

ECONOMÍA DE LA RELIGIÓN, IDENTIDAD Y VIDA BUENA: UN ESTUDIO MICROECONOMÉTRICO APLICADO A LAS DECISIONES AL INTERIOR DE LOS HOGARES COLOMBIANOS

YIRLEAN RAMOS FERIA¹

FELIPE DEL RIO CARRASQUILLA²

JORGE LUIS QUINTANA MONTES³

Tal cual se anuncia en el título consagrado al presente artículo, la intención que dirige la realización del mismo es hacer patente el modo en que la religión y los niveles de religiosidad pueden determinar las decisiones microeconómicas que son tomadas al interior de los hogares colombianos. Para lograr el mencionado objetivo, el análisis será desarrollado en cuatro momentos puntuales. En primera instancia, se expondrán de modo sucinto algunos rasgos característicos de los análisis desarrollados por Max Weber en torno al problema de la religión. De esta manera, se traerá a la luz el hecho de que la reflexión desarrollada en torno a la relación protestantismo-capitalismo, permite extender la relación religión-economía, más allá de los límites expuestos por Weber, con el fin de mirar en detalle el modo en que, ya no el protestantismo, sino la religión y los niveles de religiosidad afectan las decisiones microeconómicas de los sujetos (I). En segunda instancia, se establecerán los efectos o impactos de la religión y el nivel de religiosidad de la población objetivo en las decisiones microeconómicas de sus hogares por medio de técnicas estadísticas y microeconómicas. Así, se aplicarán modelos *probit* y de mínimos cuadrados ordinarios (II). En tercer lugar, se fijará la atención en las consideraciones realizadas por Taylor y Ferrara respecto de la noción de identidad, con el fin de mostrar el modo en que la identidad humana, tanto en una faceta colectiva como personal (por decirlo con Appiah y Habermas), puede encontrarse determinada de modo originario por la religión. En este sentido, se recorrerá un camino que partirá de la presentación de las tres formas de malestar de la modernidad (Taylor) y que concluirá en una lectura de la religión como marco referencial de la vida humana. De esta manera, la intención final del tercer momento del artículo, será exponer la forma en que la religión, al influir de modo directo en la formación de la identidad humana, termina por determinar el comportamiento y las decisiones – en este caso microeconómicas – de los sujetos (III). Finalmente, en cuarto lugar se realizará un ejercicio interpretativo en el que se intentará poner en relación algunos pasajes bíblicos con las variables que resultaron estadísticamente significativas en el análisis económico, esto con el objetivo de poner en evidencia cómo ciertas sentencias bíblicas pueden determinar las decisiones y acciones humanas (IV).

¹ Candidata a Economista. Universidad de Cartagena. Consultor-investigador independiente

² Economista. Universidad de Cartagena. Consultor-investigador independiente

³ Grupo de Estudios Hexis

I. MAX WEBER Y EL FENÓMENO RELIGIOSO

El punto de partida que tomará el presente artículo referido a la relación existente entre la religión y las decisiones microeconómicas de los colombianos, serán las consideraciones desarrolladas por Max Weber respecto del fenómeno religioso en las sociedades protestantes a partir del siglo XVII. En este sentido, es menester señalar que la premisa que dirigirá la presente investigación será la consecuencia que se desprende de las reflexiones weberianas, que ponen en evidencia el modo en que la religión protestante condiciona la conducta económica de los sujetos que se adscribieron a dicho credo en el seno de la sociedad puritana del XVII. De este modo, y de acuerdo a lo sostenido por Bastian (2011), Weber considera que las explicaciones mágicas y mitológicas desarrolladas por algunos grupos históricos humanos se tornaron en obstáculos para la aparición y el desarrollo de una mentalidad y una conducta económica racional. Así las cosas, dice Bastian, el siguiente paso en el análisis weberiano lo conduce a interrogarse por el establecimiento de un conjunto de prácticas religiosas que dieran pie a la formación de conductas económicas racionales. De esta manera, la consecuencia inmediata que se desprendió fue la puesta en relación del capitalismo con la ética protestante “Considera que en el pasado, las creencias mágicas fueron grandes obstáculos para la difusión de comportamientos económicos racionales. En consecuencia, se pregunta de qué manera ciertas creencias religiosas determinan la aparición de una determinada mentalidad económica, es decir, lo que denomina el *ethos* de una forma de economía. Para hacerlo, Weber pretende articular el espíritu de la vida económica del capitalismo moderno a la ética del protestantismo ascético” (Bastian, 2011, p. 73).

Atendiendo a lo anterior, y con la intención de mostrar el modo en que la ética protestante resulta determinante en el comportamiento económico capitalista, Weber realiza un doble ejercicio. En primera instancia, concentra su análisis en una observación empírica del nivel de vida tanto de la población católica como de la protestante (Bastian, 2011). Dicho proceso de observación le revela a Weber que los miembros del credo protestante gozan, por un lado, de trabajos vinculados de modo estricto con la actividad económica de la sociedad y, por otro lado, de una formación académica superior dirigida al ámbito de las ciencias exactas. En segunda instancia, Weber relaciona el concepto de trabajo característico de la sociedad del siglo XIX con la revolución conceptual generada en el siglo XVI por el movimiento religioso de la Reforma. Así, sostendrá que la transformación luterana de la noción de “oficio”, “ocupación” o “carrera” (*Beruf*), sumada a la interpretación calvinista de la predestinación, condujeron a una interpretación de la ocupación en términos de salvación

Sólo le resta a Weber demostrar que la concepción del trabajo, según Franklin, representativa de la sociedad de su época, encuentra su fundamento en la doctrina forjada por los reformadores protestantes del siglo XVI. La revolución semántica desarrollada por Lutero gira en torno del concepto de *Beruf*,

entendido desde entonces como vocación -profesión, como oficio y llamado divino a la vez. Ésta categoría Luterana se completa por la "predestinación" de origen calvinista, según la cual el hombre obtiene su salvación por el cumplimiento de un deber enraizado en el imperativo categórico del llamado divino para ejercer un oficio. Para Weber, ésta doble fuente doctrinal, provoca de manera indirecta y sin que haya sido la intención de sus autores efectos sociales decisivos, observables particularmente en las sociedades puritanas del siglo XVII. Las sectas ascéticas fueron portadoras de una nueva visión del hombre y de la sociedad. El individuo se encuentra así motivado a controlar de forma metódica su propio estado de gracia. El ascetismo intramundano, característico de estas comunidades religiosas fue el portador de un poderoso espíritu de empresa capitalista, del uso racional de la riqueza y del dinero que no se dedica más al lujo y las fiestas suntuarias, sino que se reinvierte con el propósito de rendir "solamente gloria a Dios" (Bastian, 2011, p. 72-73).

Teniendo en cuenta aquí lo señalado acerca de los análisis de la religión desarrollados por Weber, es necesario seguir a Boudon (2011) y anotar que la reflexión weberiana se inscribe dentro de los límites de las dos grandes perspectivas del fenómeno religioso que se presentan al interior de las ciencias humanas. Así pues, se erige, por un lado, la posición discontinuista. Desde esta perspectiva, la religión se caracteriza por generar un tipo de pensamiento en el hombre distinto originariamente al pensamiento científico. De este modo, por un lado se desarrollaría la mentalidad científica y racional del hombre moderno, mientras que – por otro lado – se constituirá la visión primitiva, mítica y mágica resultante del pensamiento religioso “Unas que pueden denominarse discontinuistas hacen de las creencias religiosas un continente aparte del pensamiento humano. Estas teorías proponen explicarlas postulando que el creyente está sometido a leyes del pensamiento distintas a las que rigen el pensamiento científico (...) La "mentalidad primitiva" y el "pensamiento salvaje" son, sin duda, conceptos distintos, pero que tienen en común postular la existencia de formas de pensamiento colectivo apartándose de las reglas del pensamiento ordinario del hombre moderno” (Boudon, 2011, p. 8). Por otra parte, se encuentra la lectura continuista del fenómeno religioso. Desde esta posición no existe un abismo entre la religión y otros modos del pensamiento humano. Antes bien, “La adhesión a todo tipo de creencias, bien sean religiosas, jurídicas o científicas, se explica por el hecho de que el sujeto tiene razones poderosas para creer y que esas creencias tienen sentido para él. Se trata entonces de que el sociólogo reconstruya (*nachbilden*) esas razones, lo que supone que el observador y lo observado obedecen a las mismas reglas del pensamiento” (Boudon, 2011, p. 9). En este sentido, al articular Weber la religión como un modo de la racionalidad humana sus análisis se inscribe necesariamente, tal cual dice Boudon, con la lectura continuista del fenómeno religioso.

Así las cosas, tomaremos aquí como premisa el análisis weberiano del fenómeno religioso en su relación con el capitalismo, no con el fin de probar o refutar su reflexión. El presente

artículo tomará de Weber el hecho de que pone en evidencia la relación que se puede establecer entre la adscripción a un credo religioso específico y las decisiones y condiciones microeconómicas mismas de los miembros de dicho credo. Empero, no se justificará o no los resultados arrojados por las consideraciones weberianas. Antes bien, nos fijaremos en su mismo punto de partida, a saber: que un credo religioso puede determinar, gracias a la visión de mundo que transmite, el comportamiento económico de los individuos.

II. ANÁLISIS ECONÓMICO DE LA RELIGIÓN EN COLOMBIA

II.I Metodología

Esta sección del estudio se desarrolló con base en un diseño analítico y explicativo, en el que se intentó dar luces respecto a la relación entre las creencias religiosas que poseen los individuos y las decisiones microeconómicas que se toman al interior de los hogares en Colombia, entendiendo como decisiones microeconómicas las elecciones racionales de un individuo con respecto al uso de sus recursos de capital y humano, en busca de maximizar su beneficio, y que afecten directamente al hogar del que hace parte.

El análisis se basó en el marco teórico y empírico de la economía de la religión y, de forma más amplia, se encajó en los conceptos de identidad y bien. El marco temporal correspondió a los años 1998 y 2005, en los cuales la *World Values Survey Association* llevó a cabo recolección de información para Colombia. Esta es una entidad que investiga aspectos relacionados con el cambio sociocultural y político, y que lidera la red de científicos sociales que la conforman alrededor del mundo.

Los datos cuantitativos se procesaron, caracterizaron y analizaron empleando técnicas de estadística descriptiva (medidas de tendencia central y de dispersión). Para explicar la incidencia entre las variables se hizo uso de modelación econométrica. La información se depuró y analizó empleando los programas estadísticos SPSS y STATA.

II.II Caracterización de la religiosidad en Colombia

El modelo planteado por Azzi y Ehrenberg (1975) contiene tres razones por las cuales los individuos racionales realizan prácticas religiosas: en primer lugar, aparece el motivo profesional, el cual hace referencia al establecimiento de relaciones laborales dentro de sectas religiosas determinadas. En segunda instancia se encuentra el motivo social. Dicho motivo se pone en relación con la posibilidad de obtener una utilidad por la interacción con los miembros de la iglesia. Finalmente, aparece el motivo relacionado con la salvación, el cual se ve reflejado en la promesa de las instituciones de una vida después de la muerte, en la que se recompensará al individuo por el cumplimiento de los dogmas establecidos en la religión.

Con la Tabla 1 es posible caracterizar, mediante evidencia empírica, el último de los motivos anteriores para el caso particular de Colombia. Se observa que, a pesar del relativamente bajo reconocimiento del infierno (40,4%) y del demonio (40,7%), los colombianos creen en la vida después de la muerte (69,7%) y en la recompensa por sus acciones, reflejada en la creencia en el cielo (81,7%). La tabla muestra, de igual manera, que un alto porcentaje de colombianos tiene fe en Dios (99,1%), mientras que una estrecha minoría afirmó no creer en su existencia (0,9%).

TABLA 1. Creencia en Dios y sus compensadores religiosos en Colombia

Afirmación	Sí		No		Total
	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad
Cree en Dios	2.965	99,1	27	0,9	2.992
Cree en el alma	2.577	87,1	381	12,9	2.958
Cree en los pecados	2.548	85,4	434	14,6	2.982
Cree en el cielo	2.408	81,7	540	18,3	2.948
Cree en la vida después de la muerte	2.005	69,7	871	30,3	2.876
Cree en los demonios	1.202	40,7	1.754	59,3	2.956
Cree en el infierno	1.185	40,4	1.751	59,6	2.936

Fuente: World Values Survey y cálculo de los autores

La Tabla 2 permite afirmar que Colombia sigue siendo un país tradicionalmente católico, pues el 74,1% de la población practica esta religión. En consecuencia, las religiones alternativas tienen una baja participación. La segunda religión con mayor proporción de adeptos es la evangélica (7,5%), seguido por la protestantes (2,8%) y los testigos de Jehová (1,1%). Así bien, sobre el hecho de que un individuo se adscriba a una u otra comunidad religiosa (o bien ninguna), Weber lo atribuye en gran medida, a la educación y a los procesos de socialización que éste experimente⁴.

TABLA 2. Religiones en Colombia

Religión	Cantidad	%
Católica Romana	2.243	74,1
Evangélica	226	7,5
Protestante	85	2,8
Testigos de Jehová	33	1,1
Adventistas del Séptimo Día	23	0,8
Musulmana	1	0,0
Otra	15	0,5
No sabe o no responde	399	13,2
Total	3.025	100,0

Fuente: World Values Survey y cálculo de los autores

⁴BOUDON, Raymond. La racionalidad de lo religioso según Weber. En: Revista colombiana de sociología, 22. 2004. p. 11

Por su parte, Minkler y Gosgel (2004) plantean que la religión ayuda a los individuos a crear una identidad y una formación íntegra como persona, contextualizando sus mentes bajo la moralidad de la conducta religiosa. En este sentido, es posible afirmar que gran parte de sus comportamientos, entre ellos sus hábitos de consumos e inclusive sus necesidades, se condicionan a dicha moralidad. Del mismo modo, afirman que no todos cumplen a cabalidad con los dogmas de sus respectivas iglesias, por esto nace la necesidad de medir el nivel de religiosidad de la población, entendiendo la religiosidad como la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas.⁵

En línea con lo anterior, se puede observar en la Tabla 3 que el 84,6% de la población colombiana se reconoce como religiosa, especialmente los testigos de Jehová (90,9%) y los católicos (86,4%). En contraste, los protestantes y los evangélicos presentan una participación relativamente alta de individuos no religiosos (28,9% y 27,6%, respectivamente). Para el caso de los ateos, la evidencia muestra que a nivel nacional solo el 0,1% de la población se reconoce como tal.

Tabla 3. Nivel de religiosidad según la religión profesada en Colombia

Religión	Religioso		No religioso		Ateo		Total
	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad
Musulmana	1	100,0	0	0,0	0	0,0	1
Testigos de Jehová	30	90,9	3	9,1	0	0,0	33
Católica Romana	1.938	86,4	303	13,5	2	0,1	2.243
Adventistas del Séptimo Día	19	82,6	4	17,4	0	0,0	23
Evangélica	162	72,0	62	27,6	1	0,4	225
Protestante	59	71,1	24	28,9	0	0,0	83
Otra	9	60,0	6	40,0	0	0,0	15
<i>Total</i>	<i>2.218</i>	<i>84,6</i>	<i>402</i>	<i>15,3</i>	<i>3</i>	<i>0,1</i>	<i>2.623</i>

Fuente: World Values Survey y cálculo de los autores

II.III Condiciones económicas de los colombianos religiosos

La literatura académica es relativamente escasa en el ámbito de la economía de la religión, no obstante, se encuentran diversas evidencias empíricas de la relación causal entre religión y economía. Al respecto Minkler y Gosgel (2004) explican que los consumidores religiosos actúan bajo el conocimiento imperfecto y fallas en la comunicación al momento de buscar satisfacer sus necesidades, puesto que su comportamiento se encuentra enmarcado bajo los dogmas y designios de su iglesia, dado que estas crean un cierto compromiso dentro de su conducta religiosa. Por otro lado, Kalmanovitz (2001) atribuye a la iglesia el desincentivo de los colombianos a esforzarse en el trabajo y no planear su vida de manera racional,

⁵ RAE.ES. Definición de religiosidad. [Consultado el 11 de mayo de 2013]. Disponible en URL: <http://lema.rae.es/drae/?val=religiosidad>.

desperdiciando potencialidades que se ven reflejadas, por ejemplo, en un bajo bienestar social.

La Tabla 4 relaciona el nivel de ingreso per cápita de los colombianos según su denominación religiosa. Se observa que la mayoría de los colombianos (33,4%) recibe entre \$220.000 y \$470.000, seguidos de aquellos que devengan menos de \$220.000 (26,9%). En lo que a la denominación religiosa se refiere, se puede afirmar que prácticamente en todas las distribuciones porcentuales del ingreso se concentran al lado izquierdo, es decir, hay mayor proporción de personas recibiendo menos ingreso; solo en el caso de los protestantes (y en aquellos de otro credo religioso) se aprecia una distribución relativamente centrada del ingreso.

Tabla 4. Religión e ingresos per cápita en Colombia

Religión	Menos de \$220.000 (%)	\$220.000 - \$470.000 (%)	\$470.000 - \$620.000 (%)	\$620.000 - \$980.000 (%)	\$980.000 - \$1.350.000 (%)	Más de \$1.350.000 (%)	Total (%)
Evangélico	31,3	35,1	11,1	13,0	6,7	2,9	100,0
Testigo de Jehová	22,6	41,9	16,1	9,7	6,5	3,2	100,0
Musulmán	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Protestante	16,0	33,3	14,7	17,3	13,3	5,3	100,0
Católico Romano	26,9	33,1	13,2	11,4	8,1	7,3	100,0
Adventista del Séptimo Día	33,3	42,9	19,0	0,0	0,0	4,8	100,0
Otro	8,3	25,0	8,3	25,0	25,0	8,3	100,0
<i>Total</i>	<i>26,9</i>	<i>33,4</i>	<i>13,1</i>	<i>11,7</i>	<i>8,2</i>	<i>6,8</i>	<i>100,0</i>

Fuente: WorldValuesSurvey y cálculo de los autores

Entre tanto, según los datos expuestos en la Tabla 5, se puede afirmar que los trabajadores de tiempo completo y las amas de casa tienen mayores participaciones dentro de la población que proveyó información, estas correspondieron a 38,5% y a 21,1%, respectivamente.

En el caso de los evangélicos, protestantes, católicos, y aquellos de otros credos, la mayoría se categoriza como trabajadores de tiempo completo (33,2%, 40%, 39,5% y 40%, cada uno). A su vez se destacan las altas proporciones de amas de casa entre adventistas, testigos de Jehová y evangélicos (26,1%, 30,3% y 32,3%, respectivamente). Una particularidad que se destacó fue el hecho de que los adventistas fue el púnico grupo dentro del cual se observó un porcentaje alto de auto-empleados (21,7%) en comparación con los demás credos.

Tabla 5. Religión y ocupación en Colombia

Religión	Tiempo completo (%)	Tiempo parcial (%)	Auto-empleado (%)	Retirado (%)	Ama de casa (%)	Estudiante (%)	Des-empleado (%)	Otro (%)	Total (%)
Evangélico	33,2	13,3	7,5	1,8	32,3	1,8	9,7	0,4	100,0
Testigo de Jehová	18,2	27,3	6,1	6,1	30,3	3,0	9,1	0,0	100,0
Musulmán	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	100,0
Protestante	40,0	16,5	7,1	0,0	11,8	11,8	12,9	0,0	100,0
Católico Romano	39,5	14,7	8,3	3,1	20,1	4,8	9,0	0,6	100,0
Adventista del Séptimo Día	17,4	21,7	21,7	4,3	26,1	4,3	4,3	0,0	100,0
Otro	40,0	20,0	0,0	6,7	20,0	6,7	6,7	0,0	100,0
<i>Total</i>	<i>38,5</i>	<i>14,9</i>	<i>8,2</i>	<i>2,9</i>	<i>21,1</i>	<i>4,7</i>	<i>9,1</i>	<i>0,6</i>	<i>100,0</i>

Fuente: World Values Survey y cálculo de los autores

II.IV Elementos explicativos de las decisiones económicas en los hogares colombianos

A continuación se muestran los resultados de la estimación econométrica. Mediante ésta se intentó proporcionar luces sobre la forma en que algunas características de los colombianos, entre ellas las variables religiosas, inciden en un conjunto de decisiones económicas dentro de las familias.

Las variables que se consideraron explicativas de las decisiones hogareñas se organizaron en dos conjuntos. El primero de ellos se refiere a las características de la persona y de la vivienda. Dichas variables utilizadas fueron: estrato, género de la persona, el hecho de haber cursado hasta primaria, y el hecho de haber cursado hasta secundaria. Por otro lado, el segundo conjunto de variables correspondió a las de tipo religioso, dentro de las cuales se consideraron las siguientes: el hecho de ser evangélico, el hecho de ser católico, la confianza en la iglesia del culto, la frecuencia de asistencia al culto, la creencia en Dios y la religiosidad.

Ahora bien, las denominadas “decisiones al interior del hogar” se representaron mediante tres variables (llamadas variables dependientes), que se consideraron a priori susceptibles de ser influidas por la creencia religiosa; esta precisamente fue la hipótesis bajo la cual se escogieron: 1) la convive en pareja, 2) el hecho de que la persona estuviera desempeñando alguna actividad laboral (ocupado), y 3) el número de hijos que se ha decidido tener⁶.

⁶ Puntualmente fueron las ‘variaciones en el número de hijos’, debido a que la variable se ingresó al modelo en términos de logaritmo natural, lo que, en consecuencia, constituiría un modelo tipo lin-log estimado

Desde el punto de vista técnico, para conocer cómo las variables explicativas inciden en las variables dependientes, se consideraron dos modelos *probit* y uno de Mínimos Cuadrados Ordinarios (MCO)⁷. El primer tipo es útil cuando se cuenta con variables de respuestas dicotómica (del tipo “sí” o “no”) como en el caso de la convivencia en pareja (cuyas posibles respuestas son, “convive en pareja” o “no convive en pareja”) y el estado de ocupación (“ocupado” o “no trabajando”). Por su parte, el modelo de MCO es práctico al momento de disponer de una variable dependiente en la cual las posibles respuestas constituyen un *continuum* numérico, particularmente la variable número de hijos admite respuestas que encajan con esta categorización.

Los resultados que se obtuvieron en la estimación de los efectos de las variables independientes sobre las decisiones microeconómicas dentro de los hogares aparecen en la Tabla 6. Se puede afirmar, en primer lugar, que las variables consideradas fueron estadísticamente significativas de manera conjunta, pues p fue menor a 0. Además puede decirse que en el caso de la convivencia en pareja, las variables incluidas la explican en 17,79%, a la ocupación en 16,72% y al número de hijos en 18,27%, valores generalmente aceptables dentro del marco estadístico de los tipos de modelos considerados.

Ahora, en el caso particular de cada modelo se encontró, en primer lugar, para la convivencia en pareja, que el género (en caso de ser hombre) implica que hay una probabilidad de convivir con cónyuge superior en 4,99% respecto a las mujeres. Por otro lado, cuando el individuo ha alcanzado máximo el nivel de estudios de secundaria, la probabilidad de convivir en pareja se reduce en 11,77% respecto a los que tienen algún otro nivel de formación.

Con relación al elemento religioso, se encontró que la asistencia al culto una o más veces a la semana incide en que el colombiano tenga pareja en una probabilidad de 6,4% superior frente a aquellos que no asisten, a su vez, el grupo de las personas que se declaró religioso tiene una probabilidad de tener pareja de 8,62% por encima de aquellos que no son religiosos.

mediante MCO. Una referencia básica al respecto lo constituye el capítulo 7 de GUJARATI, Damodar. *Econometría*. 4 ed. México D.F.: McGraw-Hill, 2004.

⁷ Debido a que en este artículo es de mayor relevancia la aplicación empírica, en vez del trasfondo formal matemático, únicamente se presenta un abordaje intuitivo y enfocado a lo práctico. Sin embargo, el lector interesado en los asuntos técnicos de esta parte de la modelación puede remitirse a los rigurosos trabajos de: MADDALA, Gangadharrao. *Limited-dependent and qualitative variables in econometrics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Gujarati, Damodar. *Econometría*. 4 ed. México D.F.: McGraw-Hill, 2004. CAMERON, Colin y TRIVEDI, Pravin. *Microeconometrics. Methods and applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

La situación de ocupación en los colombianos se explica por el estrato al que pertenecen (a medida que aumenta el estrato, la probabilidad de tener empleo se incrementa en 2,57%), el género (los hombres poseen una probabilidad más alta que las mujeres de estar trabajando, en 30,78%), y la máxima formación tanto primaria (en 40,15% se reduce la probabilidad de estar ocupado respecto a aquellos de otro nivel educativo) como secundaria (en 35,30% se reduce la probabilidad de estar ocupado respecto a aquellos de otro nivel educativo).

La única variable religiosa que pudo demostrarse que incide en el estado de ocupación correspondió a la asistencia semanal al culto. Puede afirmarse que aquellas personas que asisten una vez a la semana o más, tienen una probabilidad menor en 4,06% de estar trabajando.

La última variable de decisión en el hogar fue la cantidad de hijos que se deciden tener. Las variables relevantes fueron el género. Así, en caso de ser hombre el individuo colombiano, tiene 4,29% más hijos que en caso de ser una mujer. Cuando la persona se ha formado hasta la primaria, tiene 51,97% más hijos frente a una persona de un nivel educativo distinto; en caso de ser secundaria la educación máxima, el número de hijos es 7,97% más alto respecto a alguna persona de diferente formación.

Para este caso, la única variable relevante fue la asistencia al culto una vez o más a la semana. Los colombianos que cumplen con esta condición poseen 8,66% más hijos respecto a aquellos que no van al culto.

TABLA 6. Resultados de las estimaciones econométricas sobre la explicación de las decisiones microeconómicas en los hogares colombianos

		Convive en pareja (Contribución (%))	Ocupado (Contribución (%))	Número de hijos (Contribución (%))
Características del individuo y de la vivienda	Estrato	1,79	2,57	- 2,74
	Género (1=masculino; 0=femenino)	4,99	30,78	4,29
	Primaria (1=sí; 0=no)	- 0,88	- 40,15	51,97
	Secundaria (1=sí; 0=no)	- 11,77	- 35,30	7,97
Características religiosas	Evangélicos (1=sí; 0=no)	4,43	1,70	- 6,97
	Católicos (1=sí; 0=no)	4,36	1,13	0,59
	Confianza en la iglesia del culto (1=sí; 0=no)	0,20	0,29	- 2,12
	Asistencia al culto en la semana (1=una o más; 0=nunca)	6,40	- 4,06	8,66
	Creencia en Dios (1=sí; 0=no)	- 17,93	15,58	- 24,34
	Religiosidad (1=sí; 0=no)	8,62	4,28	6,13
Constante		-	-	88,41
Cantidad de observaciones:		2.762	2.762	1.982
Pseudo R cuadrado:		17,79%	16,72%	14,53%
Significancia del modelo (p):		0,000	0,000	0,000

Nota: se sombreadon los valores de los coeficientes de las variables que resultaron relevantes estadísticamente

Fuente: cálculo de los autores

III. IDENTIDAD, VIDA BUENA Y RELIGIÓN

En los dos apartados anteriores fue presentada, en primer lugar, la premisa weberiana que ha dirigido el análisis de la religión en su relación con la condición económica y material de los sujetos. En segundo lugar, el apartado número II tuvo como eje temático central un análisis econométrico que dio cuenta del modo en que las decisiones microeconómicas de los colombianos se encuentran influenciadas por la religión y el nivel de religiosidad que profesa cada sujeto. Tomando como punto de partida el terreno ganado en los apartados I y II, en este tercer párrafo se intentará brindar una justificación filosófica respecto de los resultados obtenidos gracias al análisis económico. De esta forma, la atención se concentrará de modo crucial en los análisis desarrollados por Charles Taylor y Alessandro Ferrara, al par que se nutrirán los mismos con algunas consideraciones de Jürgen Habermas y Kwame Anthony Appiah. Así, utilizando las reflexiones de los autores recién

mencionados, se intentará mostrar el modo en que, a partir de las nociones de identidad, identidad colectiva, marcos referenciales, bien y vida buena, la religión puede determinar de modo directo tanto las acciones y el modo de vida como las condiciones materiales y las decisiones microeconómicas de los sujetos.

La piedra angular que permitirá desarrollar el análisis esbozado en las líneas inmediatamente anteriores, serán las reflexiones desarrolladas por Charles Taylor (1996) en su conocido libro *Las fuentes del yo*. A este respecto, es preciso decir que en *Las fuentes del yo*, Taylor tiene como objetivo principal traer a la luz el sentido de lo que se conoce – dentro de los límites de la reflexión filosófica– como identidad moderna. De este modo, para Taylor, el único modo de desentrañar el rasgo esencial de la edad moderna, es superando las tendencias que anuncian tanto la superación del proyecto moderno como la decadencia en que se encuentra el mundo occidental luego del nacimiento del mismo. Así, sólo con un excursus filosófico acerca del Yo moderno puede traerse a la luz el sentido mismo de la edad moderna.

El punto de partida de la investigación desarrollada por Taylor en *Las fuentes del yo* es la relación que se establece, a su juicio, entre la identidad y la idea de bien. En este sentido, Taylor intenta ampliar los límites de la reflexión práctica reducida, por su parte, al ámbito moral, en incluir en ella (en la reflexión práctica) lo que Habermas define como uso ético de la razón práctica: pasar del deber *hacer* al deber *ser*. En este sentido, la racionalidad práctica –por decirlo en clave habermasiana– no puede verse reducida simplemente a la reflexión que se cuestiona, bien por la posibilidad de universalizar las máximas de acción o bien por las ideas de respeto y dignidad humana. Antes bien, la razón en su uso práctico presupone necesariamente los procesos de valoración referidos a la vida buena. Es decir, a la escogencia de un proyecto de vida que se juzga como aquél que merece ser vivido. En consecuencia, la reflexión en el ámbito práctico no debe excluir, de acuerdo a lo sostenido por Taylor, los juicios referidos a las inquietudes de la existencia misma

La “moral”, naturalmente, puede definirse, y suele definirse puramente en forma de respeto hacia los demás. Se piensa que la categoría de lo moral sólo abarca las obligaciones que tenemos para con los demás. Pero si adoptamos esa definición también tendremos que admitir la existencia de otras cuestiones que sobrepasan lo moral y que, no obstante, son sumamente importantes para nosotros (...) Existen cuestiones acerca de cómo voy a vivir mi vida que rozan el problema de qué clase de vida merece ser vivida, o qué clase de vida satisfará mejor la promesa implícita en mis particulares talentos (...) Todas ellas constituyen problemas de fuerte valoración, porque la gente que plantea esas formulaciones no duda de la posibilidad de que, por satisfacer los deseos y

anhelos más inmediatos, puede tomarse un camino equivocado que conduzca al fracaso del intento de vivir una vida plena (Taylor, 1996, p. 29).

Ahora bien, las mencionadas reflexiones de Taylor conducen al establecimiento de los siguientes interrogantes: ¿En qué sentido se desarrolla la relación entre identidad y bien? ¿Cómo se vinculan los problemas de la identidad con los cuestionamientos éticos? ¿A partir de qué criterios se juzga qué vida es digna de vivirse y cual no? ¿Qué debemos entender aquí por identidad?

Para responder los mencionados cuestionamientos nos detendremos a partir de este instante, en primer lugar, en la caracterización realizada por Taylor acerca de las coordenadas que constituyen el malestar de la época moderna. En segundo lugar, se fijará la atención en los análisis realizados por Ferrara (2002), Habermas (2009) y Appiah (2009) sobre las nociones de identidad e identidad colectiva, al par que se colocarán en la relación con las categorías de *marcos de referencia* y vida buena. Cabe anotar que el desarrollo de los instantes mencionados se intentarán articular de modo puntual con el fenómeno de la religión y los niveles de religiosidad, y con el modo en que éstos influyen en las decisiones microeconómicas de los colombianos.

III.I El malestar de la época moderna

En el capítulo inicial de *Le ética de la autenticidad*, Taylor se encarga de exponer lo que, a su juicio, puede ser tomado como los tres rasgos esenciales que constituyen la modernidad. En relación con esto, anota que bien conocido es el discurso contemporáneo que señala que la época moderna se encuentra atravesada por una sensación de “malestar”, de empobrecimiento de la cultura occidental “Quisiera referirme en lo que sigue a algunas formas de malestar de la modernidad. Entiendo por tales aquellos rasgos de la cultura y nuestra sociedad contemporánea que la gente experimenta como pérdida o declive, aún a medida que se desarrolla nuestra civilización” (Taylor, 1994, p. 37). De esta forma, a pesar del hecho de ser consciente de que la sensación de declive del mundo moderno occidental ha intentado ser datada históricamente, bien en el acaecimiento de la segunda guerra mundial o bien desde el nacimiento mismo de la modernidad en el siglo XVII, Taylor se encarga de rastrear en tres fenómenos particulares aquello que podría definir, en esencia, el malestar que padece el occidente moderno. La primera forma de malestar que es preciso señalar, es lo que Taylor denomina como preeminencia de la racionalidad instrumental en el mundo occidental moderno. Cabe anotar que por racionalidad instrumental debe entenderse aquí la relación medio-fin. Así pues, pensar el mundo moderno en términos de racionalidad instrumental conduce a ver en el mismo la tendencia a obtener el mayor beneficio posible a partir de la menor utilización de los medios que permiten dar alcance a un fin dado “...Podríamos llamarlo primacía de la razón instrumental. Por razón

instrumental entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito” (Taylor, 1996, p. 40). En consecuencia, con el primado de la razón instrumental el mundo como totalidad se torna en simple medio, en materia prima disponible para los intereses del hombre moderno. Esto es, que la racionalidad instrumental vuelve al sujeto en amo y señor de la naturaleza.

Ahora bien, en lo que respecta al malestar que viene aparejado con la razón reducida a la relación medio-fin, éste aparece cuando la racionalidad instrumental empieza a expandir su medio de acción más allá de los límites del ámbito científico y técnico, y da inicio con esto a un proceso de colonización de las distintas esferas de la vida humana. Con esto, todas las cosas quedan reducidas al intento de obtener el mayor beneficio posible utilizando el mínimo de recursos “En cierto modo, este cambio ha sido liberador. Pero también existe un extendido desasosiego ante la razón instrumental de que no sólo ha aumentado su alcance, sino que además amenaza con apoderarse de nuestras vidas. El temor se cifra en que aquellas cosas que deberían determinarse por medio de otros criterios se decidan en términos de eficiencia o de análisis de coste-beneficio, que los fines independientes que deberían ir guiando nuestras vidas se vean eclipsados por la exigencia de obtener el máximo de rendimiento” (Taylor, 1994, p. 40-41).

El segundo malestar de la época moderna hace referencia al plano político del mundo occidental. A este respecto Taylor arguye que el imperio de la razón instrumental en las sociedades industriales y tecnológicas ha conducido a que la libertad y el peso de las decisiones de los individuos en la esfera pública se vea anulada, en tanto en cuanto cuestiones de interés público como las políticas que deben implementarse para evitar los desastres ambientales a causa de la contaminación, se ven reducidos, por un lado, a las opiniones de los expertos y, por otro lado, a los intereses de la industria y la tecnología. En este sentido, Taylor se apoya en Tocqueville para anunciar que la limitación de la participación ciudadana en la esfera pública da lugar al nacimiento de un despotismo blando, en el cual los sujetos concentran su interés en las cuestiones referidas al ámbito privado, olvidando la esfera pública debido a la inexistencia de espacios de participación y poder público

Con ello se abre la puerta al peligro de una nueva forma específicamente moderna de despotismo, a la que Tocqueville llama despotismo “blando”. No será una tiranía de terror y opresión como la de los tiempos pretéritos. Puede que mantenga incluso formas democráticas, con elecciones periódicas. Pero en realidad todo se regirá por un “inmenso poder tutelar”, sobre el que la gente tendrá poco control (...) Cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones laterales que operaban como vehículos de la misma,

el ciudadano se queda solo frente al vasto estado burocrático y se siente, con razón, impotente (Taylor, 1994, p. 44-45).

Finalmente, el tercer modo de malestar del mundo occidental moderno lo encuentra Taylor en el individualismo. Con este concepto piensa la posibilidad que ganan los sujetos, gracias a la modernidad, de elegir qué tipo de vida y de qué modo vivir. Esto es, que la configuración de un proyecto de vida queda determinado por la voluntad misma del sujeto y no por una entidad metafísica exterior a él “...el individualismo designa también lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna. *Vivimos en un mundo en el que las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida (...) a determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control. Y estos derechos están por lo general defendidos por nuestros sistemas legales. Ya no se sacrifica, por principio, a la persona en aras de exigencias de órdenes supuestamente sagrados...* (Taylor, 1994, p.38. La cursiva es nuestra). Ahora bien, lo realmente llamativo de este proceso de individualización del sujeto, en lo que a la construcción de un proyecto de vida se refiere, es que existe un aparato jurídico y legal que se encarga – en último término – de garantizar que dicha autodeterminación no sea violada. De esta manera, con la entrada de la edad moderna el sujeto no se encuentra determinado, *en principio*, por una decisión sagrada trascendente. Es decir, que su esencia, lugar y destino en la tierra no se encuentra establecido de antemano

La libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de los horizontes morales del pasado. La gente solía considerarse como parte de un orden mayor. En algunos casos, se trataba de un orden cósmico, una gran cadena del Ser, en la que los seres humanos ocupaban el lugar que les correspondía junto a los ángeles, los cuerpos celestes y las criaturas que son nuestros congéneres en la tierra (...) La gente se encontraba a menudo confinada en un lugar, un papel y un puesto determinado que eran estrictamente los suyos y de los que era casi impensable apartarse. La libertad moderna sobrevino gracias al descrédito de dichos órdenes (Taylor, 1994, p. 38).

Este fenómeno histórico particular goza, en consecuencia, de un rasgo característico esencial, a saber: los órdenes y jerarquías otrora predeterminados en los cuales un individuo se insertaba al nacer, se ven resquebrajados. Así, durante la baja Edad Media, el noble nacía noble y el burgués, por su parte, no dejaría de ser burgués aunque tuviese gran parte del poder económico de la sociedad. Por su parte, el siervo y el monje estaban confinados a ser siempre, bien siervos o bien monjes. La preocupación por el sentido de la existencia

quedaba cortada de raíz, ya que los órdenes sociales o los designios divinos establecían, antes que el mismo sujeto, qué lugar ocuparía – hasta su muerte – en el universo.

Ahora bien, es preciso detener la mirada en el tercer malestar de la época moderna, puesto que – gracias a la caracterización ofrecida por Taylor – aparece la posibilidad de vislumbrar el modo en que la religión y los niveles de religiosidad presentan un espectro considerablemente amplio de variedad. En este sentido, es menester anotar que, de acuerdo a lo dicho por Taylor, la modernidad rompió con las cadenas que ataban a los sujetos a un ordenamiento particular del mundo. De este modo, el individuo no estaba determinado por una entidad externa a sí mismo. No obstante, y dado el hecho de que el individualismo permite que el sujeto escoja un proyecto particular de vida de acuerdo a lo que desee, éste puede elegir, puede decidirse a encajar su existencia dentro de los límites y dogmas de la cosmovisión ofrecida por la religión. Esto es: que el sujeto no está determinado de antemano para que se piense como una creación divina, pero puede elegir interpretar su existencia dentro de los lineamientos de dicha cosmovisión. Además de lo anterior, debe colocarse de relieve el hecho de que, en primer lugar, además de poder elegir si se adscribe o no a la religión, un individuo está en la libertad de escoger el credo específico al cual se vincula, vg., católico, evangélico, testigo de Jehovah, etc. Y, en segundo lugar, una vez adopta los dogmas y la visión de mundo ofrecida por la religión, un sujeto puede decidir qué tanto “entrega su vida” a los designios divinos. Por tanto, cada cual estará en la libertad de creer y obrar hasta considere necesario de acuerdo a los dogmas religiosos. Con esto se daría cuenta de los distintos niveles de religiosidad de los colombianos y del hecho de que, si bien algunos creen en la vida después de la muerte, otros no creen, por ejemplo, en el cielo o en el infierno.

Para finalizar las presentes consideraciones acerca del tercer modo de malestar de la modernidad y su posible relación con la religión, es necesario llamar la atención sobre el segundo rasgo característico del individualismo, a saber: la existencia de un marco jurídico que auspicie y proteja la autodeterminación de los sujetos. Al respecto, es preciso – en primera instancia – fijar la mirada en las reflexiones desarrolladas por Guillermo Hoyos (2005) en su artículo titulado “Las creencias religiosas en la sociedad postsecular”. De dicho artículo, es justo llamar la atención sobre la doble definición que nos ofrece Hoyos del fenómeno de la secularización. De esta forma, nos muestra un primer sentido de la misma según el cual ésta puede ser entendida como un proceso en el cual las sociedades modernas deben ser configuradas a partir de la productividad y de la aplicación de la ciencia y la tecnología, dejándose de lado con esto a la religión como base edificante de la sociedad “La propuesta de una sociedad postsecular pretende ante todo criticar cierta interpretación dominante de la secularización a favor de formaciones sociales con base en el desarrollo de la productividad gracias a la ciencia y a la técnica, tomando necesariamente distancia de la religión...” (Hoyos, 2005, p. 151). En segunda instancia, señala que la secularización debe ser entendida como la construcción del Estado de derecho democrático – y con esto de su marco jurídico y legal – más allá de los límites de la formación o

vocación religiosa de los miembros del mismo “La secularización hizo posible un Estado de derecho democrático (...) independiente de la conciencia religiosa de sus integrantes” (Hoyos, 2005, p. 130). De este modo, al colocar al individualismo moderno en relación con la religión, es preciso traer a la luz el hecho de que el marco legal que protege la libertad del individuo en lo que al aspecto religioso se refiere, se funda en procesos históricos de secularización, que para el caso de Colombia tiene su eclosión en la constitución del 91. Así las cosas, es pertinente poner de relieve, aunque sea de modo breve, el horizonte legal en el cual se inscribe el fenómeno religioso en Colombia. Es este sentido, es preciso destacar – primero – el artículo 19 de la Constitución Política colombiana del año 1991, puesto que en dicho artículo se reconoce el derecho a la libre elección de culto religioso. De un modo preciso, dicha libertad de culto fue consagrada en la Ley estatutaria de dicha Constitución. En segundo lugar, debe tenerse en cuenta el decreto 354 de 1998, con el cual se avala el vínculo existente entre el Estado colombiano y formaciones religiosas cristianas que no pertenecen al credo católico. Así, gracias a este decreto se aprueba el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997. Finalmente, en tercer lugar debe tenerse en cuenta la Ley número 133, artículo 2 de 1994, en la cual se establece que ningún credo religioso será establecido como el credo oficial de la nación. No obstante, se resalta el hecho de que, a pesar de no existir una religión oficial, el Estado colombiano no es ateo o indiferente a las preocupaciones e intereses religiosos de los ciudadanos. Atendiendo a este hecho, el poder público se encargará de proteger las creencias religiosas de cada colombiano, además de salvaguardar los espacios en que se desarrollen y desplieguen las prácticas religiosas de cada credo, además de vincularlos en el intento de dar alcance al bien común de la nación. Por último, se consagra que el Estado debe mantener relaciones armónicas con los distintos credos existentes en la sociedad colombiana.

III.II Identidad, identidad colectiva y religión como marco de referencia

En el inciso anterior se presentó de modo puntual la forma en que podría justificarse, a la luz de los análisis sobre la modernidad realizados por Taylor, tanta la adscripción a diferentes religiones como el nivel de religiosidad que pueden llegar a tener los individuos pertenecientes a un credo religioso. Por otro lado, a partir de este instante intentaremos profundizar en el análisis referido a la forma en que influye la religión en la acción y en las decisiones de los sujetos. Para esto, se tomará como premisa inicial la afirmación de Minkler y Gosgel, según la cual la religión se encarga de configurar de modo decisivo la identidad de las personas que se adhieren a un credo específico. Sin embargo, la sentencia de Minkler y Gosgel mencionada en el apartado II, parecería tener pies de barro en tanto no se ha mostrado la manera en que se constituye la identidad de un sujeto, para entonces – desde allí – poder afirmar que la religión juega un papel decisivo en la construcción de la individualidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, la pregunta crucial que dirigirá este apartado será: ¿Quién soy? ¿Quién es el sujeto que se despliega históricamente y construye un proyecto de vida

desde la facticidad de la existencia? Pues bien, para responder ante este interrogante se debe detener la mirada, en primer lugar, en las reflexiones desarrolladas por Jürgen Habermas (2009) en su artículo “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. Allí Habermas, en medio de una nutrida discusión con Taylor acerca de la necesidad de crear legislaciones especiales para grupos culturales específicos, anota que la identidad de cada individuo se define a partir de los procesos de socialización que este atraviesa durante su vida. De este modo, la identidad de una persona X no debe ser vista como la esfera más íntima y pura de la misma, la cual no se ve permeada por la “contaminación” resultante de la vida pública. Antes bien, Habermas señala que la identidad de un sujeto es el resultado de la interacción simbólicamente mediada por el lenguaje. Esto es: es el resultado de la intersubjetividad “...la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos *ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y solo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada*” (Habermas, 2009, p. 185. La cursiva es nuestra).

Es menester dirigir en este instante la atención sobre la parte final de la consideración habermasiana, en la cual señala que no sólo la identidad del individuo es el resultado de los procesos intersubjetivos, sino que presupone, además, la presencia de la “identidad colectiva” como pieza clave de la formación de aquella. Con relación a este punto, K. A. Appiah (2009) mantiene una línea de análisis absolutamente próxima a la que sostienen tanto Habermas como Taylor respecto de la identidad humana. Así, afirma que la formación de la identidad de una persona debe responder necesariamente al contexto y a los espacios en que se desenvuelve dialógicamente. De esta manera, sólo es posible hablar de identidad tomando como premisa la existencia de un mundo público en el que el sujeto interactúa a través del diálogo con los demás. No obstante, a juicio de Appiah el problema de la identidad no se agota en este punto. Antes bien, y siguiendo la línea de análisis habermasiano, afirma que las llamadas “identidades colectivas” juegan un papel determinante a la hora de que un sujeto construya su identidad. En este sentido, sostiene que la identidad posee una doble faz, a saber: el lado particular, la identidad que construye una persona gracias a los procesos dialógicos, y el lado grupal, referido a las disposiciones e intereses colectivos “...se ve la identidad individual de cada persona como si tuviera dos dimensiones principales. Hay una dimensión colectiva (...) y una dimensión personal...” (Appiah, 2009, p. 216).

Sin embargo, con la intención de esclarecer de un modo más adecuado lo que sea una identidad colectiva y hasta qué punto ésta puede determinar la identidad y el comportamiento de los sujetos, nos detendremos en este momento en las reflexiones desarrolladas por Alessandro Ferrara (2002) en su libro *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. En el capítulo sexto titulado “La realización

de las identidades colectivas”, Ferrara expone los dos rasgos esenciales que caracterizan a una identidad colectiva. De este modo, señala que no debe verse a las identidades colectivas como una simple suma de identidades individuales. Empero, la identidad colectiva no puede ser asumida como la agrupación de las disposiciones psicológicas de los sujetos que la forman “Las identidades colectivas no pueden ser concebidas como meros conjuntos de identidades individuales. Poseen características específicas, no reducibles a la suma total de los procesos de naturaleza psicológica que tienen lugar en los individuos que las componen” (Ferrara, 2009, p. 233-234). En segunda instancia, una identidad colectiva se funda sobre la base de la “semejanza” de sus miembros. Cuando distintos individuos que pertenecen a una identidad colectiva utilizan el pronombre “nosotros” para referirse a los miembros del grupo, no lo hacen de modo azaroso. La razón de que el “yo” se torne “nosotros” obedece al hecho de que, en tanto que miembros de una comunidad específica, comparten los criterios para valorar como bueno o malo algo dado, las representaciones, intereses, el constructo simbólico, las prácticas, un *ideal de vida buena* y una *visión de mundo* ofrecida por la identidad colectiva

También las identidades colectivas, como las individuales, son fundamentalmente representaciones o constructos simbólicos. Característico de estas representaciones es que, cuando son compartidas en un grupo, estas ponen a más individuos en condiciones de emplear el pronombre <<nosotros>> en sentido fuerte (...) La existencia de una identidad colectiva es justamente lo que me permite pensar a otro como <<un semejante a mí>> (...) Cuando lo que comparto con otro es una identidad (...) entonces considero al otro como alguien que tiene creencias y valores semejantes a los míos. <<Es uno como yo>>, en este caso, *quiere decir que otro ve el mundo desde mi misma perspectiva, piensa de forma similar respecto de lo que hace feliz una vida, digna una persona, justa una acción y deseable un fin...*” (Ferrara, 2009, p. 234).

Una vez hemos esbozado de modo general la forma en que puede ser asumida la noción de “identidad colectiva”, en este instante es justo y razonable esgrimir el siguiente cuestionamiento: ¿Puede la religión dar paso a la formación de una identidad colectiva? Para responder este cuestionamiento, la mirada debe ser fijada en los análisis desarrollados por Hermes Raúl Torres (2004) acerca de la autonomía en la esfera religiosa y política, dentro de los límites de la filosofía kantiana. Torres anota que Kant, tanto en *El conflicto de las facultades* como en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, brinda una definición de lo que es la religión tanto en un sentido estatutario como en un sentido moral puro. Para los intereses del presente artículo, la caracterización kantiana de la religión estatutaria es lo que se tomará como foco de atención. Con respecto a la religión entendida en su sentido estatutario, es menester señalar que tiene como rasgos principales, primero, el que transmite a los miembros que se adscriben a ella un aparataje conceptual, un cuerpo de doctrinas producto de la revelación divina, materializadas en textos sagrados los cuales

transmiten una visión de mundo y unas pautas de comportamiento específicas “Esta forma de concebir y practicar la experiencia religiosa se caracteriza ante todo por un *aparato de doctrinas* que todo creyente está obligado a aceptar de manera acrítica, incluso cuando su razón no alcanza a comprender estas creencias. Este aparato dogmático pretende sustentarse en una revelación externa por parte de la divinidad, *que se materializa en unos textos sagrados* supuestamente escritos bajo la directa inspiración de la divinidad. Por esto mismo, estos textos no admiten discusión o debate; *sólo pueden ser aceptados como base para cualquier cosmovisión y como criterio de conducta*” (Torres, 2004, p. 83. La cursiva es nuestra). Segundo, sustentan la exclusividad de su doctrina sobre la base de los milagros. Tercero, se presenta la existencia de un conjunto de prácticas y ritos en los cuales se hace manifiesta la disposición y entrega del creyente al credo. Cuarto, se establece un sistema de control del comportamiento cotidiano del individuo “Otro elemento peculiar que distingue a las religiones estatutarias es la *proliferación de prácticas rituales rígidamente establecidas bajo graves amenazas, al igual que un estricto control de las prácticas de vida de los creyentes: ayuno, abstinencias...*” (Torres, 2004, p. 83. La cursiva es nuestra). Quinto, se presenta la existencia de un líder que transmite e interpreta los mensajes y designios divinos.

Tal cual el lector atento habrá notado, la religión aparece como un horizonte en el que se inscribe el sujeto y desde el cual brotan las prácticas cotidianas, una cosmovisión y un grupo de criterios a partir de los cuales se juzga como correcto o incorrecto, bueno o malo, justo o injusto, las acciones, decisiones y modo de vida en general de las personas. En este sentido, y siguiendo a Taylor, podríamos aventurarnos a afirmar que la religión es un marco referencial en el cual se desarrollan los sujetos, en tanto que un marco de referencia es aquello que brinda los principios que permiten realizar juicios de valor acerca de las cosas, acciones y circunstancias con las cuales tenemos que habérmolas en la vida cotidiana; es aquello que, en la medida en que brinda una visión de mundo, permite encontrar una orientación, un sentido a la vida que cada sujeto vive. Esto es, un marco de referencia brinda un “imagen”, una idea regulativa de aquella vida que *se debe* vivir. Por esta razón, Taylor afirma con respecto a los marcos de referencia que:

...un marco referencial *es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual (...)* Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales (...). Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, *cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración* o cuando colocamos nuestra dignidad en cierto logro o estatus (...) nos encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando marcos referenciales (...) Aquí conectamos con otro rasgo ineludible de la vida humana. He venido defendiendo que para encontrar un mínimo sentido a

nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos de una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior... (Taylor, 1996, p. 32-64. La cursiva es nuestra).

Ahora bien, teniendo claro que para hablar de identidad se hace necesario no sólo tener en cuenta el carácter personal de la misma, sino las identidades colectivas y los marcos referenciales a partir de los cuales éstas se articulan, puede afirmarse que la religión, asumida como marco referencial, genera la identidad en su doble faceta: personal y grupal, y que, consecuentemente, determina las decisiones y acciones de los individuos. Al respecto, K. A. Appiah (2009) dice, en la misma línea que Taylor, que los fenómenos y luchas por el reconocimiento que han adquirido un mayor despliegue y fuerza durante las últimas décadas, han sido las luchas religiosas, las luchas de género y las de origen étnico (p. 215). A esto agrega que en el seno mismo de las luchas por el reconocimiento se genera el espacio crucial para la formación de la identidad humana. De esta manera, como modo de la lucha por el reconocimiento, la religión determina originariamente – a la par – la acción humana en tanto forja el carácter de la identidad, a través de las prácticas, aparataje conceptual, visión de mundo y criterios de valoración de lo bueno y lo malo

La retórica de la autenticidad no sólo propone que yo tengo una forma de ser que sea del todo mía, sino que al desarrollarla debo luchar contra la familia, la religión organizada, la sociedad, la escuela, el Estado (...) Sin embargo, esto es erróneo, no sólo porque es a través del diálogo que tienen los demás de quien soy que desarrollo una concepción de mi propia identidad (el punto de Taylor) *sino también porque mi identidad se constituye de manera crucial a través de conceptos y prácticas que me proporcionan la religión, la sociedad, la escuela y el Estado* (Appiah, 2009, p. 219).

Ahora bien, es preciso culminar este segundo apartado haciendo patente un interrogante crucial para esta investigación, a saber: ¿De qué modo puede determinar una identidad colectiva el comportamiento y la decisión humana? Pues bien, K. A. Appiah (2009) señala que las identidades colectivas, si bien no cuentan con un referente material idóneo en el cual se hagan patentes aquí y ahora todos los modos de comportamiento, formas de juzgar y estilo ideal de vida buena, brindan un conjunto de normas – que si bien en todos los casos no son evidentes – sirven de coordenadas, de lineamientos para el comportamiento de los individuos. A esto es lo que Appiah denomina “guiones”. En este sentido, una identidad colectiva dada no cuenta con un sujeto histórico eterno que sirva como ejemplo a seguir de vida buena para todas las generaciones. No obstante, todo grupo cuenta con un conjunto de expectativas respecto del modo del modo de vida y del comportamiento que deben llevar sus miembros. Así, aunque no cuenten con un sujeto histórico eterno que muestre a todos *como se debe vivir*, cuentan con una normatividad (guion) explícita o no, en la cual se

exponen los criterios mínimos de acción que vinculan a un sujeto dado con una identidad colectiva

Las identidades colectivas numerosas que piden reconocimiento tienen nociones de cómo se comporta una persona propia de esa clase: no es que haya *una* manera en la que los homosexuales o los negros [o religiosos] debieran comportarse, pero sí hay formas de conducta propias de los homosexuales o de los negros [o de los religiosos]. Estas nociones proporcionan normas o modelos poco precisos, que juegan un papel en la *formación de los planes de vida de aquellos* quienes hacen estas identidades colectivas centrales para sus identidades individuales. En resumen, las identidades colectivas proporcionan lo que podríamos llamar guiones... (Appiah, 2009, p. 227. La cursiva es nuestra).

Atendiendo a lo dicho por Appiah, al ser la religión uno de los modos en que se hace patente la lucha por el reconocimiento, y al funcionar como marco referencial para formar identidades tanto colectivas como individuales, puede determinar originariamente – a través de guiones – la vida, las decisiones y el comportamiento de los individuos.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo del camino que ha sido recorrido en este artículo se ha mostrado, por un lado, un análisis económico que intentó dar cuenta del modo en que la religión podría influir en las decisiones microeconómicas de los colombianos. Así, resultó significativo en términos estadísticos el hecho de que la asistencia al culto parece influir de modo directo en las decisiones microeconómicas de los colombianos en lo que a la ocupación, la convivencia en pareja y el número de hijos se refiere. Por otra parte, se intentó exponer el modo en que la religión puede asumirse como un elemento determinante que ayuda en los procesos de construcción de la identidad humana, tanto en su sentido personal como colectivo. Dadas estas circunstancias, puede señalarse que el resultado obtenido en el análisis económico, según el cual la religión puede determinar el comportamiento humano, encontraría una posible justificación en el hecho de que las doctrinas religiosas brindan a los individuos criterios de juicio a partir de los cuales cada cual puede, bien juzgar como bueno o malo un hecho determinado, bien construir un proyecto de vida que atienda al ideal de vida buena transmitido por los dogmas de la fe profesada.

Tomando esto como piedra de toque, finalizaremos la presente investigación recurriendo a un breve ejercicio interpretativo en el que intentaremos poner en relación los resultados obtenidos con la aplicación del modelo econométrico y algunos pasajes de la Biblia en su

versión católica. Es justo y necesario anotar que realizaremos el ejercicio tomando como ejemplo la versión católica del texto sagrado debido a una razón puntual, a saber: que, de acuerdo a la fuente utilizada, la población católica resulta ser la más numerosa en Colombia. En este sentido, detendremos nuestra atención – en primera instancia – en el número de hijos que se presenta al interior de los hogares colombianos. De esta manera, las personas que asisten a culto aumentan la posibilidad en un 8,66% de tener una mayor cantidad de hijos que quienes no asisten con regularidad. Este dato estadístico podemos vincularlo con dos pasajes bíblicos específicos. En primer lugar, Gén. 1: 27-28:

Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: *Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla...* (Reina Valera, 1960. La cursiva es nuestra).

En el mencionado pasaje bíblico se señala que el hombre, una vez hecho a imagen y semejanza de Dios, es invitado por el Señor a multiplicarse, a poblar la tierra aumentando el número de individuos pertenecientes a la especie humana.

En segundo lugar, debe fijarse la atención en Gén. 38: 8-10. En dicho pasaje se narra la historia de Onán, hijo de Judá. Onán, luego del fallecimiento del primogénito de Judá, Er, recibe por mandato de la ley tomar a la esposa del fallecido Er y dar descendencia a su hermano. Así, Onán debía encargarse de tener hijos con la viuda de Er, pero a sabiendas del hecho de que sus hijos no harían parte de su descendencia sino de la de su hermano. En vistas de dicha situación, Onán decidió tener relaciones con la viuda, pero verter su semen fuera del cuerpo de ella, con el fin de no dar descendencia a su hermano. Por esta razón, se dice en Gén. 38: 10 que Dios le quita la vida a Onán. Por tanto, puede realizarse una doble lectura del castigo sufrido por Onán, ya que, por una parte, viola la ley que lo obliga a dar descendencia a su hermano y, por la otra, derrama el semen, con lo cual se viola también el ordenamiento divino de poblar la tierra

Er, el primogénito de Judá, fue malo ante los ojos de Jehová, y le quitó Jehová la vida. Entonces Judá dijo a Onán: *Llégate a la mujer de tu hermano, y despóstate con ella, y levanta descendencia a tu hermano. Y sabiendo Onán que la descendencia no había de ser suya, sucedía que cuando se llegaba a la mujer de su hermano, vertía en tierra, por no dar descendencia a su hermano. Y desagradó en ojos de Jehová lo que hacía, y a él también le quitó la vida* (Reina Valera, 1960. La cursiva es nuestra).

Tomando los dos pasajes como punto de partida, es posible concluir entonces que se presenta un aumento en la posibilidad de tener un mayor número de hijos con la asistencia al culto (8,66%), puesto que la visión de mundo transmitida por los dogmas de la fe (católica en este caso) invita a los colombianos a cumplir el ordenamiento divino de poblar la tierra y a evitar el castigo por derramar el semen.

En segunda instancia, el análisis econométrico realizado mostró como resultado que la asistencia regular al culto, entendida como tiempo dedicado al mismo, influye negativamente (-4,06 %) en el grado de “ocupación” de los individuos. Para intentar rastrear la razón que justifique un detrimento del tiempo dedicado al trabajo (ocupación) en relación con el tiempo dedicado a la asistencia a la Iglesia, podemos detener nuestra mirada en el libro de Hec. 2: 43-47. El recién mencionado pasaje bíblico llamado “La vida de los primeros cristianos”, narra el modo en que se desarrollaban las actividades de los cristianos “originarios” miembros de la futura Iglesia alrededor de la vida en el Templo. De dicho pasaje, llama la atención el hecho de que pone en evidencia el modo en que la asistencia al Templo debía ser realizada a diario, en tanto que con ese hecho se garantizaba hacer feliz a Dios

Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas; y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno. *Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios, y teniendo favor con todo el pueblo...* (Reina Valera, 1960. La cursiva es nuestra).

En este sentido, en el pasaje citado del libro de Hechos de los Apóstoles puede observarse el modo en que la Iglesia, desde su organización primitiva y originaria, buscaba que los miembros adscritos al credo dedicasen parte de su tiempo, *cada día*, a alabar al Señor. Por tanto, y atendiendo a la exigencia originaria y latente en el credo católico, es comprensible de suyo entonces el que los colombianos que pertenecen a dicho credo asistan con mediana regularidad al culto, con lo cual concentran gran parte de su tiempo disponible no al trabajo sino a la alabanza divina. De este modo, y en tanto se pide y se transmite con la cosmovisión católica la necesidad de asistir constantemente al Templo, el nivel de ocupación de los colombianos que asisten con regularidad a la Iglesia se ve influenciado negativamente.

Finalmente, la última variable que resultó significativa en términos estadísticos – en relación con la asistencia regular al culto – fue la vida en pareja. Con respecto a este punto, se obtuvo como resultado que la asistencia regular al culto influye positivamente (6,40%)

en la posibilidad de que los colombianos vivan o no en pareja. En lo que respecta a lo señalado por la fe católica, se debe tener en cuenta – además de la imagen tradicional del hombre complementado originariamente por la mujer, resultante de la narración divina del Génesis – la sentencia consignada en 1 Cor. 7: 1-3. En este pasaje se señala de modo expreso que los hombres deben huir del pecado de la fornicación, razón por la cual es necesario que cada hombre y mujer tenga una pareja estable y se encargue de satisfacer las necesidades de dicha pareja del mejor modo posible. Consecuentemente, el dogma de fe (expuesto aquí en su versión católica) impulsa de modo explícito al individuo para que construya un proyecto de vida conviviendo de modo estable con una pareja del sexo opuesto

En cuanto a las cosas de que me escribisteis, bueno le sería al hombre no tocar mujer; pero a causa de las fornicaciones, *cada uno tenga su propia mujer, y cada una tenga su propio marido*. El marido cumpla con la mujer el deber conyugal, y asimismo la mujer con el marido. La mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido; ni tampoco tiene el marido potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer (Reina Valera, 1960. La cursiva es nuestra).

Así pues, es menester concluir este artículo señalando que es posible afirmar que la religión puede determinar de modo originario la visión de mundo, la identidad, el ideal de vida buena y las decisiones de los sujetos. Para el caso concreto de la presente investigación, se intentó mostrar – a través de un análisis econométrico y filosófico – el modo en que ésta (la religión) determina originariamente las decisiones microeconómicas de los colombianos. En consecuencia, es posible articular los resultados estadísticamente relevantes al discurso filosófico referido a la identidad humana y anotar que los colombianos que asisten con regularidad al culto, presentan una tendencia positiva a vivir en pareja y a tener un mayor número de hijos, al par que presentan una tendencia negativa en lo que se refiere al tiempo dedicado al trabajo, debido al hecho de que la religión transmite un ideal de vida buena según el cual las personas deben adorar y asistir constantemente al Templo, además de que deben establecer una vida en pareja y seguir el designio divino de poblar la tierra. De este modo, juzgan y construyen su vida atendiendo a la cosmovisión heredada de los dogmas de fe.

BIBLIOGRAFÍA

APPIAH, K. A. (2009) Identidad, autenticidad y supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social. En: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

AZZI, C. y EHRENBERG, R. (1975) Household Allocation of Time and Church Attendance. En: *Journal of Political Economy*. Febrero, 1975, vol. 83, no. 1, p 27-56.

BOUDON, R. (2004) La racionalidad de lo religioso según Weber. En: *Revista colombiana de sociología*, 22.

CAMERON, C. y TRIVEDI, P. (2005) *Microeconometrics. Methods and applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FERRARA, A. (2002) *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. Madrid: Machado Libros.

GUJARATI, D (2004) *Econometría*. 4 ed. México D.F.: McGraw-Hill.

HABERMAS, J. (2009) *La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho*. En: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

HOYOS, G. (2005) Las creencias religiosas en la sociedad postsecular. En: HERRERA, M. y DE GREIFF, P. *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*. México: Desarrollo Gráfico Editorial S.A..

KALMANOVITZ, S (2001) Las instituciones colombianas en el siglo XX. En: *Borradores de Economía*, No.131.

MADDALA, G (1993) *Limited-dependent and qualitative variables in econometrics*. Cambridge: Cambridge University Press.

MINKLER, L. y GOSGEL, M (2004). *Identidad religiosa y Consumo. Series de Trabajo de Economía de la Universidad de Connecticut*. Febrero, 2004, no. 2004-3. Obtenido de: http://www.inpsicon.com/elconsumidor/archivos/identidad_religio sa_consumo.pdf

RAE.ES. Definición de religiosidad. Obtenido de: <http://lema.rae.es/drae/?val=religiosidad>.

TAYLOR, C. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, C. (1996) *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.

TORRES, H. (2004) Autonomía en la esfera política y religiosa en Kant. En: *Praxis filosófica*, No 19, p. 81-90-