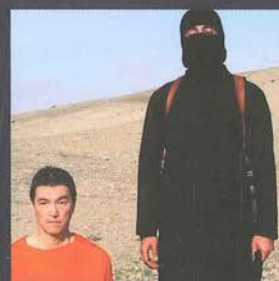
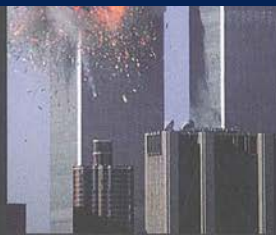




TOLEFRANCIA

Capítulo 12



Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Religión y laicidad¹

¹ Una primera aproximación al tema fue publicada como anexo en MATE, Reyes. *Heidegger y el Judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 115-137. Lo que ahora pretendo, en este nuevo intento, es atar algunos de los muchos cabos sueltos de una figura como la de Natán, que acompaña a Occidente a lo largo del segundo milenio.

La historia del concepto de tolerancia—como el de laicidad—está íntimamente ligada al de religión. De ello dan fe los tres tratados modernos clásicos sobre este asunto: el *Ensayo sobre la tolerancia* de Locke (1677), cuyo tema es la fundamentación de la libertad religiosa; el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire (1763), un alegato en favor de la tolerancia, escrito en defensa del hugonote Jean Carles, ejecutado bajo la falsa acusación de haberse opuesto a la conversión al catolicismo de su hijo que apareció muerto. Menos frecuentado por el lector hispanohablante es la obra de Lessing², *Natán el sabio* (1778), por más que su influencia histórica haya sido comparable, si no mayor, a la de los otros dos filósofos. De esta obra vamos a ocuparnos ahora. Tiene por escenario a la Jerusalén en tiempos de Las Cruzadas y sus protagonistas son Saladino, el sultán musulmán; Natán, el sabio judío; y El Templario, un guerrero cristiano. Las tres «fes» están enfrentadas y dos de ellas en guerra declarada. Saladino, el político, quisiera acabar con ella pero se da cuenta de que la paz poco tiene que ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los hombres está servida.

Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva? Saladino debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los que demostrar la verdad de su pretensión, entonces podría acabarse el conflicto.

De ahí la pregunta de Saladino a Natán. Tú eres sabio, le viene a decir y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el cristiano, que es un guerrero, y el musulmán, que es un político, porque eres judío, porque tu religión es la verdadera. Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: «hazme oír las razones en las que yo no he podido hurgar por falta de tiempo»³, puesto que si esas tales te convencen a ti también podrían convencernos a nosotros. Natán responde

² LESSING, G. E. «Nathan der Weisse». En *Lessings Werke*, edición de Kurt Wölfel, Frankfurt: Insel Verlag, 1967, t. 1, pp. 467-594. Hay traducción española: LESSING, G. E. *Natán el sabio*. Madrid: Espasa Calpe, 1985. Edición de Agustín Andreu, y por ella citaremos. En el presente volumen el lector encontrará una nueva versión, adaptada a las exigencias dramáticas de nuestro tiempo, de Juan Mayorga.

³ Nota a los matices de la pregunta de Saladino: «Permíteme escuchar esas razones que yo no he podido sondear por falta de tiempo; hazme saber la elección que determina esas razones —en confianza, por supuesto— para hacerlas mías». («Lass mich die Gründe hören, denen ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe bestimmt, —versteht sich, im Vertrauen— wissen, damit ich sie zu meiner mache». En LESSING, G. E. «Nathan der Weisse», p. 529). Primero le pregunta «por las razones» que tiene él para pensar que la suya es la verdadera. Pero enseguida precisa: «hazme saber la elección que determina esas razones». No parece pretender Saladino que la fe de cada uno se fundamente en razones pero sí cabe que cada cual, *a posteriori*, se pregunte por qué ha elegido esta y no aquella opción.

con la parábola de los tres anillos⁴. De ese relato, así como del resto de la obra, se desprenden las líneas argumentales del ilustrado Natán sobre la razón de ser de la tolerancia:

- a) «Imposible demostrar cuál es el verdadero anillo —casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera—», reconoce Natán. Propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla. Precisamente por eso, porque nadie está en posesión de la verdad y porque su existencia depende de que quien crea en ella la puede hacer verdadera, es por lo que la relación del hombre, también del ilustrado, con la verdad, es de búsqueda. Nadie la tiene en propiedad. Lessing ha ilustrado esta idea con una fuerte imagen: «Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: “¡elige!”, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocara siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: “¡dámela, Padre!”. ¡La verdad pura es únicamente para ti!»⁵.
- b) El criterio de verdad no es una certeza del estilo de las verdades científicas. El criterio de verdad es el reconocimiento que nos conceden los demás. Dicho en términos filosóficos: Saladino pide criterios de verdad propios de la razón teórica (o razón pura, o ración científica) y Natán le responde con unos criterios propios de la razón práctica (de la razón que opera en el orden moral o político). Para Natán, «el tribunal de la razón teórica no es competente»⁶. Ese es, por el contrario, un asunto de la razón práctica.

⁴ La parábola de los tres anillos es un relato antiguo que circulaba por Bagdad, en los siglos VIII y IX, que Maimónides conoció, que llega a la España medieval, y que se difunde por Europa hasta el siglo XVIII, según documenta NIEWÖHNER, F. *Veritas sive varietas. Lessing Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*. Wolfenbüttel: Bibliothek der Aufklärung, 1988. La historia dice que había un hombre rico en Oriente que poseía un anillo que tenía la propiedad de hacer a su portador querido por Dios y por los hombres. Durante generaciones este anillo pasó en herencia al hijo predilecto del padre. Hasta que un padre se encontró con la difícil tarea de tener que elegir al heredero del anillo entre tres hijos igualmente queridos. No se le ocurrió otra cosa que mandar a hacer otros dos anillos en apariencia iguales al original. Cuando iba a morir, cada hijo recibió un anillo, pensando cada cual que tenía el único verdadero. Cuando se vieron los tres frente a frente, portando cada cual su anillo, empezó la guerra por el reconocimiento del anillo verdadero. Tras muchos años de guerra y sufrimientos decidieron acudir a un juez para que dirimiera el caso. Tras oír la historia, el juez preguntó que, puesto que el anillo verdadero tenía la virtud de que su portador fuera bienquisto por los demás, quién era el más querido de todos ellos por los demás. Como ninguno pudo responder, entendió que delante tenía a tres supuestos estafados que eran en realidad tres estafadores que merecían el correspondiente castigo. Pero en vez de castigarles, sacó el lado bueno y les dió un par de consejos: pensad que vuestro padre no os ha engañado sino que quizá no quiso someterse a la tiranía de un único anillo verdadero. Y algo más les dijo: que cada cual intente hacerle verdadero, esforzándose por ser querido de los demás. Y ya vendrá un juez «dentro de miles y miles de años» que a la vista de lo que cada cual logre, dictará la sentencia definitiva. En esta fugaz referencia a los tres estafadores bien podemos vislumbrar una alusión al *Tratado de los tres estafadores*, cuyo subtítulo era *El espíritu de Benito Espinosa*. Estos escritos, publicados en 1712, procedían, sin embargo, de papeles pertenecientes al propio Spinoza. Se puede consultar una reciente versión francesa: *Traité de trois imposteurs: Moïse, Jésus, Mahomet. L'esprit de Spinoza*. París: Max Milio Éditions, 2002.

⁵ LESSING, G. E. «Eine Duplik». En *Lessings Werke*, vol. III, p. 321.

⁶ OLLMÜLLER, W. *Die unfriededigte Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969, p. 84.

- c) Antes que judíos, musulmanes o cristianos somos hombres. Es la tercera razón. El fundamento de la convivencia es la pertenencia a una humanidad común. Dice Natán al Templario: «Porque ¿qué quiere decir pueblo? El cristiano y el judío ¿son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!»⁷.

Quisiera hacer dos comentarios a este texto de Lessing o a este planteamiento de la tolerancia moderna.

Conviene fijarse en el desdoblamiento de Natán. Lessing, para exponer una teoría ilustrada sobre la tolerancia, se permite la licencia de ir a la Edad Media, o más exactamente, decide inspirarse en la experiencia de convivencia de las tres culturas que tuvo lugar en la España bizantina del Medioevo. ¿Por qué, para explicar lo que es la tolerancia ilustrada, Lessing acude a un modelo medieval? Es algo extraño y hasta paradójico porque los dos modelos son diametralmente opuestos en su estructura. La convivencia de las tres culturas en la España medieval, por ejemplo, era una forma de multiculturalismo *avant la lettre*, mientras que el modelo ilustrado apuntaría, también *avant la lettre*, a la figura rival de la ciudadanía.

Jiménez Lozano, en su escrito *Convivir en otro tiempo*, deja bien sentado que la tolerancia medieval partía del reconocimiento de la diferencia, esto es, del hecho de ser judíos, musulmanes o cristianos, de pertenecer a comunidades diferentes, que vivían en lugares diferenciados y que tenían normas distintas; mientras que la tolerancia moderna centra su fuerza argumental en la abstracción de las diferencias y en el señalamiento de la humanidad común, previa y superior a cualquier diferenciación racial o religiosa. ¿Por qué entonces el ilustrado Lessing recurre al modelo medieval? Hay dos respuestas posibles: o bien que Lessing no viera las diferencias y hubiera sido víctima de la fascinación que incluso entre los ilustrados ejercía la convivencia de las tres culturas en la España medieval, o que, más allá de las diferencias señaladas, Lessing hubiera entendido que había un elemento común al problema de la tolerancia, independientemente del tiempo transcurrido, y ese elemento común no era otro que la religión, la pretensión de cada religión monoteísta de poseer la verdad en exclusiva. La Edad Media habría resuelto de una determinada manera esa relación (separando la pretensión de verdad de la convivencia humana) y la Modernidad tendría que buscar otra respuesta porque ahora sí se planteaba esa relación directa entre verdad y política.

Pero las cosas no van a quedar en este desdoblamiento de Natán en dos (el medieval y el moderno). Va a haber un tercer pliegue que tendrá lugar en el primer tercio del siglo XX. Para llegar a ello hay que tener en cuenta el éxito del Natán moderno que se convierte en la figura de referencia de la Alemania culta, tanto judía como no judía, desde su aparición hasta los albores de la Primera Guerra Mundial.

⁷ LESSING, G. E. *Natán el sabio*, p. 150.

Natán es el signo del hombre moderno, abierto al mundo, de ese tipo de hombre que llamamos humanista. A esa alta cultura centrada en el ideal de Natán se la llamará *Bildung*. Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista la vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz, combatiente antifrancés, no se engaña al ver en esa guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trinchera, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, tan próximo a él. Fichte llega por su parte a sustituir claramente «humanidad» por «nacionalismo». Propone una definición de la *Bildung* que será retomada luego por un libro de Friedrich Paulsen, *Das Deutsche Bildungswesen* (1912), que creará escuela. *Die Bildung*, venía a decir Fichte, era un medio para dar forma a la realidad social, gracias al poder de las ideas, pero de las ideas arraigadas en la naturaleza alemana⁸. Como es natural, este cambio se hizo poco a poco. Ya a principios del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher, el teólogo alemán más influyente de su tiempo, invitaba a los alemanes a no ver en el Estado algo negativo —como decía Humboldt—, sino una autoridad moral. Fichte remata la faena al otorgar al Estado la competencia exclusiva para la formación moral del pueblo. Valores indiscutibles de la *Bildung*, como eran el universalismo y la amistad, van dejando su sitio al *Volksgeist*, que es su negación. Nada ilustra mejor este cambio como el hecho, narrado por Rosenzweig, de un Hermann Cohen que ha amado la lengua y cultura alemana como ningún otro ciudadano alemán, pero que llega un momento en el que no puede hablar en clase de Schiller porque los estudiantes no aceptan que un judío hable de él⁹.

Los judíos, que han abrazado la causa de Natán, como si de una religión se tratara, se quedan solos. Bertold Auerbach, celebrado en el siglo XIX como autoridad indiscutible del judaísmo, decía que si «en el pasado el espíritu religioso se surtía de la revelación, ahora venía de la *Bildung*»¹⁰. Y el joven Benjamin suspiraba con su tiempo cuando encontraba en el estudio de Goethe la esencia judía. ¿Y por qué ese fervor? Porque una sociedad conformada por la *Bildung* funciona con criterios de razón, de amistad y de universalidad. El judío veía en esas reglas de juego la posibilidad ideal para el despliegue de su genio. Esa identificación les lleva a participar en todas las causas en las que está en juego la identidad del Estado, por ejemplo, luchando contra Napoleón. No les movía el espíritu patriótico sino la defensa de un sistema de vida en el que podían ser ellos mismos. Gabriel Riessen, uno de los primeros políticos judíos que llegó a vicepresidente del parlamento de Frankfurt (1848-1849), decía que Natán encarnaba el progreso moral de la humanidad por la centralidad en él de «la justicia, la comprensión y la belleza». Y recomendaba a los judíos que, en momentos críticos, se preguntaran «qué haría Lessing en este caso».

⁸ MOSSE, George L. *Il dialogo ebraico-tedesco*. Florencia: Giuntina, 1988, p. 24.

⁹ Véase ROSENZWEIG, F. «Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen». En Beltrán, Mardones, Mate (editores). *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona: Riopiedras, 1998, p. 40.

¹⁰ MOSSE, George L. *Il dialogo ebraico-tedesco*, p. 14.

En los años ochenta, los judíos fueron los primeros y más entusiastas suscritores de una iniciativa ciudadana que se proponía hacer un monumento en honor de Lessing, según contaba *die Allegemeine Zeitung des Judentums*. Todavía en 1929, el diario judío se deshacía en elogios de Lessing, con motivo del segundo centenario de su nacimiento, celebrando su ideal de humanidad y el haber sabido plantear una forma de ilustración que no supusiera reducir el judaísmo a mera moral. Hasta en 1933, con los nazis ya vencedores, el crítico judío de teatro, Julius Bad, fue encargado por el *Jüdischer Kulturbund* para abrir la temporada del teatro con la representación del incombustible *Natán el Sabio*¹¹. Los nazis, recién llegados al poder, les autorizaron la representación a condición de que «judaizaran» a Natán y no osaran representarle como un modelo para alemanes.

Pero el golpe de gracia de Natán va a venir de las propias filas judías, del pensador judío más influyente del siglo veinte: Franz Rosenzweig.

Lo primero que Rosenzweig echa en cara a Lessing es una mala utilización del material dramático. Si hubiera estado más atento a la historia de Natán, que Lessing cuenta, no la habría trivializado, como en realidad ha hecho, al crear un personaje que no tiene en cuenta sus circunstancias. Rosenzweig está apuntando a la escena séptima del acto cuarto. Ahí nos enteramos casi por sorpresa que este Natán perdió a su mujer y a sus siete hijos en la masacre de Gata, perpetrada por los Cruzados. El número siete nos da a entender que en la historia de Natán está recogida la de su pueblo. Eso lo sabe Natán y Lessing debería tenerlo en cuenta, debería saber lo que el judío sabe, es decir, que «el judío tiene (o debe tener) la violencia de una realidad» (Zw 450). Con estas palabras Rosenzweig señala que de la identidad del judío forma parte el sufrimiento que ha padecido. Y esa memoria juega un papel a la hora de construir una teoría de la tolerancia. Un personaje que tenga tras de sí una historia de sufrimiento, como la de Natán, y que nos diga en medio del escenario que hay que hacer abstracción de nuestra historia para proclamar que somos hombres antes que judío o cristiano, ese tal no puede ser un judío.

¿Qué diría un Natán judío? Dos cosas. Primero que todos tenemos un casa, una historia, una tradición. El hombre «no es un sin techo» (Zw 450). No es verdad que seamos hombres antes que judío o cristiano. Una casa. Ese es el punto de partida. La verdad del hombre es «como moneda antigua», sólida, garantizada por el uso, recibida y no inventada para la ocasión. Hay que partir, pues, de ese hecho recibido. Pero enseguida añade —y esta es la segunda consideración— que «el hombre es más que su casa». No se agota en lo recibido. El hombre judío puede devenir hombre universal si supera la figura del Estado, libera a la ley y vivifica una lengua muerta. Cada hombre es un proyecto de vida que trasciende su tradición, abierto a la convivencia y capaz de superar todo lo recibido, incluidas las heridas.

¹¹ *Ib.*, pp. 28-29.

Desde estos supuestos aborda Rosenzweig una nueva concepción de la tolerancia que nace del respeto que merece todo ser humano, pero no en abstracto, sino en cuanto diferente. «Solo porque tu eres Edom soy yo Jacob» (Zw 450), dice Rosenzweig. Solo si tú eres tú y yo te acepto como eres, diferente de mí, puedo ser yo mismo. No se trata de un mero reconocimiento de la diferencia, sino que se da un paso adelante en el sentido de que yo solo puedo ser yo si me dejo interpelar por ti. Estamos ante un reconocimiento del otro en su diferencia que se transforma en interpelación de mí mismo, de suerte que mi identidad es de hecho una respuesta o responsabilidad respecto al otro.

Tenemos tres concepciones de la tolerancia, representada cada una de ellas por un tipo de Natán muy diferente.

Por un lado, el Natán de la Corte de Saladino o, mejor, la convivencia en la España de las tres culturas. Si a eso queremos llamar tolerancia hay que entenderla como convivencia de unas comunidades que se sabían y querían distintas, que eran conscientes de que esa coexistencia podía generar conflictos pero fiaban su solución a la espontaneidad de la vida.

Luego vino el Natán de Lessing que subraya la humanidad común y rebaja las diferencias a circunstancias de «vestido, comida y bebida». Esta tolerancia solo se explica en relación con el Estado moderno y con su ambigua utopía de igualdad —que significa tanto «nadie pinta nada» frente al poder del soberano, como «nadie es más que nadie»—. La tolerancia es sobre todo contigüidad, esto es, derecho a tener un lugar bajo el sol.

Finalmente, el Natán judío, que plantea la convivencia humana desde dos supuestos: que cada ser humano tiene una casa, entendiendo por ello no solo una tradición propia sino, lo que es mucho más importante, una lectura propia de la historia común. Y, también, que el hombre es más que su casa. Por muy señalado a sangre y fuego que esté su historia, el hombre puede sobreponerse, puede convivir con los demás pues tiene la tarea de construir una humanidad común con los demás hombres. La tolerancia que nazca de aquí tiene que reconocer la diferencia existente entre los hombres: diferencias de cultura, lengua y gustos, pero también desigualdades e injusticias causadas por el hombre con el que nos planteamos la convivencia. Vistas así las cosas, hablar de tolerancia es hablar de responsabilidad, de respuestas a viejas preguntas que siguen vigentes porque las hemos heredado como formas de vida.

Este tipo de tolerancia remite al concepto judío de universalidad tal y como lo planteara Hermann Cohen, el maestro de Rosenzweig. La superación de la particularidad consiste en tratar al otro, al diferente, al extraño, al forastero, como igual a uno mismo. En vez de ser el «bárbaro», como decía la cultura griega, ser «prójimo». El surgimiento del concepto de ser humano coincide y consiste en el reconocimiento de humanidad en el otro diferente. Es una igualdad que se hace visible como respuesta a la diferencia. Por eso escribe Cohen: «la primera, decisiva función del forastero

fue contribuir al descubrimiento del ser humano. El ser humano aún no existía. Y nunca vio la luz del día en Grecia, aunque estuviera despuntando y rayando en el huésped forastero. El forastero residente hizo posible el descubrimiento del concepto de ser humano»¹². Esta idea que Cohen extrae de una lectura filosófica del mesianismo, Rosenzweig la dramatiza al plantear la nueva tolerancia como relación entre víctima y verdugo. La tolerancia es otro nombre para la justicia.

Estas distintas formas de tolerancia tienen algo en común: comparten la idea de que la verdad es verificación práctica. Tienen una concepción práctica de la verdad. La única diferencia, en este aspecto, es que para el Natán de Lessing la verificación práctica afecta a la verdad de las religiones, pero no al hecho de la humanidad común: eso se da por hecho. Para Rosenzweig, hasta el ser hombre debe ser verificado, es decir, no es un *faktum*, sino un proyecto. El ser hombre depende del otro. El hombre que quiero ser yo depende de que responda al otro y de que el otro me reconozca.

El segundo comentario se refiere al hecho de que la personificación del hombre moderno, humanista y tolerante, recaiga sobre el judío. ¿Por qué el Natán de Lessing es judío?

La pregunta se explica si recordamos que si algo tiene claro el pensamiento occidental, laico o no laico, es que la modernidad es el producto secularizado del cristianismo. El cristianismo, más exactamente, el protestantismo, y no el catolicismo, despreciador de las realidades de este mundo, ni en el judaísmo, un «pueblo paria», sería la matriz de la modernidad. Los nombres de Weber o Hegel podrían ilustrar generosamente este aserto.

Me interesa el aspecto político de la pregunta, no el histórico, aspecto que pone bien en evidencia Karl Marx en el escrito *La cuestión judía*. Marx polemiza con Bruno Bauer, preocupado este último por la emancipación política de los judíos. Esa emancipación solo podía lograrse, según su tesis, en un Estado laico que al ser aconfesional se hacía universal y, por tanto, verdaderamente católico. El Estado realmente cristiano no era el Estado confesional, que sería particular, sino el Estado laico.

La propuesta de Bauer tenía un pero: el judío tenía que pagar un precio por la emancipación, precio que se resumía en los términos de asimilación cultural y de integración social. Lo que quería decir era lo siguiente: el Estado laico no es confesional, pero sí una secularización del cristianismo. Al judío que quisiera la emancipación política no se le iba a pedir la conversión al cristianismo, pero sí tenía que hacer suya la cultura cristiana o poscristiana—el contenido de esa cultura es difícil de precisar pero era amplio: desde aceptar que el día de descanso es el domingo y no el sábado, hasta todos esos valores sociales nacidos del cristianismo, sin olvidar usos y costumbres en el vestir o en el comer—. Y, para eso, el judío tenía que romper con su cultura, con sus raíces culturales. Ese era el precio.

¹² COHEN, Hermann. *El prójimo*. Barcelona: Anthropos, 2004, p. 34.

No me interesa por el momento la polémica entre Marx y Bauer, sino señalar el trasfondo cristiano de la laicidad moderna. Este trasfondo explicaría de una nueva manera los conflictos recientes con el Islam, por ejemplo, con el velo islámico. Analicemos el conflicto.

Lo que preocupa del velo no es la prenda de vestir—no es un conflicto comparable al motín de Esquilache contra la prohibición de llevar sombrero de ala ancha y capa—, sino su significación. Pero no su estricta significación religiosa—recato y sumisión—porque eso mismo significa la toca católica y no plantea problemas—ahora—. Lo que plantea problemas es la significación religioso-política del velo. ¿En qué consiste? El velo puede expresar en forma religiosa una determinada situación social que pondría en peligro a la política entendida como expresión laica de los problemas sociales. El velo podría ser el señuelo religioso con el que la comunidad emigrante musulmana, marginada en Francia o en España, expresa su malestar. Y eso, ¿por qué es grave? Porque un conflicto social se convierte en cuestión de principios entre el Corán y la Constitución, entre democracia y religión.

Esa connotación política no se da ya en el caso de la toca católica porque se ha conseguido una división de papeles según la cual la política ocupa el espacio público y la religión, el privado. Pero para llegar ahí, ha habido que derramar mucha sangre. Recordemos los enfrentamientos entre ultramontanos, galicanos, jansenistas, etcétera.

Dos conclusiones: a) en cuanto a la laicidad hay que señalar que no está concluido el proceso de laicización de la sociedad. Hay un substrato poscristiano que pone en desventaja a quienes procedan de otras religiones o culturas. Y b) en cuanto a la religión, sobre todo al Islam, hay que defender el espacio público y autónomo de la política, pero señalando a continuación que el conflicto religioso es inexplicable sin el aspecto social. Y este no se arregla con una ley antivelo sino con reformas sociales.

¿Está todo dicho con esta radicalización de la tradición republicana? Obligado es reconocer que quedan muchos cabos sueltos. No podemos olvidar el destino de Natán, una figura republicana *avant la lettre*: su debilidad frente a los nacionalismos prefigura su debilidad frente a los nuevos fundamentalismos. No parece que el ascenso, por un lado, del multiculturalismo o de las nuevas formas de religión y el adelgazamiento, por otro, de la figura del Estado o la despolitización de la política, permita descansar con las reflexiones anteriores.

Hay que reconocer que la reflexión continúa, impulsada ahora por una corriente de pensamiento que parece ir en sentido opuesto al de la radicalización de la laicidad que hemos visto. Me refiero a ese vasto mundo de las llamadas «teologías políticas» que van desde la extrema derecha (Carl Schmitt) a la izquierda radical (Benjamin o Jacob Taubes), pasando por una serie de pensadores políticos moderados, fundamentalmente franceses, que vuelven a la relación religión-política sin ningún ánimo teocrático o mesiánico, sino con la intención de repensar la crisis de la política. Voy a tratar de esquematizar las líneas maestras de este planteamiento.

El punto de partida es un diagnóstico nada original: crisis de la política entendida como vaciamiento del Estado o despolitización de la política. Como si el Estado se disolviera en la sociedad civil, primando lo privado sobre lo público.

La hipótesis de trabajo: el debilitamiento de la política tiene que ver con el éxito del proyecto de laicidad. El triunfo de la política laica significa la irrelevancia de la religión, y esa irrelevancia se traduce, a su vez, en disolución de la política.

¿Cómo se prueba este supuesto? Por la historia. Ahí se puede ver que el laicismo es un proceso de trasvase de valores propios de la religión a la política o a la cultura secular. Los ejemplos serían numerosos:

- La figura del absolutismo real, paso intermedio entre el orden feudal y la democracia moderna. El rey se arroga una legitimación religiosa que le viene directamente de Dios, sin pasar por la Iglesia, lo que da a los asuntos del Estado un carácter sacral que hasta la Iglesia tiene que reconocer. La razón de Estado sustituye a la razón de la fe pero teniendo una y otra la misma pretensión de absoluto.
- El paso de una teología de la historia a una filosofía de la historia, resumida en el concepto de progreso. El progreso anuncia la misma felicidad que otrora la historia sagrada, solo que en este mundo.
- El paso del concepto teológico de verdad al filosófico de sentido.
- La ubicación del concepto de misterio que si antes estaba reservado a la religión ahora pasa a ser el patrimonio del arte. La estética sustituye a la religión en el mantenimiento de la dimensión misteriosa de la realidad.
- Desde un punto de vista estrictamente político ese trasvase cualitativo de la religión a la política se observa en la magnificación del papel del Estado que asume tareas de felicidad social heredadas de las promesas de salvación de la religión, y también en la dignificación de la figura del ciudadano que connota igualdad en dignidad de todos los individuos, una igualdad que hereda las características teológicas del ser humano como hijo de Dios.

De lo dicho se deduce que la política no es una fuente autónoma de sentido, sino que lo recibe de un substrato anterior, prepolítico: de la religión, por ejemplo.

La historia muestra que esa transferencia de sentido no es fácil ni ha sido pacífica. Se produce en el seno de una confrontación. Es como la disputa entre dos agentes por una misma herencia. Pero tiene que haber algo que heredar. De ahí que la idea de transferencia de sentido o valores esté unida al de conflicto o litigio entre política y religión.

Pero ¿qué pasa cuando la religión se debilita o desaparece? Hay que reconocer que ese debilitamiento de la religión se ha producido, si debemos creer a sociólogos de la religión y a los propios teólogos. Incluso allí donde parecería que la religión es más visible lo sería al precio de no ser ella misma.

Las causas de ese debilitamiento son múltiples, pero quizá la más importante sea el propio éxito de la laicidad. El principio de la autonomía del individuo ha contaminado a la creencia: cuando se cree no se cree por tradición, sino por decisión personal. La creencia tiene que someterse a las condiciones de posibilidad del sujeto; al igual que el conocimiento en la filosofía kantiana. Este momento de subjetividad que podría interpretarse como un signo de madurez del creyente, tiene un matiz que para el tema que nos ocupa es fundamental: la importancia central de la identidad del individuo. La creencia moderna está en función de la identidad del individuo.

Digamos de entrada que siempre ha habido una relación entre identidad y creencia; en la España de los Reyes Católicos «cristiano» y «español» se confunden, según Américo Castro. ¿Cual es la novedad? Pues que hasta ahora la identidad del individuo se definía en relación con la política: ser uno mismo era alcanzar lo universal, el ser de cada cual consistía en ser reconocido ciudadano, es decir, miembro igualitario de la comunidad política. Ahora, por el contrario, ser sí mismo es ser uno mismo. El yo verdadero no es el que se integra en la comunidad sino el que se apropia de lo dado exteriormente, de la objetividad social, de lo que ofrece la tradición o la religión. Hay debilitamiento de la religión en cuanto esta ha dejado de ser normativa y se ha convertido en un arsenal del que cada cual toma lo que le viene bien.

Observemos que simultáneamente al debilitamiento o privatización de la religión se produce un fenómeno parecido con la política. Cuando hablamos de «neutralidad» del Estado, en asuntos de valores referentes a la vida buena o a los proyectos individuales de vida, estamos diciendo que ese papel recae ahora en la sociedad. El reforzamiento de la sociedad se hace a costa del Estado. La sociedad es ahora el lugar del sentido, de la religión. Max Weber anunciaba este fenómeno cuando hablaba de «desencantamiento del mundo» y de «reencantamiento de la sociedad». El programa de laicización llevaba consigo un desencantamiento, es decir, un abandono de cualquier principio regulador de la vida humana que fuera ajeno a la autonomía del individuo. Encantamiento era sinónimo de heteronomía. Pero ese primer momento ha tenido una consecuencia imprevista: que los dioses, expulsados de la política, se han instalado en la sociedad. Si la política no quiere hacerse cargo del sentido y de la felicidad de los ciudadanos, estos acuden en su ámbito privado a sus «demonios» o dioses para generar ese sentido. El Estado no ve mal esta operación: por un lado se declara «neutral» respecto a esos valores, mientras que por otro anima a que surjan, pues gracias a eso se crea un mínimo de coherencia social.

El individuo que se apropia de una creencia y forja con ella su identidad no tiene inconveniente que otros hagan lo mismo con otra distinta. La otra cara de la «neutralidad» del Estado es el «multiculturalismo». Pero el que uno acepte que

haya otras identidades no significa que las reconozca por verdaderas. La suya es la verdadera porque es la que le da identidad. Este es el principio latente del fundamentalismo y, por tanto, de la amenaza a la universalidad de la política. No hay que buscar el peligro del fundamentalismo en la llegada del Islam teocrático. El peligro está en nuestra sociedad: el debilitamiento de los lazos colectivos, de la autoridad de lo público, concediendo la gestión de los temas fuertes al individuo abre la puerta a una sociedad monadológica y, por tanto, excluyente.

Parece que estamos ante dos tesis que caminan en sentido opuesto. Si la primera parte criticaba la parcialidad de la laicidad por ser una forma secularizada del cristianismo, la segunda situaba la crisis de la política en la desaparición de la tensión clásica entre política y religión. Si la primera parte invitaba a radicalizar la laicidad, la segunda invitaba a reforzar la relación entre política y religión. ¿Cómo salir de esta aporía?

Quizá se puede hacer otra lectura de las tesis expuestas. Si interpretamos la tesis de la laicidad teniendo en cuenta el destino de Natán el sabio, muerto a manos del nacionalismo, lo que tenemos que reconocer es que ese hombre moderno, que hace abstracción de sus experiencias, historias o tradiciones, es decir, que prima lo universal sobre la particular, ese hombre es imposible y en la medida en que lo es, es impotente respecto a los peligros del particularismo —el nacionalismo, antes; los fundamentalismos, ahora—. Tampoco es posible la fórmula del multiculturalismo: funcionó a medias en una sociedad medieval, pero es inviable ahora. Queda la posibilidad del tercer Natán: el que dice que todos tenemos una casa pero que todos somos más que la casa. Ese Natán invita a plantearse de nuevo la relación entre religión y política: el lugar de la religión es la sociedad o lo prepolítico, y en esto el programa de la laicidad es innegociable. Pero la religión o las tradiciones no se agotan en proporcionar identidad al individuo concreto, sino que pueden tener la función de alimentar valores colectivos o virtudes políticas que refuercen el papel político del Estado. Hay virtudes privadas de origen religioso que pueden convertirse en futuros valores públicos: compasión, perdón, reconciliación, proximidad. Decía Benjamin que «mientras haya un pobre, habrá mito». Los mitos son construcciones utópicas que nacen de la experiencia de la necesidad de los hombres. Es el liberalismo el que ha tomado la decisión de expulsar al mito y al pobre de la política.