoy), sino sobre todo porque la referencia a un sentido que involucre no se puede instituir y mantener si ese sentido termina siendo algo pensado y establecido por los mismos seres humanos. En este caso, de hecho, ese sentido se puede cambiar a medida de las necesidades individuales. Bien puede ser entendido de distintas maneras por los hombres y las mujeres que a él se refieren, pero resultar de todas formas, en todas estas distintas maneras, algo indiferente. La “religión civil”, en una palabra, es religión solo en el significado que Feuerbach le dio al término “religión”: proyección de las exigencias humanas.

Así nace y se legitima la perspectiva del “relativismo” cultural y religioso: como se suele llamar hoy, sobre todo por parte católica, un cierto modo de pensar. Esta perspectiva es, en efecto, fruto de la idea de que la producción de determinados valores depende de los propios seres humanos. Su fijación resulta por tanto, por las razones dichas, siempre precaria e inestable. De eso sigue lo que Max Weber, como es sabido, llamó “politeísmo de los valores”. Y este politeísmo conduce a una situación que solo tiene dos éxitos posibles: bien sea la lucha entre portadores de diferentes valores por el momentáneo predominio de uno de ellos (la solución que analizó lucidamente Nietzsche), bien sea la tolerancia, el aguante indiferente de concepciones del mundo que resultan, en última instancia, todas iguales y que, por tanto, aparecen intercambiables entre sí.

Pero se puede todavía experimentar una forma para salir de esta situación. Es la de mezclar la religión tradicionalmente instituida con la “religión civil”, como lo han teorizado los “teocón” estadounidenses (y sus epígonos europeos). Y así en el Despacho Oval de la Casa Blanca, en la época de George W. Bush, las reuniones políticas podían empezar con la lectura de la Biblia y un rezo. De esa forma, sin embargo, la “religión civil” terminaba por declarar toda su debilidad, mientras la religión históricamente

instituida perdía su función de experiencia profética y se transformaba solamente en *instrumentum regni*.

Por otro lado, la solución alternativa a esas posiciones¹, es decir, la solución que prevé la exclusiva referencia a una esfera divina capaz de involucrar y dar cohesión, pero también de requerir, a menudo, obediencia absoluta y subordinación ciega a sus adherentes, no puede ser aceptada serenamente por la mentalidad moderna, heredera de la secularización y del iluminismo. Y, por otro lado, los trágicos acontecimientos determinados por los fundamentalismos religiosos, sobre todo aquellos debidos a las tres religiones monoteístas, son algo que no puede ser aceptado de ninguna manera ni por los propios religiosos.

De hecho el Dios de los monoteísmos abramíticos –el que, según Jan Assman (1997), está inevitablemente involucrado en la justificación de actos violentos– es por el contrario, tanto para el judaísmo como para el cristianismo y el islam el dios de la compasión, de la misericordia y del amor. El que, como tal, requiere de sus fieles comportamientos análogos: compasivos, misericordiosos, amorosos. Los hombres religiosos eso lo saben. Y precisamente basándose en eso muchos de ellos buscan ocasiones de diálogo.

Nos encontramos entonces, por lo menos *en apariencia* y desde un punto de vista exterior, en una situación aporética, que parece llevarnos hacia un conflicto irresoluble. La alternativa es la siguiente: bien existe una base ante todo religiosa de los valores de una nación, con el peligro de legitimar a un Estado teocrático e iliberal, bien se asume y se valoriza el principio de laicidad, con el riesgo no tanto de no poder fundar valores verdaderamente compartidos –así son, en efecto, los derechos humanos, aunque no estén universalmente justificados y reconocidos como tales–, sino de no poder garantizar la aplicación general de esos valores, porque ha faltado la percepción de su sentido, de un sentido compartido (Zolo, 2001; 2002).

Eso pasa, como decía antes, por lo menos en apariencia: aquella apariencia a la que nos han acostumbrado las crónicas de los periódicos, los que prefieren tener conflictos para contar, antes que buenas prácticas para difundir. Por otro lado, como he dicho, no es posible esconder la raíz religiosa, que –obviamente junto con otras muchas fuentes– pertenece a una determinada cultura. A menos que eso se quiera hacer por razones puramente ideológicas. Ni es posible considerar ese hecho

histórico como un deber para perseguir de forma incondicionada: porque de ser así, se iría en contra de la llamada “ley de Hume”, es decir, se pasaría del *ser del hecho* al *deber ser* que impone la realización de algo. Y a la vez no es posible, lo repito, transformar en religión algo que, por sensibilidad y experiencia del hombre religioso, no es y no puede ser un producto solamente humano. El sentido que se ofrece y que resulta ser el móvil de las acciones religiosas de las mujeres y de los hombres, es tal que puede funcionar como elemento de cohesión social solo si se cree que viene desde otro lugar: solo si resulta ser algo incontrolable por los seres humanos, porque a él los seres humanos acuden².

3. Salir de la aporía

¿Nos encontramos entonces en una vía sin salida? ¿O bien una salida hay? Quizás una investigación filosófica, con su capacidad de análisis, pueda ayudarnos no solo a aclarar los términos de la cuestión, sino también a intentar dar una respuesta correcta a la pregunta, a la pregunta general, que está en el fondo de todo lo que he dicho hasta ahora. Es la hora de formular explícitamente esa pregunta. Que dice así: *¿de qué forma, de qué forma correcta, la experiencia religiosa puede ayudar (y no por el contrario, obstaculizar) la formación de una identidad nacional?*

Para responder a esa pregunta antes de todo tenemos que hacer dos cosas: tenemos que aclarar un concepto y precisar una idea. El concepto a aclarar es el de “identidad”. La idea a precisar es la de “religión”. Tenemos que aclarar el concepto de “identidad” para identificar aquel significado, aquella forma de identidad que la experiencia religiosa puede contribuir a crear sin provocar conflictos. Tenemos que precisar el significado del término “religión” al fin de distinguir, de una vez, la religión desde su interpretación fundamentalista. Vamos entonces a intentarlo.

4. Tres conceptos de identidad

La identidad, considerada como concepto, no es algo identitario (Lanceros 2000; 2005). Parece una afirmación paradójica, pero es cierta. Para comprender algo en su identidad es preciso hacer referencia a algo más, hay que acudir a otra cosa. Nos lo recuerda Hegel. De hecho si digo que algo posee una identidad suya, afirmo que es igual a

sí mismo. Es así solo porque, en ese referirse a sí mismo, remite a otra cosa, distinta de sí, que le permite definirse. En resumen: el sí, para que pueda ser definido como sí, necesita del otro.

Una tal referencia al otro, sin embargo, se puede realizar de tres maneras. Esas tres maneras se pueden simplificar por medio de tres imágenes. Esas tres imágenes son la del *muro*, la del *espejo* y la de la *puerta abierta* (o, más en general, de la apertura). Existe, por lo tanto, una “identidad muro”, una “identidad espejo” y una “identidad abierta”.

La identidad muro es la que considera al otro, al que se refiere para definir su propia identidad, simplemente como algo que debe ser negado. La afirmación de la identidad aquí es, por tanto, exclusiva y excluyente. El otro da miedo. El otro se considera como un negativo que, si cabe, se puede hasta destruir. Esa es la forma en la que, por ejemplo, la mentalidad fundamentalista vive la experiencia de la identidad.

La imagen del espejo, por el contrario, se pone en frente de otra idea de “identidad”: quizás menos dispuesta a legitimar éxitos cruentos, pero no menos hegemónica. Según ese modelo, el otro tiene espacio simplemente como ocasión de afirmación y confirmación del propio sí. Su función solo es la de reflejar mis posiciones: las que considero, desde el comienzo, válidas y justas y que por tanto no se pueden discutir. El otro, desde este punto de vista, sirve nada más que para confirmarlas. Es simplemente el *sparring partner*, destinado a sucumbir, y que solo sirve para que mi luz resplandezca.

La identidad abierta es sin embargo la que considera el otro no solo como lo que me permite definirme a mí mismo, sino como algo que me permite desarrollarme y crecer. Entre el sí y el otro hay una puerta abierta que tiene que quedarse abierta para consentir una relación. No se trata ya de una concepción lógica de la identidad, exclusiva y excluyente, sino se perfila (como veremos más adelante) la posibilidad de un comportamiento ético. Yo puedo ser lo que yo soy, no tanto encerrándome en mí mismo o incluyendo al otro en el proceso de mi autoafirmación, sino solo si me dirijo a él de forma explícita. Es decir, solo si reconozco que el concepto de “identidad”, en cuanto concepto, es un concepto relacional (Fabris, 2010). Es más: si entiendo que ese concepto remite a una experiencia. Y si entiendo que también esa experiencia, la experiencia de la identidad, es en el fondo una

experiencia relacional: con todos los riesgos que una tal relación conlleva, pero también con todas las posibilidades de desarrollo dinámico del propio sí que esa actitud proporciona.

5. Religión y fundamentalismos religiosos

Si aplicamos al ámbito religioso esas reflexiones nos damos cuenta de que las dos primeras acepciones del concepto de “identidad” son las que caracterizan lo que hoy se suele llamar “fundamentalismo religioso” (Riesebrodt, 2010). En el debate público pasa a menudo que el término “religión” y el término “fundamentalismo” se confundan. Sin embargo, la experiencia religiosa no coincide con su interpretación fundamentalista. El término “religión” indica por el contrario –también etimológicamente– el vínculo, el *religamen*, que existe entre hombre y Dios y, a partir de ahí, también entre hombre y hombre. La religión implica apertura. El fundamentalismo es por el contrario otra cosa: es, lo repito, una particular interpretación de ese vínculo. Se trata de una interpretación dominada por el miedo y hecha privilegiando la idea de una identidad religiosa cerrada y autorreferencial.

¿Pero qué significa, en efecto, la palabra “fundamentalismo”? Es necesario decir, ante todo, que se debe hablar de “fundamentalismos”, en plural, porque no existe solamente el fundamentalismo islámico, sobre el que hoy se concentra la atención de los medios masivos de comunicación social. Formas de fundamentalismo están presentes también en el cristianismo. Y para permanecer al interior de un marco monoteísta, fundamentalistas son llamados también algunos movimientos religiosos hebreos, y algunos partidos políticos activos hoy en Israel.

Para mayor claridad es necesario distinguir entonces dos tipos de fundamentalismos (Riesebrodt, 2001; 2010): (1) el fundamentalismo “legalista-literalista” y (2) aquel “carismático-utopista”.

El primero, podemos decir, mira al pasado. La fuente a la cual se remite, para dar un sentido a la propia vida, es un texto sagrado, concebido literalmente como “palabra de Dios”. Como tal, este texto no puede ser interpretado, sino solamente acogido. Lo que se presenta bajo la forma de preceptos y de modos de comportamiento, debe ser obedecido. El pasado pesa sobre el presente y obliga a la sumisión. El creyente, aquí, es verdadera y literalmente un “sometido”.

La segunda tipología, en cambio, remite a una dimensión escatológica, a un final de los tiempos, en el que se salvarán solamente los verdaderos creyentes. Ella mira, por tanto, al futuro. Y en el presente, la garantía del comienzo de la realización de esta escatología es la aparición de una guía, que está llamada a anunciarla; y en virtud de su carisma a transformarse en el anunciante en la comunidad. Se abre, entonces, una dimensión ulterior: pero esta apertura es posible solamente, si se confía, en el presente, en una figura que sea asimilable a la de un profeta.

En realidad, estos dos tipos de fundamentalismo no se encuentran casi nunca, en su forma pura, sino que se entrelazan entre ellos y con las tradiciones religiosas en las cuales se apoyan. Es común en estos fundamentalismos asumir, implícitamente, una actitud de indiferencia. No debe sorprender esta tesis que ahora presento: *en la base de estos fundamentalismos existe, de hecho, una actitud de indiferencia*. Se trata de una indiferencia que se manifiesta no solamente en la confrontación de las variadas experiencias religiosas –todas puestas en el mismo plano en el “supermercado de las religiones” en el que vivimos hoy–, sino también en referencia a aquellos que resultan extraños, “infieles”, y que, por lo tanto, pueden ser, sin ningún tipo de problemas, combatidos y destruidos, tanto sea con relación a los preceptos que se imponen, como en último análisis al mismo Dios que los revela. De hecho, si lo único que cuenta es solamente la obediencia, la adhesión al pie de la letra del texto sagrado, o a las palabras de la guía espiritual, el resto se transforma en algo que es absolutamente irrelevante: la comprensión de este texto, o de estas palabras, la posibilidad de una relación auténtica con otras culturas y otras religiones, el sentido último de la revelación de Dios a los seres humanos.

6. La lógica del fundamentalismo

Pero ¿cómo nacen los fundamentalismos? ¿Cuál es su génesis? En lo esencial, una respuesta a tales cuestiones está ya dada, en la simple observación de que, en los diferentes contextos religiosos, también aquellos que son indudablemente aspectos comunes –la creencia en común de algunos libros sagrados, la referencia en común a un único Dios, la exhortación a tener comportamientos dictados por la compasión y el

amor— se conciben y viven en modos diversos, y sin embargo, cada uno de estos modos está considerado como *el único, legítimo y adecuado* para obtener la solución. Ello significa que *una vía particular*, una específica experiencia de lo divino, está asumida en muchos contextos religiosos como válida *inmediatamente* para todos los hombres, y de este modo excluye a todos los otros y termina por olvidar, de hecho, su origen en un contexto particular. Implícitamente, en fin, se está en la línea de una serie de premisas argumentativas, que es oportuno explicitar:

[1] A una experiencia religiosa particular se le reconoce inmediatamente una validez universal.

[2] El situarse en un nivel tal de universalidad, mediante la aplicación de diferentes estrategias de confirmación, implica la puesta entre paréntesis de aquella particularidad que era la propia de la posición inicial.

[3] En consecuencia no se tiene ya más nada que ver con una experiencia religiosa junto a las otras, sino por el contrario y inmediatamente, con la *única religión posible*.

[4] Es necesario, entonces, establecer y consolidar la identidad de esta religión, definiendo aquello que corresponde, y no corresponde a la recta doctrina. La experiencia religiosa puede así transformarse en religión instituida.

[5] A partir de aquí, la relación con quien no acepta esta única religión instituida, con su identidad bien definida, ya la recta doctrina que la distingue, resulta sujeta a la alternativa de la asimilación o de la destrucción: ello es, entre la posibilidad de convencer y la voluntad de combatir.

Viéndolo bien, he aquí, la raíz del fundamentalismo. Que se revela, mas allá de las incluso válidas explicaciones de carácter histórico o sociológico que puedan ser adoptadas, como un elemento ínsito en el modo en el cual las varias religiones se pueden concebir a sí mismas. Se trata, por lo tanto, de una posibilidad que resulta inscrita en la autocomprensión de ellas mismas. La lógica del fundamentalismo, en otras palabras, es la que privilegia los elementos de exclusión, en lugar de aquellos de convergencia, sobre la base de la convicción que la propia religión particular, es *el único modo correcto y adecuado* de interpretar las relaciones del hombre con Dios, con el mundo, con los otros seres humanos.

7. Conclusión: ¿De qué forma la experiencia religiosa puede ayudar a la formación de una identidad nacional?

A partir del análisis filosófico de las distintas formas en las que se puede entender el concepto de “identidad” y basándome en lo que he dicho acerca de la diferencia entre experiencia religiosa en general y su interpretación fundamentalista, voy a intentar, en conclusión, responder a la pregunta formulada antes. Ella, lo recuerdo, decía: ¿de qué forma, de qué forma correcta, la experiencia religiosa puede ayudar (y no, por el contrario, obstaculizar) la formación de una identidad nacional?

Creo haber aclarado ya algunos puntos. *No es* la interpretación fundamentalista de la religión lo que puede valer para el fin de la formación de una identidad nacional, si queremos un resultado estable y no conflictivo. Eso vale en cualquier caso, aunque en la actualidad es esa la forma más habitual en la que se realiza el vínculo entre “religión” y “nación”. Pero el precio que hay que pagar es muy alto: tensiones extendidas, conflictos implícitos, guerras declaradas. Conflictos entre distintas religiones; guerras entre Estados o naciones que hacen referencia a distintos principios religiosos; tensiones entre Estados y naciones que rechazan toda referencia a principios religiosos, proclamando su “laicidad”, y religiones que definen rígidamente su ortodoxia y se presentan en formas sobre todo institucionales. Y tampoco el modelo de la “identidad espejo”, ello también hegemónico y asimilativo, nos puede ayudar a establecer una relación correcta entre religión y nación.

Por otro lado no es oportuno renunciar a establecer esa relación, no es útil para un Estado o una nación negar la contribución que también las tradiciones religiosas —cierto es, junto con otras tradiciones que ofrecen otros posibles horizontes de pensamiento, cultura y visiones de la vida— puedan proporcionar para la cohesión social y el mantenimiento de un sentido de pertenencia a una determinada comunidad. Lo hemos visto antes con referencia a la paradoja, analizada por Böckenförde (1999), de aquella libertad en la que se basa el Estado moderno y que el Estado moderno no está en condiciones de garantizar sin recurrir a comportamientos iliberales.

Sin embargo hay que *pensar en las religiones no solo en términos institucionales, sino ante todo como formas de experiencia*: como formas en las

que la idea y la práctica de las relaciones se ponen en el centro de la vida de los hombres. Se trata de relaciones que se articulan de varias maneras: relaciones con lo divino, entre seres humanos, con las cosas. Pero se trata sobre todo de comprender que la relación con lo divino, la relación que caracteriza específicamente al hombre religioso, *no excluye* para nada una relación correcta entre seres humanos, sino que la requiere, siempre que se conciba en las formas no fundamentalistas de una identidad abierta.

Relación correcta, abierta, aquí significa relación *ética*. Y “ética” es cada relación que no se conforma con su propia autoafirmación, sino que se demuestra fecunda de otras relaciones: una relación que se extiende mediante otras relaciones y que las produce. Esa es, podríamos decirlo así, la definición de una relación *buena*. Precisamente aquel tipo de relación que hoy en día está cada vez más en peligro y falta no solo dentro de las naciones y de los Estados (entendidos como lugares en los que coexisten individuos indiferentes unos a otros), sino también entre identidades nacionales y entre Estados.

Concluyo, entonces. Hay que recuperar, en la raíz de la institución religiosa, la dimensión de la

experiencia y de la relación. Ese es el terreno en el que la ética y la religión se pueden encontrar. Así como la ética laica y la ética religiosa: la ética que hace referencia a principios estipulados y compartidos por los seres humanos, y aquella por la cual la relación con lo divino es el modelo de la relación entre mujeres y hombres. Aquí tenemos el horizonte a partir del cual las dos éticas pueden colaborar para la realización de una política distinta: una política de la paz.

Esta *no es* desde luego una *receta concreta*, capaz de proporcionar respuestas operativas a las cuestiones del presente: las cuestiones relativas a la difícil relación entre religiones instituidas e identidades nacionales. Soy consciente de ello. Pero quizás la investigación filosófica, en particular la de una filosofía de las religiones, no tiene que proporcionar recetas: *tiene que abrir posibilidades*. Más aún: tiene que enseñar *las condiciones* por las que se puede escoger un recorrido concreto; tiene que dar *razones validas* para que eso se haga; tiene que mostrar que una situación como la actual, que parece en muchos aspectos aporética, *no es sin salida*. Luego depende de la acción de los hombres de buena voluntad transformar esa condición abstracta en algo efectivamente vivido.

Referencias

- Assman, J. (1997). *Moses the Egyptian. The memory of Egypt in Western Monotheism*. London: Cambridge U.P.
- Böckenförde, E. (1999). *Staat, Nation, Europa*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fabris, A. (2002). *Introduzione alla filosofia della religione*. Roma-Bari: Laterza.
- (1998). *Tre Domande su Dio. Un "game book" filosofico*. Roma-Bari: Laterza.
- (2004). *Teologia e filosofia*. Brescia: Morcelliana.
- (2012). *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*. Roma: Carocci.
- (2014). *Il peccato originale come problema filosofico*. Brescia: Morcelliana.
- (2010). *TeorEtica. Filosofia della relazione*. Brescia: Morcelliana.
- Fouad, K. (2002). *L'islam globale*. Milano: Rizzoli.
- Habermas, J., Ratzinger, J., & Schuller, F. (2007). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. B: Herder.
- Lanceros, P. (2005). *Política mente. De la revolución a la globalización*. Barcelona: Anthropos.
- (2000). *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*. Alegia: Hiria.
- Pallavicini, Y. (2004). *L'Islam in Europa*. Milano: Saggiatore.
- Pera, M. (2015). *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*. Venezia: Marsilio.
- Riesebrodt, M. (2001). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.
- (2010). *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*. Chicago-London: Chicago U.P.
- Taylor, Ch. (2009). *A Secular Age*. Harvard: Harvard U.P.
- Viroli, M. (2009). *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*. Torino: Einaudi.
- Zolo, D. (2001). *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*. Roma: Carocci.
- (2002). *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Milano: Feltrinelli.

Notas

- ¹ Que son, lo repito: la afirmación, en función antirreligiosa, del principio de laicidad; el travestismo de este mismo principio en formas religiosas, como por ejemplo las de “religión civil”; la mezcla entre “religión civil” y formas tradicionales de religión, para fines ideológicos y de gobierno.
- ² En esta perspectiva se puede comprender, por ejemplo, el hecho de que haya vuelto el interés por la noción de “derechos humanos” y, en general, por la referencia a una “naturaleza” humana. Eso se produce tanto por parte de pensadores religiosos como de pensadores que no tienen orientación religiosa. De esa forma se salvaguarda la referencia a algo dado anteriormente, que se considera no disponible y al que es posible hacer referencia a la hora de hacer elecciones

concretas. El problema, sin embargo, en este caso consiste en el hecho de que la “naturaleza” del hombre, además de ser un concepto vago y determinable de distintas maneras, se considera también algo dado: es decir, algo que se impone simplemente como un dato. Y como tal, ello debería estar en condiciones de proporcionar sentido, justificación y legitimación a nuestras acciones. Pero eso es precisamente lo que no puede pasar. De hecho, lo que se impone como dato, y que por lo tanto no tiene en sí ningún sentido sino el de su propia arbitraria legitimación, no puede a su vez producir una perspectiva de sentido. Las acciones que se basan en principios que, de alguna forma, se refieren a una naturaleza “dada” resultan, por lo tanto, ellas mismas insensatas.