

ESTUDIOS

F I L O S O F Í A • H I S T O R I A • L E T R A S

TRES VISIONES DE AMÉRICA

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

ÉTICA Y DIVERSIDAD:
INTERROGANTES Y DESAFÍOS

IGLESIAS CRISTIANAS Y
ÉTICA MUNDIAL

NOTAS DE : *Ramón Xirau, Leopoldo Zea,
Gabriela Hernández, Ricardo Guerra,
Darío G. Ibarra y Manuel Lavaniegos.*

42

OTOÑO 1995

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ÍNDICE

TEXTOS

TRES VISIONES DE AMÉRICA <i>Eduardo Subirats</i>	7
ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN. LAS APORTACIONES DE LA RELIGIÓN A UNA ÉTICA CIVIL EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO <i>José María Mardones</i>	15
ÉTICA Y DIVERSIDAD: VIEJOS INTERROGANTES Y NUEVOS DESAFÍOS <i>Judit Bokser</i>	31
LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE LOS REQUERIMIENTOS DE UNA ÉTICA MUNDIAL PARA LA CONVIVENCIA HUMANA <i>José Luis González</i>	49
NOTAS	
CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE JOAQUÍN XIRAU <i>Ramón Xirau</i>	61

ÍNDICE

EN MEMORIA DE JOAQUÍN XIRAU <i>Leopoldo Zea</i>	66
JOAQUÍN XIRAU: LA FILOSOFÍA DE LA PLENITUD <i>Gabriela Hernández</i>	69
RECUERDO DE UN MAESTRO <i>Ricardo Guerra</i>	75
LA MINERÍA EN MÉXICO DURANTE EL SIGLO XVIII. ¿AUGE O DECADENCIA? <i>Darío G. Ibarra</i>	77
LA LITERATURA ENMASCARADA DEL SEÑOR JUNICHIRO TANIZAKI <i>Manuel Lavaniegos</i>	93
RESEÑAS	
RAFAEL OLEA FRANCO, <i>El otro Borges, el primer Borges</i> BEATRIZ SARLO, <i>Borges, un escritor en las orillas</i> <i>María del Carmen Grillo</i>	101
SEYMOR MARTIN LIPSET, <i>La división continental.</i> <i>Los valores y las instituciones de los Estados Unidos y Canadá</i> <i>Roberto García Jurado</i>	104
RICARDO RENDÓN GARCINI, <i>Haciendas de México</i> <i>Marta García Ugarte</i>	107

ÉTICA Y DIVERSIDAD: VIEJOS INTERROGANTES Y NUEVOS DESAFÍOS*

*Judit Bokser***

Reflexionar en torno a la posibilidad de una ética mundial y sobre los diferentes papeles que la sociedad civil y las iglesias juegan en su formulación, resulta un quehacer a la vez esencial y complejo, toda vez que pensar sobre las pistas éticas que contribuyan a articular una convivencia mundial justa, democrática, tolerante y solidaria —atributos definidos en la convocatoria a este encuentro— nos remite necesariamente a la dificultad que enfrenta el presente para lograr tal convivencia, así como a la trayectoria histórica, teórica y práctica para alcanzar este objetivo. Precisamente, la ausencia más o menos generalizada de estos rasgos de la convivencia mundial es la que le añade relevancia a esta convocatoria. En pleno Año Internacional de la Tolerancia, recordemos, con Savater, la gran paradoja de que “casi siempre las conmemoraciones anuales propuestas por la ONU celebran entidades o virtudes maltratadas por nuestra inclemente historia común: la mujer, el niño, los pueblos indígenas, ...y ahora, la tolerancia”.¹

En efecto, vivimos un mundo crecientemente intolerante en el que la solidaridad y la mutualidad parecen haberse desvanecido. Toda vez que

* Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 7-11 de agosto de 1995.

** UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Agradezco a Estela Serret y a Liz Hamui sus comentarios a la lectura del texto.

¹ Fernando Savater, “Los requisitos de la tolerancia”, España, *El País*, 22 abril 1995.

la tolerancia equivale a reconocer legítimamente la alteridad, en el marco de un acelerado proceso en el que caen viejas fronteras y se construyen nuevas, la cuestión de la alteridad oscila hoy de un modo difícil entre su reconocimiento y su negación. El concepto mismo de fronteras abarca diversas dimensiones, tanto las territoriales como las culturales, las internas a una sociedad así como las externas. Hablar de “zona fronteriza” implica enfrentarse al cruce legítimo o a la transgresión.² Y es precisamente la segunda modalidad, la de la transgresión (y agresión) la que define el modo como crecientes grupos humanos viven los encuentros con “otros” que caracterizan el mundo de hoy. Ello, necesariamente, ha contribuido al auge de la intolerancia, porque se ha sumado al agotamiento de modelos socio-económicos y a la polarización que convierte a los problemas sociales no atendidos en prejuicios.³

Más aún, en el contexto de la globalización que marca la dinámica de este fin de siglo, la intolerancia se entrelaza con problemáticas centrales en la construcción de los nuevos ordenamientos colectivos. Sólo a título ejemplar, apuntemos hacia sus posibles nexos con los ejes de identidad nacional y de ciudadanía y con sus implicaciones de inclusión y exclusión. De este modo, la cuestión del futuro del Estado nacional, exacerbada por los procesos de reestructuración europeos y mundiales, avivan el conflicto entre los principios universalistas de las democracias constitucionales y los reclamos particularistas de las comunidades por preservar la integridad de sus estilos de vida habituales.⁴ Las grandes transformaciones europeas de este fin de siglo dan testimonio de una explosión de nacionalismo asociada a la desintegración de la Unión Soviética en los años de 1989-1991. La disolución política, el colapso económico, la transformación de grandes grupos culturales previamente dominantes en minorías, en el marco de nuevas unidades nacionales, no son sino

² Vid. Saul Sosnowski, “Constitución y disolución de fronteras: una lectura de las zonas culturales americanas”, *Las Fronteras en la Literatura Hispanoamericana: Sociales, Culturales, Etnicas y Temporales*, III Jornadas Internacionales de Literatura Hispanoamericana, 1990, Ginebra, Fundación Simón I. Patiño, p. 23.

³ Fernando Savater, *op. cit.*

⁴ Jürgen Habermas, “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, en Ronald Beiner, (ed.), *Theorizing Citizenship*, 1995, State University of New York Press, p. 255-6.

algunos de los procesos que apuntan hacia el amplio potencial disruptivo.⁵ Las diferencias entre naciones étnicas y naciones cívicas se manifiestan en el modo igualmente variado con el que interactúan con la sociedad civil, perfilándola como ámbito alternativo de exclusión o de inclusión.⁶

El desarrollo del nacionalismo hoy se da en el marco de cambios profundos que exhiben tendencias contradictorias en su impacto sobre la soberanía estatal. La integración y la desintegración de los Estados parecen desarrollarse simultáneamente. La emergencia de áreas de libre comercio que estarían empujando a los Estados a una integración más cercana, de un modo paradójico si se quiere, han reforzado tendencias aislacionistas que alimentan reclamos étnicos y nacionalistas y un nuevo código de rechazo a la diferencia.⁷ A partir de estas experiencias, así como de aquellas asociadas a procesos de transición hacia regímenes democráticos, la cuestión del Estado cobra un nuevo significado a la luz del interrogante en torno a las posibilidades de construcción de la sociedad civil y a los nexos entre ambos.

Ahora bien, si este ha sido el derrotero de la tolerancia, de un modo paralelo, los certificados de salud de la democracia y de la justicia —los

⁵ Tal como ha señalado Gellner, nuestro siglo XX ha gestado dos grandes explosiones de nacionalismos. La primera, producida por la I Guerra Mundial con la desintegración de los imperios multinacionales. Su colapso gestó modelos de nacionalismos cuya fragilidad, sin embargo, quedó demostrada, en última instancia, con la expansión del fascismo, del nazismo y del totalitarismo. Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, 1994, Oxford y Cambridge, Blackwell, p. xi.

⁶ Christopher G.A. Bryant, "Civic Nation, Civil Society, Civil Religion", en John Hall (ed.), *Civil Society. Theory, History, Comparison*, 1995, Cambridge, Polity Press, p. 136-57.

⁷ Gidon Gottlieb, "Nations without States" en *Ibid.* Desde nuestro ángulo de atención, la intolerancia y ausencia de solidaridad asumen hoy diversas formas, mismas que enfatizan el operativo dramático de la exclusión, expresado en clave de rechazo a la diferencia. De este modo, hay quienes destacan que al racismo tradicional que naturaliza al Otro en nombre de una supuesta inferioridad biológica se le sumaría uno más nuevo, de tipo diferencialista, más velado si se quiere, ya que se desvía por la cultura, que ataca a grupos nacionales, étnicos y religiosos y que no pasa sólo por la raza. Se abre así la posibilidad de conjugar diferencia y desigualdad. Michel Wieviorka, "Racismo y Exclusión", en *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, n° 34, enero-abril de 1994, p. 37-47.

otros dos atributos de una convivencia humana de fin de siglo— no pueden ser expedidos fácilmente. Las pugnas por la realización de la primera y por superar las renovadas contradicciones entre libertad e igualdad y entre solidaridad y justicia denotan la permanencia, en los umbrales del siglo XXI, de tensiones básicas del hacerse de la modernidad. En su seno, la cuestión de la sociedad civil juega un papel relevante como destacado ángulo en el que aspirarían a definirse (y a retroalimentarse) estos rasgos de la convivencia. Permanencia, en todo caso, no exenta de redefiniciones toda vez que la idea de sociedad civil ha transitado del planteamiento originario de un ideal ético del orden social al reclamo como recurso y respuesta frente a un Estado autoritario y a la formalización del poder, para arribar de allí a la inclusión, hoy, de una demanda por aprender a vivir con la diferencia.

En todo caso, desde la diversidad de sentidos y de contenidos que la reivindicación de la sociedad civil tiene según atendamos a las diversas regiones geopolíticas o bien a la variedad de planteamientos teóricos, una reflexión sobre ésta así como sobre las pistas éticas exige pensar, simultáneamente, al Estado y al individuo. El lugar del primero en el marco de la complejidad de la convivencia colectiva y el carácter de componente nuclear del segundo, toda vez que la sociedad civil depende de la existencia y proliferación de grupos autónomos resultantes de una membresía voluntaria así lo requieren. Desde esta óptica, el espacio de construcción y/o fortalecimiento de la sociedad civil dependerá de la habilidad para evitar cualquier “jaula particular”.⁸

De allí que no deja de resultar fascinante desde una perspectiva intelectual —sin menospreciar lo preocupante que es desde la óptica existencial— que hoy nos encontremos formulando preguntas en torno a una ética mundial, teniendo como referentes a dos figuras históricas que han exhibido una permanente tensión, cuando no exclusión, en la apuesta por construir una convivencia humana con aquellos rasgos cuya ausencia lamentamos: la sociedad civil y la(s) iglesia(s).

La presente intervención está dirigida a explorar, de un modo preliminar, diversos ejes problemáticos que buscan arrojar luz sobre el interrogante en torno a una ética mundial como tarea de la sociedad civil o de las iglesias, a partir de una reflexión nucleada en torno a la sociedad civil, su desarrollo como idea y su lugar en el debate contemporáneo.

⁸ John Hall, “In Search of Civil Society”, en John Hall, *op. cit.*, p. 1-31.

* * *

La idea misma de sociedad civil tal como se originó en el siglo XVIII, surgió cuando se quiebra la creencia en la idea de que la fuente del orden social es externa y es necesario buscar nuevos principios de unidad moral dentro de la sociedad. La idea refiere al ámbito de la mutualidad social, al espacio público de seres privados; como tal, se basó en la concepción del individuo como sujeto y agente moral e implicaba la conjunción del bien público y privado, por lo que incorporó un ideal ético del orden social que si no superaba, por lo menos armonizaba las demandas conflictivas de los intereses individuales y el bien social.⁹ Esta idea devendría en un concepto central a la tradición teórica de Occidente que, en sus sucesivas y diferentes elaboraciones, tiene como denominador común la búsqueda de la posibilidad de conjuntar lo privado y lo público, el individuo y la sociedad, la ética pública y los intereses individuales, las pasiones individuales y los asuntos colectivos-públicos.¹⁰

Ahora bien, esta idea se desarrolló junto a la de la tolerancia religiosa, como un reclamo frente a los poderes públicos de poner fin a la prescripción en los asuntos éticos. Aunque en su formulación Locke conjuntó el derecho natural y la razón como derivación de voluntad divina, por lo que puede ser visualizada como una teología racionalizada, apuntó de un modo directo a un cambio radical en las fuentes de normatividad. Ciertamente, secularización, Estado laico no confesional y sociedad civil devinieron pilares interactuantes de la modernidad.

Por su parte, en la búsqueda de elementos sobre los cuales fundamentar la idea de sociedad civil, la Ilustración escocesa encontraría en los "afectos morales" y en "la simpatía natural" la base sobre la cual construirla como entidad ética capaz de conciliar el egoísmo y el altruismo, lo privado y lo público.¹¹ De este modo, la mutualidad ética devino propiedad axiomática del ser humano y el orden social radicaba en una inclinación natural a la mutualidad, un ámbito de solidaridad humana

35

⁹ Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, 1992, New York, The Free Press, p. 15 y ss.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

derivado de los afectos morales y la simpatía natural. Así, lo público resultaba un ámbito ético cuyos atributos morales se derivaban de la propia naturaleza humana; la Razón se legitimó a través de los derechos básicos del Hombre: fueron el modelo ideal y la representación de la vida social en la modernidad.

Como adecuadamente ha sostenido Seligman, así concebida, ésta fue una síntesis frágil que no resistió la crítica de Hume a la concepción de la Razón sostenida por la Ilustración escocesa, ni la de Hegel y Marx a las premisas “naturalistas” del pensamiento del siglo XVIII; no pudo tampoco soportar ni la expansión del capitalismo ni la creciente racionalidad.

En esta línea de pensamiento y ante las nuevas realidades que se desarrollaban, la idea de sociedad civil se formularía en el siglo XIX en términos de ciudadanía. Esta, y con ella los valores de membresía y de participación en la vida colectiva se convirtieron en el nuevo modelo para representar los atributos individuales-privados como los colectivos-públicos, tanto los valores de autonomía como de mutualidad. La idea de ciudadanía universal estaba basada en individuos autónomos, sujetos y agentes morales. En su seno, las contradicciones se darían entre libertad e igualdad, entre autonomía y mutualidad, entre justicia y solidaridad social.¹²

36 | Atendiendo precisamente al proceso de creciente racionalización, Max Weber formularía las contradicciones de la modernidad: al ampliar los ámbitos de vida incorporados al de la Razón, éstos habrían resultado vaciados de todo valor (ético) más allá del cálculo instrumental de medios-fines. Con la diferenciación del ámbito público y el privado se da un repliegue de los valores éticos al ámbito privado.¹³ Ciertamente, el desarrollo de razón instrumental fue crucial para el desarrollo de los modos particulares de representar las relaciones entre lo público y lo privado en la sociedad civil.¹⁴ El ciudadano individual fue constituido en su individualidad misma en términos de principios universales abstractos (la Razón); precisamente el carácter general, formal y abstracto de las

¹² *Ibid.*, p. 114-6.

¹³ *Ibid.*, p. 129 y Andrew Arato y Jean Cohen, *Civil Society and Political Theory*, 1992, Cambridge, MIT Press.

¹⁴ Vid. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 1989, Cambridge, MIT.

reglas que gobiernan las relaciones es el que permitió conferirle a lo particular (individuo) su estatuto universal (público o social). Sin embargo, condujo, simultáneamente, al vaciamiento de la solidaridad ética. Fue precisamente la universalización de los principios de solidaridad —a través de la ciudadanía y de la idea de un sujeto moral autónomo— la que definió la justicia en la modernidad. Sin embargo, simultáneamente, minó la solidaridad sobre la que basaba.¹⁵

Ciertamente, la escisión entre lo privado y lo público llevada a cabo por la Ilustración y explicada desde diferentes ópticas, configuró dos éticas, la privada y la pública. Mientras la que asumiría importancia en las teorías morales universalistas sería la segunda, en términos de su compromiso con la justicia, la cuestión del bien, y con ella la de la diferencias, se vio desatendida y confinada al ámbito de lo privado. A la dicotomía de la Ilustración le correspondió una concepción de individuo moral autónomo, ajena a la comprensión de aquél como sujeto a la vez individual y colectivo.

En su derrotero posterior, la idea de sociedad civil incorporó una concepción dicotómica entre aquélla y el Estado, como si fuesen elementos excluyentes. De allí que el reclamo por la sociedad civil aparecería como recurso y respuesta para enfrentar los abusos del poder de un Estado autoritario y compensar así las experiencias no participativas. En este sentido, la idea de sociedad civil reflejaría hoy la demanda de una nueva articulación entre lo privado y lo público, la redefinición de estos espacios así como de sus interacciones y una revaloración de lo privado en la definición de los requisitos para una acción colectiva.

De este apretado recorrido por el desarrollo de la idea misma de sociedad civil y ante los cambios sufridos en el siglo XX, cuando el reclamo por la ciudadanía parece revertirse al reclamo por la sociedad civil, se exige atender el cuestionamiento inicial. En primer lugar, qué significa la construcción de una ética mundial y cuál es el espacio —existente o a construir— de la sociedad civil *vis-à-vis* la(s) iglesias(s) y el Estado. De igual modo, qué significado y alcance tiene hoy la demanda de un renovado papel protagónico de la sociedad civil frente a la urgencia de (re)construir la convivencia humana. Sobre qué base se reconstituye hoy la idea de sociedad civil, toda vez que persiste la tensión conflictiva

37

¹⁵ *Ibid.*, A. Seligman, *op. cit.*, p. 130-1.

entre los dos referentes históricos de la idea de sociedad civil: los intereses privados y el bien público, o bien, en términos habermasianos, entre justicia y solidaridad.

En el seno de la discusión contemporánea, asistimos a la conceptualización de la sociedad civil como un ámbito de reorganización de la vida social (y política) como Nuevos Movimientos Sociales, como el espacio privilegiado para el desarrollo de un nuevo paradigma político, de una política no institucionalizada (no estatizada), con el énfasis puesto en valores tales como la identidad y la autonomía.¹⁶ El espacio de acción de estos nuevos movimientos implicaría una nueva categoría (definida por muchos como intermedia entre lo público y lo privado), un espacio político no institucional, con formas organizativas no formales (formalizadas) en el que aquellos reclaman ser reconocidos como actores políticos por la comunidad general. El universo del conflicto político es codificado a partir de categorías tomadas de los intereses de los propios movimientos: edad, género, etc., y por lo tanto le son irrelevantes los códigos socioeconómicos (de clase) o los políticos (de ideología).¹⁷

38 | A su vez, se considera que los nuevos movimientos sociales se caracterizan por un tipo de acción democrática basada en la “interacción comunicativa”. A través de la acción e interacción de estos grupos emergería una pluralidad de formas democráticas que se asemejarían al funcionamiento de la sociedad civil en su formulación ética. De acuerdo a Cohen, una pluralidad estructural en la esfera pública de la sociedad civil asegura la posibilidad de definir la vida social en términos de participación pública y es precisamente esta participación la que asegura los derechos de comunicación, de discurso y la que revitalizaría la esfera pública, renovándola.¹⁸ Este planteamiento recupera la concepción de Habermas, para quien la sociedad civil es vista como “el mundo de vida”, como el espacio sociocultural, como el dominio de la reproducción

¹⁶ Vid. Andrew Aratto and Jean Cohen, “Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty”, *Praxis International*, vol., nº 3; Jean Cohen, “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”, *Social Research*, vol. 52, nº 4, 1985; Clauss Offe, *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, 1988, Madrid, Editorial Sistema.

¹⁷ Clauss Offe, *Ibid.*, especialmente Cap. VII.

¹⁸ Jean Cohen, *op. cit.*

cultural, la integración social, la socialización y la acción social que lo constituye es la acción comunicativa.¹⁹ La sociedad civil quedaría así circunscrita al ámbito del mundo de vida, excluyendo la dimensión sistémica de la economía y de la política; mientras que en el primero la acción estaría orientada hacia la comprensión mutua, a nivel sistema el énfasis está puesto sobre consideraciones tales como el control instrumental y la eficiencia.

Entre las incógnitas que se derivan de este planteamiento dualista se han formulado aquellas que destacan los riesgos asociados a una visión homogeneizante de la sociedad civil, toda vez que la comunidad moral a la que se aspira estaría basada en el entendimiento que debería conducir necesariamente al consenso.²⁰

Desde la misma perspectiva del reclamo de nuevos parámetros que definan la pertenencia colectiva, Habermas ha jugado un papel destacado al enarbolar la opción del “patriotismo constitucional”, que implicaría la membresía y la pertenencia a la nación en términos de un compromiso compartido con valores cívicos.²¹ Estos últimos, entendidos como una ética cívica, a la vez que aspiran al pluralismo implicado en la idea misma de sociedad civil, recuperarían (y potenciarían) en la propuesta discursiva las promesas “incumplidas” de la modernidad. Para ello, ciertamente, resultaría igualmente fundamental ponderar con precisión las limitaciones de un modelo que sobreemfatiza el consenso y la identidad.

Ahora bien, desde una óptica igualmente preocupada por el rescate de la sociedad civil, pero más orientada hacia su conceptualización como convivencia plural y multicultural, se ha formulado el reclamo de una política de la diferencia. En esta línea se ha cuestionado el ideal de una ciudadanía universal, que si bien se reconoce tuvo un papel central en el desarrollo de la emancipación en la vida política moderna, hoy es interrogado en sus propias premisas y presupuestos: existe una

39

¹⁹ Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa, vol I y II*, 1981, Madrid, Taurus.

²⁰ *Ibid.*, Víctor Pérez-Díaz, “The Possibility of Civil Society”, en John Hall Ed., *op. cit.*, p. 81-109 y Hudson Meadwell, “Post-Marxism, No Friend of Civil Society”, *Ibid.*, p. 183-99.

²¹ Jürgen Habermas, *Identidades Nacionales y Postnacionales*, 1989, Madrid, Tecnos.

contradicción-tensión entre la demanda de extensión de la ciudadanía y los presupuestos de la universalidad, definida como general, en oposición a lo particular (lo que los ciudadanos tienen en común como opuesto a lo que los diferencia) así como con el sentido de leyes y reglas que dicen lo mismo para todos y se aplican a todos del mismo modo, ajenas o ciegas a las diferencias individuales y grupales.²² De este modo, ante el proyecto de universalidad que habría implicado homogeneidad y a la vez exclusión de los no semejantes, se estarían cuestionando estos presupuestos, enfatizando sus diferencias, oponiéndose a las estrategias asimilacionistas, por lo que el mejor modo de garantizar la inclusión y ampliar la participación sería a través de una “ciudadanía diferenciada”.²³ Este rescate de lo público en términos de las diferencias y de la heterogeneidad, esta visión de un ámbito de lo público diferenciado, busca enfatizar el papel de la discusión pública como medio para hacer consciente de que las diferencias son irreductibles y que sin embargo hay una discusión conjunta sobre los destinos compartidos.²⁴ Cabe destacar, entre los riesgos que esta visión implica, la posibilidad de ruptura del sustrato común de la idea de ciudadanía y la consecuente posibilidad de fragmentación.

40 | Ciertamente, el pensamiento social contemporáneo atiende con preocupación de modo simultáneo las derivaciones históricas y los nuevos desafíos encarnados en la construcción de una ética cívica, a la vez compartida y plural. Formulada en clave de “ciudadanía republicana”, supone un involucramiento cívico y un compromiso ciudadano de manera tal que todos los ciudadanos compartan una cultura, pero ésta es

²² Iris Marion Young, *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, en Ronald Beiner (ed.), *op. cit.*, p. 175-208.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* En la reivindicación de las organizaciones ciudadanas, Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey las llaman “redes sociales que dan libertad”. Estas estarían caracterizadas por: una orientación emancipatoria o de supervivencia; de lucha contra el autoritarismo; orientaciones hacia el servicio comunitario, el poder y la cultura; composición social heterogénea; comparten objetivos y estrategias diferenciadas pero se ubican dentro del “pensar globalmente, actuar localmente”; se estructuran con una forma organizativa no centralizada y no jerárquica; algunas están orientadas a privatizar el espacio de la vida cotidiana y utilizar métodos de acción no convencionales. *Vid.* también Clauss Offe, *op. cit.*, caps. VII y VIII.

cívica-nacional y no étnica-nacional.²⁵ El tránsito del énfasis del factor nacional al elemento de civilidad se ha expresado también en la búsqueda de una “religión laica”, una ética de la responsabilidad ciudadana, una “subterránea religión ciudadana”.²⁶

De allí que antes de cuestionarnos alternativamente sobre el rol de la sociedad civil y de las iglesias, resulte necesario recordar aquellos planteamientos que nos remiten al Estado como figura que tiene importantes funciones que cumplir, siempre que sea entendido, siguiendo a George Burdeau, como “la forma por medio de la cual el grupo encuentra su unidad sometándose a la ley”. Destacaría en esta línea la concepción del Estado sostenida por George Armstrong Kelly, quien siguiendo a Shlomo Avineri, considera que el Estado es a la vez instrumental e inmanente: instrumental porque asegura la paz que permite a las personas una visión más elevada tal como se expresa en sus talentos y particularidades; es inmanente porque es la forma general por medio de la cual la aspiración del hombre se reconcilia con su actualidad en la esfera secular.²⁷ En esta línea de pensamiento, el Estado es visto como nomocrático, esto es, gobernado por la ley y no por los propósitos (teleocrático). De este modo, proporcionaría el marco para que los fines (valores) puedan ser ventilados sin amenazar su integridad.²⁸

Esta visión sería compatible con la tradición occidental, en la que el concepto de ciudadanía ha buscado conciliar dos opciones políticas en competencia: el máximo de libertad en la esfera privada conjuntada con la deliberación en torno a los contenidos de la justicia y la definición de los valores morales.²⁹ De este modo, habría un ámbito político “formalmente neutral” frente a la definición de lo que es la buena vida, pero comprometido a proveer las necesidades colectivas requeridas para alcanzar dicha vida, según sea como la interpreten los hombres.³⁰ Claro

41

²⁵ Ronald Beiner, Introducción, en *Theorizing Citizenship*, op. cit.

²⁶ Ralf Dahrendorf, entrevista en el suplemento *Política*, n° 172, *El Nacional*, 20 de agosto de 1992.

²⁷ George Armstrong Kelly, “Who Needs a Theory of Citizenship?”, *Daedalus*, vol. 108, n° 4, otoño 1979, p. 21-6.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Michael Ignatieff, The Myth of Citizenship, en Ronald Beiner (ed.), op. cit., p. 74.

³⁰ *Ibid.*

está, habría que volver a plantearse la acción social a partir del proceso por el cual su significado se construye en la interacción social.

Con estas consideraciones, ¿cuál es el carácter de una ética que recupere todo el contenido de la civilidad y del compromiso ciudadano para acceder a una convivencia que conjugue unidad y diversidad, convergencias y diferencias? ¿Cómo atender la definición valorativa que se deriva de las tradiciones de un grupo humano particular (religioso, étnico, nacional, etc.) sin renunciar a la idea universal de los derechos y la justicia? Interrogantes que se insertan de lleno en la polémica sostenida entre comunitaristas e individualistas. Nuevamente Habermas ha buscado salvar la oposición y más que contraponer el valor de la justicia (universal) al de la solidaridad (comunitaria) propone superar esta dicotomía a través de la idea misma de una ética discursiva, de la racionalidad comunicativa. Su propuesta es de validación de una ética post-conven-

42 | propuesta habermasiana cabría sumar el asociado al hecho básico de que el acercamiento ético se da desde una teoría crítica de tipo fundacional que tiene como propósito identificar una base universal que justifique los valores e ideales sociales de la crítica.³² En todo caso, propuestas

³¹ "... las nociones fundamentales de trato igual, solidaridad y bienestar general, que son centrales a todas las moralidades, están (aún en las sociedades premodernas) incorporadas en las condiciones de simetría y las expectativas de simetría de toda práctica comunicativa en la forma de presuposiciones pragmáticas necesarias de la acción comunicativa... Pero por sí mismas, estas obligaciones normativas no rebasan los límites de la vida concreta en familia, en la tribu, la ciudad o la nación. Estos límites sólo pueden ser superados por medio del discurso, en la medida en que este último se encuentra institucionalizado en las sociedades modernas". Jürgen Habermas, "Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning State", M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, 1990, Cambridge, MIT Press, p. 32-51.

³² Vid. Steven Seidman, *Contested Knowledge. Social Theory in the Postmodern World*, 1994, Oxford y Cambridge, Blackwell, p. 189.

como éstas no pueden omitir la complejidad de conciliar la pertenencia y solidaridad grupal, siempre acompañada de un elemento de distinción, diferenciación y demarcación de fronteras frente al otro, igualmente diferenciado.

Sin embargo, hoy emerge con nueva fuerza la necesidad de repensar y replantear las dimensiones de pertenencias colectivas. No parece ser suficiente su condena ni justificado reducir la importancia de las identidades-valores colectivos, nacionales, étnicos o religiosos. Es necesario superar la desatención a la que los condenó el racionalismo ilustrado y aun el liberalismo. Tal vez hoy, como nunca, el pensamiento social y político deba evitar que la atención y el análisis de los mismos no devengan en terreno exclusivo de los grupos radicales y extremistas.³³

Como hemos destacado, asistimos a un nuevo reclamo generalizado —aunque con acepciones diversas según varían las regiones geopolíticas— por reconocer, articular, fomentar y fortalecer la sociedad civil. Vemos nuevas aspiraciones de reestructuración de las esferas pública y privada, así como un cambio en la lógica de la acción colectiva e individual en el marco de sociedades que han asumido nuevas formas de auto-constitución y auto-movilización. La emergencia de nuevas identidades no derivadas de la producción y las interacciones entre modalidades de asociación voluntaria, movilización social y acción política le confieren a la sociedad civil un alcance conceptual y práctico renovado. Junto a las implicaciones teóricas e ideológicas de su centralidad en el pensamiento radical, sus múltiples contenidos y sentidos apuntan hacia la constitución de substratos para una convivencia justa y democrática, así como hacia

43

³³ En esta cuestión esencial de las identidades y pertenencias colectivas retomo el cuestionamiento que se hace Ronald Beiner: o bien el fascismo ha sido una expresión maligna única de una necesidad humana en sí benigna de pertenencia, o bien hay un tipo de fascismo latente implícito en todo impulso hacia la pertenencia grupal. A su vez, entiendo que el gusto por la individualidad, “la selva no planificada de las diferencias individuales”, la irreductible variedad de vidas humanas, pesamientos e impulsos, “el experimento de vivir” (John Stuart Mill) está en la base de la actitud ambivalente del liberalismo frente a las identidades colectivas. Idea que incorpora y continúa la actitud ambivalente del Isaiah Berlin hacia el nacionalismo. *Vid.* Stuart Hampshire, “Nationalism”, en *Isaiah Berlin. A Celebration*, 1991, University of Chicago Press, p. 127.

la permanencia de nexos de solidaridad en el seno de la diversidad —étnica, religiosa, nacional, cultural. Ciertamente, las trayectorias históricas particulares exhiben diversas opciones. Contextos en los que las identidades plurales no han militado contra la idea de sociedad civil sino que, por el contrario, las asociaciones voluntarias se han organizado legitimando sus intereses diferenciales y sus logros conjuntos a nivel institucional.³⁴ Frente a éstos, están aquéllos en los no fue aceptado el principio de autonomía individual y de igualdad como sustrato de la vida política y, consecuentemente, de las asociaciones. En el primer caso, la interacción mutua entre valores-grupos, así como con el Estado, parece estar definida por una racionalidad instrumental: no representan una visión moral alternativa a la de la sociedad.

De allí que el interrogante en torno a la posibilidad de formulación de una ética mundial apunta hacia la necesidad de distinguir los valores particulares (portados por grupos-corporativos) como grupos de interés o bien como universos metafísicos-morales alternativos y en conflicto. En esta línea de pensamiento se ubica la cuestión de los papeles diferenciales, igualmente centrales, de la sociedad civil y sus diversos segmentos, incluida la Iglesia, del Estado y de los sujetos.

44

Si hasta aquí la reflexión ha estado centrada en la sociedad civil (en un contrapunteo implícito con las otras figuras), quisiéramos concluir formulando algunos interrogantes en torno a las interacciones específicas con la Iglesia, tal como parecen perfilarse a la luz de otro de los atributos de la convivencia humana señalados en la convocatoria —la democracia.

Por ello, resulta pertinente inquirir acerca de la factibilidad de la incorporación de la(s) Iglesia(s) a un proyecto ético comprometido con la diversidad y el pluralismo, con el individualismo y con las nuevas expresiones comunitarias. En otros términos, cuál es la posibilidad y viabilidad de que ella devenga un segmento más de una sociedad civil que se asume como plural, o bien aspire a representar un universo moral alternativo de normatividad ética y socio-política. No es lo mismo asig-

³⁴ Vid. A. Seligman, *op. cit.*, cap. 4.

narle a la Iglesia un rol como actor político en una sociedad pluralista que identificar a la Iglesia con la esencia de la entidad nacional o de la moral cívica, a la vez separada de la sociedad pero reclamando una hegemonía para sus valores públicos.

Estos interrogantes se asocian a la cuestión más global de la compleja y difícil transición de la(s) Iglesia(s) de la sociedad tradicional a la modernidad, esto es, del cambiante papel como constructora de discurso ético a la necesidad de asumirse como parte. Si, como apuntábamos al inicio, secularización, Estado laico no confesional y sociedad civil devinieron pilares interactuantes de la modernidad, la necesidad de la Iglesia de redimensionarse ha resultado un imperativo. Esta redefinición parece haber encontrado un acomodo desde la óptica privada y resultaría más difícil y compleja desde la perspectiva de la sociedad civil.

Atendiendo a las convergencias y divergencias de los reclamos entre sociedad civil e Iglesia en un contexto como el de México, en el que la primera no ha tenido una tradición de existencia, la proliferación de organizaciones ciudadanas puede ser vista como indicador de los esfuerzos de organización en dicho sentido. De este modo, la emergente sociedad civil tiende a visualizarse como alternativa de organización de, y en espacios previamente ocupados por el Estado-partido.³⁵ Hasta dónde su constitución podrá estimular el proceso de transición democrática, sin hacerle juego a los intentos de corporativización de la política, es un interrogante que resulta fundamental plantear. En todo caso, la gran variedad de identidades colectivas no nos debe permitir soslayar la diversidad de propósitos y expectativas con los que ellas se integran a la sociedad civil. Esta heterogeneidad de intenciones tiene que ser un dato primordial a la hora de discutir las hipotéticas condiciones de viabilidad de una ética mundial. Ello equivale a retomar la distinción previamente propuesta entre grupos-valores como grupos de interés o como portadores de un universo metafísico-moral alternativo.

Desde esta perspectiva, resultan problematizadores los posibles nexos entre el reclamo de los diferentes sectores de la sociedad civil como democratización y la postura difícil de la Iglesia Católica frente a la democracia. A su oposición inicial a los presupuestos de la sociedad civil, tal

³⁵ Alberto Aziz Nassif, "Los ciudadanos: entre la organización y el desorden", *La Jornada*, 25 de julio de 1995.

como se manifestó en su condena de la democracia liberal, le sumó, posteriormente, su propia concepción de democracia cristiana, más social que política; una concepción jerárquica de la estructura no sólo de la Iglesia sino también de la sociedad y un reclamo del principio de autoridad eclesial.³⁶ Será sólo hasta el pontificado de Juan XXIII cuando la Iglesia mostraría una mayor tolerancia hacia proyectos sociales diversos del católico, derivada de la realidad impuesta por las tensiones entre las democracias liberales y los regímenes totalitarios.³⁷

Hoy por hoy, y ante los profundos cambios que se están dando en la definición misma de los actores, persisten tensiones y contradicciones. Mientras que por un lado Juan Pablo II reconoce la democracia al afirmar: “La Iglesia aprecia el sistema de la democracia en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica”, continúa cuestionando, por el otro lado, el modelo liberal: “Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático... si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder.”³⁸

Quien atienda la complejidad de los nexos entre sociedad civil e Iglesia(s) desde la óptica de las actuales transformaciones en México, a la vez que descubre su inserción en el seno de la sociedad civil y sus batallas antiautoritarias, contribuyendo quizás a ampliar la libertad de expresión, no deja de preocuparse por su carácter de institución esen-

³⁶ Para un análisis de la postura de la Iglesia, *Vid.* Roberto Blancarte, La Doctrina Social Católica ante la Democracia Moderna, en Roberto Blancarte (coord.), *Religión, Iglesias y Democracia*, 1995, México, La Jornada y CIIH-UNAM, p. 19-58.

³⁷ *Ibid.* y Bernardo Barranco, “Geopolítica Vaticana”, en *Ibid.*, p. 59-96.

³⁸ Y concluye afirmando “Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”, Juan Pablo II, *Centessimus annus*, mayo de 1991, citado en *Ibid.*, p. 55-6.

cialmente antidemocrática y antitolerante hacia otras confesiones y hacia el pensamiento laico.³⁹ En otros términos, mientras que la Iglesia retomó las demandas de la sociedad civil en lo que a la instauración de la democracia se refiere, ello no significó que estuviese de acuerdo en las implicaciones doctrinales, es decir, la aceptación de la soberanía del pueblo por encima de los intereses eclesiásticos: “Lo esencial en el impulso de un proceso democratizador no era la exaltación de la idea de soberanía popular, sino la posibilidad de influir en el sistema político mediante la participación política de los católicos y modificar así la situación legal y social de la Iglesia, para permitir un mejor desempeño y el cumplimiento de sus objetivos terrenales”.⁴⁰ Hasta dónde, entonces, la redimensión de su papel y las consecuentes redefiniciones competen más el ámbito estratégico-político que al teológico es un interrogante igualmente relevante. El desafío no es pequeño; los desarrollos posibles, diversos; las incógnitas, múltiples.

Ciertamente, la realidad contemporánea plantea nuevos y complejos desafíos, entre los que destaca la conciliación entre individuo e identidad y pertenencia colectiva sin que ninguno de los términos se vea subsumido o reducido al otro.

En esta interacción, el lugar de la autonomía y de la igualdad como sustrato de las asociaciones y de la vida política resulta central. Como hemos señalado, los principios de un proceso representativo e inclusivo controlado por la sociedad pueden entrar en conflicto con nuevas formas de exclusión y dominación. Frente a ellas, la apuesta a la sociedad civil resulta ser, simultáneamente, a la pluralidad de identidades y asociaciones comprometidas con un proceso de organización que legitime los intereses diferenciales y los logros conjuntos a nivel institucional.

El reconocimiento de la pluralidad tiene por lo menos dos alcances. El uno, que la cultura está integrada por diversas tradiciones y que la sociedad lo está por diversos conglomerados. El otro, más complejo tal

³⁹ *Vid.* Roberto Blancarte, p. 50 y ss.

⁴⁰ *Ibid.* y Victor Gabriel Muro, “Iglesias, movimientos sociales y democracia”, en Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 181-200. Para un análisis de los nexos entre iglesias y democratización desde la óptica del judaísmo, *Vid.* Judit Bokser Liwerant, “Judaísmo, modernización y democracia en México”, en *Ibid.*, p. 265-91.

vez, implica los nexos entre pluralismo y tolerancia. Si desde la óptica histórica la tolerancia ha pugnado por crear un espacio de moralidad plural, desde la política la lucha se ha encaminado no sólo al reconocimiento del otro con sus ideas y proyectos sino por asumir que esas ideas y proyectos pueden ser integrados y enriquecer “nuestro” propio discurso.⁴¹ Desde la óptica de los nexos de pertenencia y mutualidad, de justicia y solidaridad, y de democracia, ello equivale a reconocer en la alteridad un componente legítimo en la aspiración por una ética que oriente a la convivencia humana de fin de siglo.

Por último, la tensión entre individualismo y comunidad, entre intereses particulares y universales persiste. La síntesis que orientó el desarrollo de la idea de sociedad civil en sus orígenes como ordenamiento ético ya no tiene vigencia, toda vez que las condiciones sociales y filosóficas para esta síntesis han variado radicalmente. Como adecuadamente ha señalado Seligman, ni la concepción del hombre como criatura divina (Locke), ni la creencia en la simpatía natural de los humanos (ilustración escocesa), ni los valores trascendentales, parecen ser hoy los recursos adecuados para construir nuevos modelos del orden social.⁴² Sin embargo, y también a pesar de que la viabilidad del concepto de sociedad civil —como idea analítica y como ideal normativo— tiene sus limitaciones, la apuesta al ámbito de la civilidad como hilo conductor de la convivencia humana merece ser rescatada.

⁴¹ José Woldenberg, “La Reforma democrática”, *Nexos*, n° 117, octubre de 1987; Rolando Cordera, “La democracia difícil”, *Nexos*, n° 130, octubre de 1988.

⁴² A. Seligman, *op. cit.*, p. 206.