ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN. LAS APORTACIONES DE LA RELIGIÓN A UNA ÉTICA CIVIL EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO*

*José María Mardones***

En este trabajo indagamos las aportaciones de la religión a una ética civil de pretensiones universalizables. Sostenemos que tal ética mundial actualmente es tarea de la sociedad civil, no de las religiones. Pero estamos lejos de desconocer las aportaciones de las religiones para la configuración de una ética civil con carácter mundial en la sociedad global y de riesgo que estamos viviendo. La religión puede jugar un papel importante en la moralización generalizada que solicitan los grandes problemas que presenta la modernidad tardía como sociedad del riesgo.

15

1. La ética civil

La ética civil es el conjunto moral mínimo aceptado por una determinada sociedad donde se salvaguarda el pluralismo de proyectos humanos, la

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

** Investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España.

JOSÉ MARÍA MARDONES

no confesionalidad de la vida social y la posibilidad de una reflexión ética racional. Así entendida, la ética civil señala una instancia normativa social, más allá o por encima de los usos convencionales, de la compulsión institucional o de la normatividad jurídica positiva. Indica el grado de maduración ética de una sociedad, o si se prefiere, el nivel ético alcanzado por una sociedad. Apunta en su dinamismo hacia un ideal ético universal capaz de acoger a todos los hombres de una época determinada; esta transida, por consiguiente, de un impulso ético universalista, que vendría dado por una moral pública universal. Dicho de otra manera, la ética civil marca el nivel ético de una sociedad y la sensibilidad moral que impulsa a la humanidad en un momento histórico determinado.¹

La ética civil, en cuanto conjunto de valores y orientaciones morales compartidas en un momento histórico social, tiene el carácter de un cierto precipitado moral: un proceso de decantación efectuado a través de vicisitudes y confrontaciones sociales. Tiene razón J. Rawls cuando ve en la ética civil un solapamiento de valores y normas morales.² No proceden de un ejercicio académico y lógico puro sino de la vida social misma, con sus complejidades, acuerdos, desacuerdos y negociaciones. Es un consenso solapante.

16 Este consenso solapante posee valores compartidos, pero ofrece frecuentemente, en las sociedades plurales, una variedad de teorías, intentos o referentes fundantes. Es decir, según el punto de vista de: 1) la concepción de lo que desde Aristóteles llamamos la "vida buena", la ética civil no presenta ninguna unidad, sino una pluralidad de cosmovisiones, concepciones del hombre, del mundo y la felicidad; se comparten únicamente una serie de valores y de orientaciones morales que se deducen o concluyen de dicha diversidad de modelos de la "vida buena"; 2) los referentes justificadores de dicha "vida buena" o felicidad, remiten a tradiciones diversas, con visiones del hombre y del mundo imposibles de reducir a unidad y menos de justificar racionalmente por igual. 3) la

¹ Marciano Vidal, *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, 1992, SVD Estella, 43s.; V. Camps, "Virtualidades de una ética civil", *Iglesia Viva*, 1991, 155, p. 457-64; A. Cortina, *Ética civil y Religión*, 1995, Madrid, PPC, 353s.

² J. Rawls, "The Idea of an overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, vol. 7, Nº 1, p. 1-25.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

justificación racional afectará sólo al conjunto de valores y normas morales básicos compartidos.

Por lo que venimos diciendo, se advierte que la ética civil se sitúa más acá de las éticas de la felicidad o de la vida buena. Éticas del ser humano en sus aspiraciones personales de estilo de vida y de concepción de la misma, compartidas con otros muchos quizá, a través de las creencias religiosas, las tradiciones y la cultura fraguada y vivida en común. Este tipo de éticas, son éticas de máximos o “éticas densas” (“thick”), para expresarnos como lo hace M. Walzer.³ Incorporan a sus contenidos no sólo los elementos fundamentales capaces de ser compartidos o consensuados por todos, sino los aptos para vivir plenamente un estilo de vida humano definido, según un proyecto de vida tendiente a la realización y la felicidad.

La ética civil, tal como la concebimos, se sitúa más allá, sin embargo, del mero relativismo, contextualismo o localismo. Acepta, contra las posturas de los denominados postmodernos,⁴ que se puede acordar un mínimo de orientaciones y normas morales en nuestras sociedades democráticas y plurales. Será una ética mínima, en el sentido del conjunto de normas morales que, en este momento, se pueden defender argumentativamente para todos. Es una ética, según la terminología de H. Habermas y Apel, sujeta al principio de la universalización y por tanto de la justicia. No alcanza —no puede hacerlo— la extensión de las éticas de la felicidad o de la vida buena, pero es suficientemente amplia para garantizar la vida pública en común. Es una ética del ciudadano.

La ética civil se convierte así en la expresión ética de la conciencia del hombre situado en un momento histórico determinado y rodeado de una serie de desafíos o problemas comunes. La ética cívica es la antropología social del ser humano, en un momento histórico social, hecha normatividad moral. Una normatividad necesariamente abierta en la búsqueda de respuesta a la circunstancia socio-histórica de vulnerabilidad del ser humano y de profundización moral.

La reflexión de la ética civil se alimenta, como fácilmente se deduce de lo que venimos insinuando, del acervo moral de las grandes tradicio-

17

³ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, 1994, Notre Dame (Ind.), London, Notre Dame Press, 9s.

⁴ Vattimo, Lyotard, R. Rorty.

JOSÉ MARÍA MARDONES

nes morales, de las corrientes de pensamiento y de las instancias éticas de la humanidad. Dentro de las grandes fuentes de sentido y de orientación moral y de valores están las tradiciones religiosas. La religión, advertimos así, constituye una de las grandes corrientes que alimenta la ética civil. Claro que no sin ambigüedades y problemas, como ya sabemos por la historia, incluso la de nuestros días. Pero la problematicidad y ambigüedad que recorren a todo lo humano no empequeñece la significatividad de la religión para la ética civil. Al menos, no parece superfluo reflexionar sobre esta cuestión, en un momento de declarada necesidad y urgencia de un impulso moral público ante los desafíos que nos cercan a los ciudadanos del Noratlántico desarrollado y amenazado por una crisis civilizacional.

2. El desafío de nuestro tiempo

En la sensación de crisis que vivimos al final de este milenio, va creciendo la conciencia de que nos hallamos ante una crisis de la sociedad moderna o modernidad. La sociedad moderna aparece cada vez más como una sociedad profundamente peligrosa, grávida de percances y amenazas que brotan desde su mismo seno: es una sociedad del riesgo.⁵ No se trata de los inevitables costes, no queridos ni pretendidos —incluso perversos— que han acompañado al desarrollo de la modernidad. Es la modernidad misma, sus factores determinantes, los que constituyen una amenaza. La novedad radica aquí: la ciencia, la técnica, la economía, la burocracia, se están convirtiendo en peligros para la sociedad moderna misma. El crecimiento de estos factores de la modernización, lejos de mejorar la situación de la modernidad la empeora: producen unos riesgos crecientes en la misma medida en que aumentan sus posibilidades de dominio.

Esta situación de riesgo es general, afecta a todos. No se pueden hacer a un lado los daños y, como acontecía con la sociedad de clases, desviarlos hacia una parte de la sociedad con provecho para la otra. La creciente desertización de la ecoesfera, o la destrucción de los mundos culturales

⁵ Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986, Frankfurt a.M., Suhrkamp; A. Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, 1993, Madrid, Alianza.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

de sentido no beneficia a nadie. Todos se producen daño a sí mismos. Como lo expresa el teórico de la sociedad del riesgo, Ulrich Beck,⁶ podemos decir que se da un “perjuicio colectivo autoinfligido”, ya que los “efectos circulares del riesgo afectan a ejecutores y víctimas”. En expresión popular plástica: en la sociedad del riesgo hasta los más ricos tosen por contaminación. Todos somos iguales ante el agujero de ozono y el cáncer de piel.

La novedad de los riesgos de la modernidad avanzada no sólo radica en su socialización general, sino en que carecemos de protección ante ellos. Ni el Estado de bienestar, ni, por supuesto, las mismas instancias que producen el mal (la ciencia, la técnica, la industrialización, el militarismo, etc.), nos pueden librar. No existen instituciones para protegernos de estas disfuncionalidades, ni conocemos todavía los medios para eliminar los efectos no deseados. Carecemos tanto de conocimiento fiable como de medios terapéuticos para hacer frente al riesgo del propio riesgo. Quizá una cosa está suficientemente clara: no podemos fiarnos de aquellos factores que han desencadenado el riesgo. Crece en la modernidad la desconfianza respecto a los generadores de la misma. En su misma constitución la modernidad deviene en peligrosa. Aquí yace la vulnerabilidad máxima para el hombre actual. Se crea un estado de incertidumbre o crisis generalizada que afecta al sistema social, a la cultura y civilización modernas.⁷ En esta situación de crisis, donde crece el peligro y la esperanza, la ética civil, el nivel ético público de la sociedad moderna, está llamado a dar un salto adelante.

En esta situación de incertidumbre teórica y práctica, la propuesta que se abre camino y parece la más aceptable para todos, participantes y afectados, es la “la autolimitación, autorrestricción, responsabilidad y mesura”.⁸

Pero apelar a una “autorrestricción inteligente”, (J. Habermas), equivale a solicitar, en una sociedad democrática, que la mayoría de la población sea capaz de orientarse hacia la autodisciplina moral autónoma, hacia el autocontrol civilizado. Dicho de otra manera, requiere que

19

⁶ Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 50.

⁷ Edgar Morin, *Patria-Tierra*, 1993, Barcelona, Kairós.

⁸ C. Offe, *La gestión política*, 1992, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, p. 327.

JOSÉ MARÍA MARDONES

las masas se guien por criterios de responsabilidad. Esta ética generalizada de la responsabilidad⁹ no se puede producir por medio de ninguna ingeniería social ni por coerción jurídica, ni, menos, por la sabiduría de los expertos. Es una suerte de sentido común civilizado, de sensibilidad moral, de ética civil, que no son independientes de las tradiciones, de las instituciones y de las formas de vida social. La socialización y los contextos asociativos juegan un papel importante en la creación, transmisión y desarrollo de esta sensibilidad moral clave para una ética de la responsabilidad generalizada.

Un problema, como atisbamos ya, donde se dan cita la teoría moral y la sociológica. Como vamos a ver a continuación, no faltan reflexiones donde ambas se integran a la hora de las propuestas para una formación moral en nuestro tiempo. Y aquí aparece también la religión.

3. Fortalecer la sociedad civil

Hay una suerte de coincidencia o consenso entre los analistas políticos a la hora de apuntar soluciones para la crisis actual: urge fortalecer la sociedad civil.¹⁰ No se podrán frenar las patologías del desarrollo económico, del poder del Estado, de lo militar o tecnológico, como tampoco de las disfuncionalidades de la educación, la sanidad, el consumo o el tráfico, por no hablar de los problemas de la inmigración, la droga o el sida, sin la participación responsable de los ciudadanos. Estos problemas colectivos exigen para su buen tratamiento una actitud participativa y solidaria de los ciudadanos. Y esto requiere la revitalización de ese “espacio de asociación humana sin coerción, o esa trama de relaciones formada en nombre de la familia, la fe, los intereses y la ideología, que llenan este espacio” denominado sociedad civil.¹¹

⁸ C. Offe, *op. cit.*, p. 342.

¹⁰ H. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 443s.; C. Offe, *op. cit.*, 339s.; M. Walzer, “La idea de la sociedad civil”, *Debats*, 1992, n° 39, 31s.; P. L. Berger, R. J. Neuhaus, *To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*, 1977, Washington, Inst. of Ethic and Public Policy; J. Keane, *Democracia y Sociedad Civil*, 1992, Madrid, Alianza, 42s.

¹¹ M. Walzer, “La idea de la sociedad civil”, *op. cit.*, p. 31.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

A la hora de las propuestas concretas para una movilización del capital moral público de una sociedad, tanto neoconservadores como comunitaristas o teóricos críticos miran hacia las denominadas estructuras intermedias. Parece que por aquí se puede asegurar la elevación de la responsabilidad ciudadana: generalizar la capacidad de compromiso de las reglas consideradas como válidas e implicar en ellas a los ciudadanos. Las estructuras intermedias gozan de la capacidad de dotar a los individuos de una relación directa, cara a cara, que satisface los deseos de participación y reconocimiento personal en una sociedad dominada por los sistemas y las lógicas anónimas. Eliminan así el temor y proporcionan la seguridad respecto a los comportamientos de futuro. Dotan de esta manera a los individuos de un vínculo temporal y de sentido, que convierte a dichas asociaciones o estructuras intermedias en ámbitos de participación comunicativa y de intercambio de información y de reflexiones sobre las preferencias sociales, los valores, etc. Es decir, se convierten en viveros de reflexión pública no falseada estratégicamente y de vehículos de educación, de transmisión de valores y comportamientos.

Pero, tampoco hay que ocultar la ambigüedad que recorre a estas estructuras intermedias: se pueden incurvar sobre sí mismas, sobre sus intereses particulares o localistas, o sobre determinadas tradiciones o interpretaciones restringidas, cercenando así la capacidad de generalización y de avance hacia unos intereses y una teoría moral universalizables.

21

No se discute que uno de los lugares donde se generan estas estructuras intermedias es el ámbito de la religión. Tradicionalmente se le ha considerado como el portador social del sentido por excelencia. Le corresponde a la religión, por tanto, ser uno de esos posibles espacios de formación de actitudes y valores, de vinculación entre los individuos y de orientación en los comportamientos. Pero, como ya hemos indicado, le rodea la ambigüedad, quizá más que a ningún otro de los generadores y portadores sociales de sentido y de comportamientos éticos. Vamos a detenernos en las potencialidades de la religión como ámbito para la revitalización de la sociedad y de la ética civil.

4. Funciones de la religión en la sociedad civil

Supuesto que la religión sigue siendo uno de los grandes movilizadores de la sociedad civil, conviene atender el modo cómo actúa. Las recientes

JOSÉ MARÍA MARDONES

discusiones en la filosofía social y política nos proporcionan material más que suficiente para observar las funciones adscritas a los contextos asociativos religiosos, sin tener que recurrir a las funciones tradicionales estudiadas por la sociología de la religión.

El absoluto relativo del ser humano. Todas las grandes religiones, especialmente el cristianismo, ponen en el centro de sus preocupaciones al hombre. De una manera u otra, la religión responde a las grandes cuestiones fundamentales del ser humano: las preguntas sobre el amor y el sufrimiento, sobre la culpa y el perdón, sobre la vida y la muerte. El ser humano aparece en el centro de las religiones. Y en todas es enaltecido este ser humano con una dignidad sin par (cabe Dios, el Absoluto,...).

22 Las religiones son, desde este punto de vista, las tradiciones que han vehiculado la dignidad y respeto absoluto al ser humano. Desde ahí, como reconoce Habermas¹² se ha expandido este reconocimiento en la filosofía y cultura occidentales, por ejemplo. Hoy día, en nuestra cultura secularizada, la dignidad humana es una "superstición humanitaria" que se ha convertido en uno de esos incondicionales o absolutos, "non negotiable standards", es decir, una de las normas éticas fundamentales y de las máximas que guían nuestra acción. La traducción en aplicación práctica ha sido recogida por el "Parlamento de las religiones del mundo"¹³ como una actualización de la "regla de oro" que desde hace milenios rige las tradiciones éticas y religiosas ("No hagas a los demás lo que no quieras para ti"): "todo ser humano debe ser tratado humanamente!"

Cinco grandes mandamientos de la humanidad. Las grandes religiones del mundo participan también¹⁴ de cinco grandes mandamientos éticos de gran importancia en su aplicación cultural, socio-económica y política.

¹² H. Habermas "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", *Isegoría*, Madrid, 1994, n° 10, p. 110.

¹³ *Ibidem*, 11s.

¹⁴ H. Kung, "Le Christ, la lumière, et les autres lumières. De la problématique des religions mondiales et de l'éthos mondial", *Lumière et Vie*, 1995, n° 222, 1995, 41s.; Declaración mundial de las religiones en pro de una ética mundial, - Chicago, 4 de setiembre de 1993 - , 1994, 7s.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

Son los siguientes: 1) no matar (no causar daño a otro); 2) no mentir (no engañar, respetar los contratos); 3) no robar (no violar los derechos del otro); 4) no entregarse a la prostitución (no cometer adulterio); 5) respetar a los padres (ayudar a los necesitados y débiles).

Su aplicación en el contexto mundial actual representaría una contribución muy importante de las religiones a la configuración de una ética mundial y a la puesta en práctica de los Derechos Humanos. Supondría un compromiso activo en pro de:

- la paz, una cultura de la no violencia y del respeto a toda vida y a la naturaleza (no matar).
- la tolerancia y de una vida vivida con veracidad (no mentir)
- la solidaridad y de un orden económico justo (no robar)
- la igualdad de los derechos y por la hermandad entre hombre y mujer y todos los seres humanos sin distinción de razas (no prostituirás ni te prostituirás).

De la capacidad de movilización y motivación de las religiones cabría deducir una gran esperanza para el mundo, a partir de una cooperación mundial de todas las religiones en esta línea.

Así mismo, la religión puede contribuir eficazmente en la educación de actitudes éticas democráticas fundamentales. Recordamos algunas.

23

La educación de la mirada. Tomamos la expresión de R. Bellah y colaboradores.¹⁵ Para estos estudiosos, democracia equivale a capacidad de prestar atención. No desparramarse en una dispersión fútil, sino concentrarse en las necesidades e intereses de todos, especialmente de los más necesitados. Esta capacidad de prestar atención es una categoría religiosa que está presente tanto en el zen-budismo como en el cristianismo. Supone apertura a la experiencia, concentración y estar activamente donde se está; una especie de iluminación, que exige autocontrol, disciplina y descentramiento de sí.

Sin ciudadanos con la mirada, con la atención educada, no superaremos la mayor forma de distracción colectiva de nuestra sociedad moderna: el centramiento en el dinero y el consumismo.¹⁶ Desde este punto de

¹⁵ R. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton, *The Good Society*, 1991, New York, A. A. Knopf, 254s.

¹⁶ R. Bellah, *op. cit.*, p. 264.

JOSÉ MARÍA MARDONES

vista, la aportación de la tradición religiosa que eduque a mirar los “rincones oscuros de nuestra sociedad” (B. Brecht), a no centrarse en los propios intereses, cumple una función fundamental para la actitud moral básica, el talante, que requiere la vida democrática responsable.

El sentido comunitario. D. Bell¹⁷ ha señalado la necesidad de compartir y sacrificarse como una de las condiciones de la vida colectiva común. La vitalidad democrática exige esta capacidad que fue denominada por Ibn Khaldun “asabíyah”, sentimiento de grupo y disposición al sacrificio de unos por otros. Normalmente va ligada a un “telos” o propósito moral que suministra la justificación moral de la sociedad.

24 Actualmente es extraño e inaceptable, salvo en la peligrosa conjunción nacionalismo-religión, que la religión funcione como donador de un propósito moral para una sociedad (democrática). Pero sí que puede motivar a los ciudadanos para la solidaridad y la capacidad de sacrificio por los otros. De hecho, la precariedad de la solidaridad¹⁸ en el momento presente, como en su dimensión temporal —el respeto a las necesidades de las generaciones futuras— está solicitando un lazo de vinculación y de sensibilidad moral que tradicionalmente cumplió la religión y que hoy puede seguir motivando la religión. Incluso en situaciones postconvencionales del derecho y la moral, Habermas reconoce que una moral universalista “se orienta según los modos de vida que le salen al encuentro. Precisa de una cierta coincidencia con las prácticas de socialización y educación”.¹⁹ La universalidad formal, procedimental, es afín a las convicciones creyentes del universalismo solidario. La religión posee, claro está, un horizonte de legitimación moral histórico salvífico o trascendente, por lo que no concuerda con las exigencias formales de una ética discursiva o deliberativa. Pero en la situación actual de predominio sistémico funcional y de relaciones mercantiles, el pluralismo liberal está

¹⁷ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 1977, Madrid, Alianza, p. 88.

¹⁸ C. Offe, *op. cit.*, 346; G. Rupp, “Communities of Collaboration: Shared Commitments/Common Tasks, en L. S. Rouner (Ed.), *On Community*, 1991, Notre Dame, Ind., Univ. Notre Dame Press, 193s.

¹⁹ J. Habermas, “Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik”, *Merkur*, 1985, 39, p. 1049.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

necesitado de la sensibilidad y motivación de la convicción religiosa, entre otras, la del universalismo solidario; de lo contrario, el universalismo procedimental se quedará en pura demanda formal.

La función de catalizador. Desde los teóricos críticos ha sido frecuentemente señalada la función de la estética y de la religión para facilitar la emergencia de preguntas y cuestiones que suponen un paso adelante en los planteamientos de la justicia y la solidaridad. Es en el ámbito de grupos, comunidades, donde se superan las barreras comunicativas y surge una nueva interpretación de las necesidades, de las convenciones establecidas, que puede ser luego objeto de la formación reflexiva, discursiva, de la opinión y la voluntad políticas.²⁰

Las comunidades religiosas se pueden convertir en comunidades de interpretación de los aspectos de la vida buena o de la justicia, el derecho, la solidaridad, en una sociedad dominada por la lógica funcional de los sistemas.²¹ Estas comunidades religiosas poseen un potencial normativo sustancial en sus tradiciones que puede ser movilizadado en pro de las cuestiones éticas de la justicia social. Es sabido, desde Aristóteles hasta H. Arendt, pasando por Dewey, que el espacio público donde florece la deliberación y la “phrónesis” requiere de un “ethos” y un vínculo afectivo que poseen —no exclusivamente— las comunidades religiosas.²²

También desde el punto de vista de la acción práctica, las comunidades religiosas funcionan como catalizadores para la acción: proporcionan la convicción, el coraje y la esperanza para arriesgarse en pro de la defensa de los otros vulnerados. Ahí están los ejemplos cercanos del movimiento de los derechos civiles, o actualmente la vehemencia ética que surge desde pequeños grupos juveniles impulsando el movimiento del voluntariado social, de la defensa de los derechos humanos y de los llamados nuevos movimientos sociales.

25

²⁰ J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, Madrid, Taurus, p. 312.

²¹ F. Schussler Fiorenza, “Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und Hemmnetischer Rekonstruktion”, en E. Arens (Ed.), 1989, *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, Patmos, p. 132.

²² R. J. Bernstein, “The Meaning of Public Life”, en R. W. Lovin (ed.), *Religion and American Public Life*, 1986, New York Mahwah, Paulist Press, p. 46s.

JOSÉ MARÍA MARDONES

La función simbólica. En un momento de cierre de expectativas y de desfallecimiento utópico, la religión ofrece todavía la capacidad de apuntar hacia formas de vida solidaria y de mutuo reconocimiento e igualdad que no encuentran su formulación en la mediaciones teóricas sociales. Aquí hay una preeminencia de la religión sobre las teorías éticas: éstas, respetuosas del pluralismo y la racionalidad, no se escenifican en teorías estéticas ni osan impartir consuelo o infundir esperanzas. De aquí que J. Habermas pueda concluir que “mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla”.²³

Por otra parte, pertenecen a la función simbólica de la religión los signos proféticos: pequeñas acciones, ejemplos, movilizaciones (pensemos en la reivindicación 0'7 para los países no desarrollados, o en la presencia de voluntarios sociales en Bosnia o Burkina Faso), pero que tienen la virtualidad de ofrecer una perspectiva diferente, un comportamiento solidario, un indicio de otra cosa. Llevan la provocación profética en su mismo carácter aparentemente ineficaz, inane y hasta superfluo. Una sugerencia utópica para las teorías críticas de la sociedad.

26 Concluamos este apartado reconociendo el potencial que las tradiciones religiosas y el contexto asociativo religioso (comunidades, grupos,...) contienen a la hora de la creación de un espacio público deliberativo y propicio al surgimiento de propuestas de justicia y solidaridad, como de movilizar simbólica y realmente a los individuos para acciones en pro de un universalismo solidario. Condiciones todas estas básicas para la generación de una sociedad civil, de una reconstrucción social participativa y responsable y de una ética civil abierta y solidaria.

5. ¿Cómo dominar la contingencia en la sociedad del riesgo?

Una aportación indiscutible de la modernidad es el haber mostrado cómo aspectos de la vida humana y social tenidos como inamovibles, se mostraban disponibles a la decisión y acción humanas. Pero, también ha mostrado una faz nueva de la incontrolabilidad: la que procede de la

²³ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 1990, Madrid, Taurus-Alianza, p. 186.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

misma dinámica desatada por las fuerzas que han configurado los rasgos más sobresalientes de la misma modernidad. Los límites del conocimiento y del manejo de los sistemas y procesos de modernización, nos han puesto de nuevo de cara a la indisponibilidad. Vivimos, en este momento de la modernidad, la experiencia de la contingencia y de la dependencia del destino. Una especie de amenaza del no-ser, traducida en miedo al futuro y en desconfianza ante el llamado progreso.

De esta situación han deducido algunos, como H. Lubbe,²⁴ la necesidad antropológica de la religión. La religión es la praxis humana destinada precisamente a conferir sentido a la vida interpelada por lo indisponible: "La experiencia de los límites de la capacidad de transformación de la realidad vital en sentido de la acción es la experiencia permanente, tan irritante como insoslayable, de realidad, hacia la cual ni técnica, ni moral ni políticamente, sino sólo religiosamente, se puede uno comportar con racionalidad".²⁵

La religión nos pone ante lo indisponible no para manipularlo, sino para transformar su relación con nosotros: nos permite aceptar con sentido mayores cuotas de indisponibilidad.

Ha acontecido un desplazamiento del ámbito de las experiencias de contingencia. Hasta nuestros días han predominando las contingencias referidas a la esfera de lo privado: problemas de identidad, existenciales, de culpa, muerte, etc. Cada vez más, vemos que estos problemas están insertos en marcos sociales más amplios, han sido subsumidos por dimensiones sociales que los determinan. De aquí que los planteamientos puramente personales no valen. Tampoco las soluciones religiosas personales e intimistas —como el del re-encantamiento esotérico, tipo *New Age*, del momento socio-cultural presente, o las nostalgias premodernas de los fundamentalismos— son reales. Son huidas de la realidad o pactos conformistas con ella, que no conducen a un cambio social y verdadero de la situación, sino a una legitimación del *statu quo*.

¿Se deduce de aquí, como quiere N. Luhmann, que la razón de ser de la religión es la reducción de complejidad? ¿Será la religión el subsistema

27

²⁴ H. Lubbe, "Experiencia de contingencia y sentido de la vida", en J. Gómez Caffarena, J. M. Mardones (ed.), *Teorías Sociológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión*, 1994, Barcelona, Anthropos, (prox. aparición).

²⁵ *Ibidem*, p. 8.

JOSÉ MARÍA MARDONES

encargado de hacer disponible lo indisponible y proporcionar desde esta forma sistémica, sentido a la vida social, es decir al sistema social? ¿Será esta la forma de estar a la altura de los tiempos y de funcionar conforme a la racionalidad que solicita el desarrollo sistémico de la modernidad?

La transformación de una complejidad y contingencia indeterminada en una determinada o determinable,²⁶ hará un mundo donde se conjure el fantasma de la inseguridad y la incertidumbre de lo indeterminado y complejo, pero no parece ser capaz de sacarnos del ámbito funcionalista predominante en este sistema social, ni de rescatar al sujeto de su entramado. Y un subsistema religioso especializado en la reducción de complejidad, pero sin importarle los sujetos, se ha actualizado muchísimo pero ha perdido resonancia personal. Es un tipo de religión que no acertamos todavía a comprender.

Entre el reconocimiento de la "indisponible contingencia existencial" de H. Lubbe, y la determinación religiosa de lo indeterminado de N. Luhmann, me parece entrever otra postura más adecuada para este momento social y religioso: la de la radicalización de la experiencia religiosa sumergiéndose en la secularidad. Tratar de hacer justicia críticamente a la razón moderna, pero sin plegarse a la funcionalidad predominante; ahondar la experiencia religiosa que descentra de sí y vincula estrechamente a Dios y al hombre (especialmente necesitado) —al menos en la tradición judeo-cristiana— buscando, con otros, creyentes y no creyentes, las mediaciones culturales, políticas y sociales más aptas para responder a la sociedad del riesgo. De esta manera, la religión (cristiana) colaborará en la formación de una ética civil, expresión de la sensibilidad moral de la sociedad occidental y aportación al patrimonio ético de la historia humana.

A modo de conclusión

Hemos mostrado brevemente algunas de las razones que la actual discusión socio-política presenta para justificar la aportación de la religión (cristiana) a la ética civil. La religión se muestra como uno de los lugares más vivos donde se concitan posibilidades para la deliberación y la

²⁶ N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, 1977, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 37, 45s.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

conformación de un espacio público de donde emerjan propuestas de estilo de vida marcadas por la sensibilidad moral de una solidaridad universal.

En la actual situación de sociedad de riesgo urge una remoralización de la sociedad en el sentido de una responsabilidad o, mejor, corresponsabilidad moral generalizada como único modo para hacer frente a los graves desafíos de nuestra sociedad moderna. Las aportaciones de las éticas racionales, argumentativas universalistas, necesitan, de hecho, de los contextos de socialización y de asociación donde las motivaciones en pro de la igualdad, justicia, libertad y solidaridad obtengan aliento y apoyo. Este les puede venir, entre otras, de las tradiciones religiosas. La condición es que tales tradiciones se vivan con hondura y se interpreten críticamente en un clima de respeto de la autonomía moral y del pluralismo de la sociedad moderna. Pensamos, además, que la máxima aportación vendrá de aquellas comunidades religiosas donde la confrontación con la situación de riesgo y vulnerabilidad moderna (injusticia, desigualdad, pobreza,...) venga mediada por la búsqueda de soluciones estructurales, político-sociales, no sólo de acciones de compasión solidaria de mero asistencialismo.