

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 4



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

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° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

POSTSECULARIZACIÓN Y TOLERANCIA

Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú

Si ya el concepto de «postsecularización» es por sí solo materia de serias controversias, evocar a su lado la noción de «tolerancia» puede parecer un modo de hacer las cosas aun más confusas¹. En efecto, más allá de las discrepancias en torno a la interpretación del término «postsecularización», es claro que con él se alude a la caracterización conceptual de un periodo histórico —el proceso de secularización—, y a la proyección de una nueva época (el «post» de la secularización), es decir, a un horizonte cultural inédito pero dentro del cual la tolerancia sería un cuerpo extraño, pues ella surgió en el marco del horizonte previo de la secularización y hasta definió uno de sus rasgos esenciales. La tolerancia parecería ser, al menos en primera instancia, un factor tan constitutivo de la época de la secularización que tendría que ser dejado de lado si se asume que debiéramos superar el modelo conceptual al que perteneció. No obstante, me permito hacer esta asociación temeraria, esta *metabasis eis allo genos* (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), porque creo que es posible por esta vía no solo aprender algo importante de la historia del problema que nos ocupa, sino también proponer una forma razonable y fructífera de diálogo entre la razón y la religión (o las religiones).

El asunto es complejo y el terreno pantanoso. Teniendo esto en cuenta, desearía proponer una reflexión en cuatro partes. En primer lugar, estoy naturalmente obligado a explicar qué entiendo por «postsecularización», es decir, por la secularización y por el «post». Que el debate al respecto sea tan enredado tiene también la ventaja de que permite una cierta libertad para ofrecer una caracterización. Defenderé en buena medida la tesis de Jürgen Habermas (2002, 2008a, 2008b), pero sin perder

¹ Este trabajo se ha desarrollado en vinculación con el Proyecto de la Red Temática de Colaboración Académica sobre la Dignidad (PRODEP, México).

de vista otras caracterizaciones importantes, como las de Charles Taylor (2007) y José Casanova (2000, 2012, 2007). En segundo lugar, propondré que sobre el fenómeno de la «postsecularización» podría decirse algo similar a lo que Jean-François Lyotard sostuvo sobre la «Postmodernidad», a saber: que ella no es el fin de la modernidad o una etapa posterior a la modernidad (o a la secularización), sino un estado tan originario como ella y latente en su interior². Para probarlo, expondré en este marco la tesis de Hegel sobre los límites de la Ilustración en su lucha contra la religión. En tercer lugar, me ocuparé del concepto de tolerancia, cosa a la que estoy también obligado. Veremos entonces en qué sentido el concepto está asociado al proceso de secularización y nos preguntaremos asimismo si no hay en él una dimensión que sea inevitablemente *secularizante*. Pero trataré de mostrar también que la tolerancia es una noción *parasitaria*, es decir, que ella depende siempre de una concepción ética previa que le otorga justificación. Sobre la base de esta argumentación, finalizaré mi reflexión sosteniendo que es indispensable mantener la vigencia de la virtud de la tolerancia, pero en una forma que podremos llamar «postsecularizada».

¿A QUÉ LLAMAMOS «POSTSECULARIZACIÓN»?

Sin detenernos ahora en las diferencias de enfoque que separan entre sí a los autores mencionados (Habermas, Taylor y Casanova) con respecto a la caracterización del proceso de secularización, y sin abordar aquí tampoco la cuestión de la supuesta desigualdad entre la secularización europea y la norteamericana (lo que se suele llamar su respectiva «exclusividad»; al respecto, véase Casanova, 2007, pp. 3ss.), puede decirse seguramente que los tres coinciden en señalar que uno de los rasgos esenciales del proceso de secularización es la fractura entre el orden racional y el orden religioso, es decir, la desautorización epistemológica y ética de la religión y su progresivo desalojo de la esfera pública, no solo de la política sino también de la esfera de las prácticas más comunes de la vida cultural. Esto es, por supuesto, relativo, porque, como bien señala Casanova (2007, pp. 3ss.), y como lo sabemos especialmente quienes vivimos en los países latinoamericanos, sigue habiendo muchas formas de intervención o interferencia de la religión tanto en la esfera política como en la cultural, y hay además «secularizaciones múltiples y variadas en Occidente así como modernidades occidentales múltiples y variadas» (2007, p. 5). Pero el juicio es de fondo, y se refiere a un proceso que tiene ya hondas raíces y varios siglos de existencia en la historia occidental, proceso que no solo marca una tendencia por muchos considerada como irreversible, sino que compromete las

² Lyotard escribe, literalmente, lo siguiente: «La postmodernidad no es el fin de la modernidad, sino su estado naciente, y este estado es constante» (1987, p. 23).

condiciones mismas en que se producen nuestros discursos racionales o nuestras creencias morales —las «condiciones de nuestras creencias» (*the conditions of belief*, como las llama Charles Taylor (2007, pp. 3, 11, 12-14, *passim*)—.

La coincidencia mayor entre los autores que comento es, sin embargo, que el llamado proceso de secularización está plagado de malentendidos o que carece precisamente de claridad conceptual, razón por la cual es indispensable repensar nuevamente sus orígenes, diferenciar mejor sus alcances, reexaminar sus pretensiones de verdad, dar cuenta de esas secularizaciones y modernidades múltiples. Hace falta imaginar una forma de concebir las relaciones entre la razón y la religión que no produzca una indebida desautorización de las cosmovisiones religiosas ni, por extensión, de las cosmovisiones culturales en general. Es a esa nueva articulación conceptual hacia donde apunta el concepto de «postsecularización», dicho por ahora de modo genérico. Y si me interesa en particular la interpretación de Habermas al respecto, es porque ella se plantea en el corazón de la controversia con la cultura musulmana y porque nos sugiere una interesante analogía entre el proceso de secularización vivido en Occidente y la actitud que muestra ahora Occidente frente a otras culturas (por ejemplo, frente a la cultura musulmana).

En efecto, Habermas aborda el problema de la postsecularización a partir de una reflexión sobre el atentado a las Torres Gemelas de septiembre de 2011. Destaca, para empezar, un rasgo del atentado que contribuyó sin duda a hacerlo más espectacular, a saber: la desconcertante «extemporaneidad» entre sus motivaciones y sus medios, es decir, entre la justificación tradicionalista y religiosa que animó a sus autores y el empleo de los más sofisticados recursos tecnológicos para llevarlo a cabo. A través de dicho rasgo se pone simbólicamente de manifiesto una contradicción entre tradición religiosa y racionalidad científica que penetra todos los ámbitos de la vida social en el contexto internacional y que se ha visto potenciada por el proceso de globalización. La irrupción de la modernidad ha tenido un efecto devastador en todas las tradiciones culturales, también en la occidental, y no siempre ha logrado transformar esa fuerza en un movimiento fructífero de regeneración de la vida cultural. Un claro síntoma de no haberlo logrado es precisamente la aparición del fenómeno del fundamentalismo, que no parece ser sino una reacción regresiva y desesperada ante el avance violento de la modernización y el imperialismo cultural (Habermas, 2002, p. 131).

Como vemos, lo que pretende así Habermas es desplazar la mirada del conflicto internacional al conflicto interno que caracteriza a la propia tradición occidental, pues en su seno se ha vivido durante siglos, y se sigue viviendo, aquella tensión entre razón y fe que ahora aparece en la superficie de la política mundial. No se trata tan solo de un pedido de cautela, que nos prevenga de hacer juicios apresurados sobre la evolución de otras culturas, sino que es también un modo de advertir

que en la ignorancia sobre las raíces de nuestra historia, en la inadvertencia sobre los presupuestos en que se apoya la civilización, pueden hallarse acaso las causas de la presunción cultural que en muchas partes del mundo es percibida como imperialismo. Se trata, pues, de reinterpretar el proceso de secularización ocurrido en la cultura occidental y de buscar allí las fuentes y las aporías de sus formas más actuales de manifestación.

El propio concepto de secularización, nos recuerda, lleva en sí las huellas de un conflicto de interpretaciones, y de valoraciones, sobre el proceso al que dio lugar en el desarrollo de la cultura. Inicialmente empleado en sentido jurídico, el término «secularización» se refería al traspaso forzado de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado, y fue solo por extensión que se aplicó luego al proceso de modernización en su conjunto. Dependiendo de la perspectiva en que se lo entienda, el concepto encierra, pues, un doble sentido contradictorio: o bien designa el sometimiento legítimo de la autoridad eclesiástica al poder civil (en términos más amplios, la sustitución de los dogmas religiosos por verdades racionales), o bien se refiere a un acto de apropiación indebida (también en términos más amplios, a la deslegitimación de las formas de vida tradicionales). Habermas comenta lo siguiente:

Ambas lecturas incurren en el mismo error. Contemplan la secularización como una especie de juego de suma cero entre dos contrincantes: por un lado, las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica incentivadas por el capitalismo y, por el otro, los poderes conservadores de la religión y la Iglesia [...]. Una imagen así no se condice con la de una sociedad postsecular (2002, p. 132).

En esta lectura del proceso de secularización hay, como puede apreciarse, una toma de distancia frente al autoritarismo latente de la razón ilustrada, que es capaz de imponerse implacablemente, en la práctica y en la teoría, sobre sus propias tradiciones y sobre las culturas ajenas. Allí halla seguramente sus raíces el llamado «eurocentrismo», tanto el criticado por sus adversarios como el practicado por sus adherentes, el cual pretende hacer pasar frecuentemente su propia cosmovisión cultural por la esencia o la naturaleza humanas a secas. Bajo esta lectura puede asimismo sostenerse que el peligro mayor que correría Occidente en el escenario mundial contemporáneo, la reacción más contraproducente que podría adoptar, sería la de repetir el acto de fuerza que le es históricamente constitutivo y encubrirlo, además, de un revestimiento ideológico universalista, cuando no, lo que es aun peor, de un lenguaje religioso apocalíptico. Se volvería a producir así la vieja oposición entre razón y fe, sin dar muestras de haber extraído lecciones de la propia historia.

Pero en dicha lectura hay, además, como ha sido insinuado, una vía de solución a la disputa. Sostiene Habermas que entre la ciencia y la religión hay una «tercera vía (*eine dritte Partei*)», a la que le correspondería ejercer la mediación entre

las dos anteriores en una sociedad postsecularizada, vale decir, en una sociedad que va dejando atrás la contraposición improductiva implícita en el proceso de secularización. Esa vía sería la de «un sentido común democráticamente ilustrado (*ein demokratisch aufgeklärter Commonsense*)» (2002, p. 132), en el cual se recogerían y se procesarían, al modo que ya conocemos de la evolución del mundo vital habermasiano, los imperativos de la racionalidad y los requerimientos de generación de consensos. De modo explícito nos dice que el sentido común debe ejercerse por medio de la «traducción» (2002, p. 144): anclado en el mundo de la vida de los ciudadanos, e igualmente influenciado por los avances del conocimiento científico, debería *traducir* los contenidos religiosos al lenguaje del intercambio libre de pareceres en el que todos tienen una palabra que decir.

No, pues, la fe o la razón, en sus posiciones extremas, sino una tercera vía. Una que no desautorice por principio ni distorsione la identidad religiosa o cultural y que haga innecesaria por tanto la reacción defensiva del fundamentalismo. Traducción de la experiencia religiosa a los códigos de consenso de una sociedad democrática ilustrada y a la generación de acuerdos en su interior. Es así como plantea Habermas su interpretación de la «postsecularización» o sobre la necesidad de una «sociedad postsecular». Pero había dicho al inicio, parafraseando a Lyotard, que la postsecularización no es propiamente el fin de la secularización o una etapa posterior a ella, sino un estado tan originario como ella y latente en su interior. De esto es muy consciente el propio Habermas y quiere hacerlo explícito dando al ensayo que estamos comentando el título «Glauben und Wissen» («Creer y saber» o «Fe y razón»), aludiendo así a un conocido texto de Hegel sobre el tema que lleva exactamente el mismo título, escrito en 1802, en plena controversia con la filosofía de la Ilustración (1970)³. Pasemos, pues, a comentar esta hipótesis de trabajo, analizando brevemente la obra de Hegel que hace las veces de metatexto de esta controversia.

LA TESIS DE HEGEL

Es, para empezar, curioso y revelador que Hegel haya escrito un largo ensayo con el título *Creer y saber*. Pero las tesis que allí se sostienen son desarrolladas también en otros escritos, en particular en la *Fenomenología del espíritu*, por lo que convendrá tenerlos también en cuenta para precisar los alcances de su interpretación. El ensayo *Creer y saber* fue concebido, en realidad, para analizar las presuposiciones *metafísicas* que sostenían al proyecto ilustrado y que Hegel, como es sabido, trata de articular

³ En castellano existe una muy buena traducción de Jorge Aurelio Díaz con el título *Creer y saber* (Hegel, 1992).

sistemáticamente a través de la expresión «principio de la subjetividad». Eso explica que el texto esté dedicado, en su mayor parte, a examinar la evolución y la paulatina radicalización del concepto de subjetividad en la filosofía del idealismo, en particular en la obra de Kant y en la de sus sucesores. Por lo mismo, el telón de fondo del ensayo es el intento de Hegel de poner en cuestión el sentimiento de superioridad de la cultura de su época que celebra el triunfo aparentemente incontenible de la razón ilustrada. Es en ese contexto, en la primera página de *Creer y saber*, que encontramos un famoso pasaje de Hegel que reproduzco a continuación: «Cabe sin embargo preguntarse si la razón triunfante no experimentó el destino que suelen experimentar las naciones bárbaras cuando derrotan por la fuerza a naciones cultas supuestamente débiles: que se aseguran el dominio material, pero se someten en espíritu a los vencidos» (1992, p. 13). Esta pregunta que Hegel se hace es muy sugerente y contiene algo esencial de su interpretación de la modernidad, pero es compleja y no está exenta de malentendidos, por lo que conviene que la analicemos con más detenimiento.

En el juicio que allí se expresa sobre la disputa entre la razón y la fe pueden diferenciarse, por lo pronto, tres niveles. En un primer nivel, se nos dice que la razón ha distorsionado, tergiversado, el contenido de la fe, en la medida en que no ha entendido lo que estaba en juego en la experiencia religiosa: la razón ha caricaturizado a su adversario y, al hacerlo, ella misma se ha mostrado unilateral. En un segundo nivel observamos que, si bien el desenlace de la disputa ha sido el triunfo de la razón sobre la fe, en él ni la fe ha seguido siendo lo que era, ni la razón ha preservado su verdadera naturaleza; el resultado de un combate de fuerzas distorsionantes ha sido la existencia de dos productos distorsionados —«el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres [dice Hegel] tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe» (1992, p. 14)—. Y en un tercer nivel podemos inferir que la razón triunfante arrastra consigo inconscientemente algunos rasgos de su adversario, así como este mismo adversario no ha resultado indemne de aquel combate. Así se explicaría que la razón ilustrada pueda concebirse a sí misma con la presunción absoluta de una verdad religiosa o que tanto ella como la fe puedan sucumbir a la tentación del fundamentalismo.

Para observar en detalle las diferentes etapas de este movimiento de contraposición entre la razón moderna y la cultura religiosa tradicional, sería preciso acudir al capítulo «La lucha de la Ilustración contra la superstición» en la *Fenomenología del espíritu* (1966, pp. 319ss.). El título mismo de dicho capítulo enuncia ya la perspectiva sistemática desde la que se aborda el problema y que coincide con lo que hemos llamado el primer nivel de la disputa. La Ilustración (la «razón») ha emprendido una batalla contra la religión (contra la «fe»), pero adoptando una actitud que desautoriza por principio a la parte contraria, motivo

por el cual no reconoce siquiera la naturaleza de la fe y la llama «superstición». Todos los niveles de esta distorsionada disputa son analizados certeramente por Hegel a través de una gama de retratos de las diferentes posiciones unilaterales. Como ya se dijo, sin embargo, ninguno de los oponentes resulta indemne de la batalla. Si la Ilustración debe tomar conciencia de los peligros de autoritarismo o etnocentrismo que trae consigo su defensa de la racionalidad, la religión, por su parte, está obligada a defender la legitimidad de su posición en términos que sean universalmente aceptables. Es una nueva dimensión de la controversia la que aparece aquí en escena.

La idea central de Hegel al respecto es que la resistencia de la comunidad religiosa ante las interpretaciones distorsionantes del formalismo ilustrado, con todo lo justificada que pueda ser, solo logra articularse teóricamente con la ayuda de los recursos conceptuales (de las «armas») que la contraparte (la «Ilustración») ha puesto en escena. La lucha misma contra la Ilustración «delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma» (1966, p. 321). La comunidad religiosa se halla, por eso, ante el dilema de, o bien aferrarse ciegamente a la evidencia del sistema de valores en el que cree, sin reaccionar ante las críticas de la Ilustración, o bien adoptar paradójicamente la perspectiva conceptual de la posición contraria para poder defender así la legitimidad de sus verdades de fe. En el primer caso, ella se vuelve un fundamentalismo encapsulado, en el segundo caso pierde su fuente originaria de legitimación. Así se explica, piensa Hegel, que la Ilustración termine por ganar esta lucha, al menos en lo que concierne a la complejidad del problema por resolver.

Una comprensión no distorsionadora de la religión o, por extensión, de las tradiciones culturales no occidentales, sería, en opinión de Hegel, aquella que reconozca la legitimidad de dichas cosmovisiones, especialmente en lo que concierne a su forma peculiar de articular una comprensión del mundo. En ese sentido, las religiones compartirían con la filosofía la pretensión de ofrecer una explicación global de la realidad o un sistema de coordenadas sobre la naturaleza o el sentido de la vida. Por eso precisamente considera Hegel que la religión es una de las tres formas del espíritu absoluto, es decir, de la visión omnicompreensiva de la realidad. No solo no es una interpretación distorsionada de las cosas, sino que es, por el contrario, un sistema de creencias coherente y motivador para una determinada comunidad. El problema, claro está, es que esta percepción del fenómeno religioso solo es imaginable y expresable desde una instancia más comprehensiva que es la última y cabal forma del espíritu absoluto, a saber, desde la filosofía.

La grandeza de la religión, como por cierto también la del arte (la primera forma del espíritu absoluto), reside en que ambas pueden entenderse como formas

pretéritas de articulación del sentido. De esa constelación se derivan lecciones ineludibles para las partes que se encontraban en disputa. La razón debe corregir su unilateralidad y reconocer la coherencia interna y la legitimidad de las cosmovisiones religiosas; la fe, por su parte, debe corregir su fundamentalismo para tratar de abrirse a un diálogo razonado con el pluralismo de las interpretaciones del mundo. Si ni la fe ni la razón se mantienen en sus posiciones originarias, es decir en aquellas que dieron lugar a las dos caras contradictorias del proceso de secularización, entonces esto quiere decir que se abre paso una tercera vía que puede recoger, bajo una clásica inspiración dialéctica, alguna verdad de las partes en disputa y se nutre de ellas. Con pleno sentido puede decirse, además, que esa vía sería *postsecularizada* porque supera la oposición irreconciliable que se hallaba implícita o explícita en el modelo de la secularización. Estamos, pues, muy cerca de la posición planteada por Habermas en el discurso que analizamos al inicio.

Dejemos por el momento, así suspendido, el hilo de nuestra argumentación y pasemos al tercer punto anunciado al inicio: la noción de «tolerancia». Si ella no ha aparecido aún de manera explícita, no es porque no sea relevante en el proceso de secularización, sino, muy por el contrario, porque acompaña a dicho proceso de manera esencial. Hace falta, sin embargo, que expliquemos en qué sentido.

LA «TOLERANCIA»: VERTIENTES O MATRICES DE INTERPRETACIÓN

No es nada fácil establecer una lectura canónica del concepto de tolerancia, más allá de situar su origen en la época de la Ilustración temprana y en el contexto de la Guerra de las Religiones⁴. Por el contrario, los estudiosos del tema, al igual que, como vimos, sucedía con los estudiosos de la secularización, pasan aprietos para ofrecer una definición precisa, y es frecuente oír hablar de la tolerancia como de una virtud «escurridiza (*elusive*)» (Heyd, 1996) o «borrosa» (Thiebaut, 1999)⁵. En una ocasión anterior, he tratado de agrupar las diferentes versiones existentes del concepto de manera sistemática (Giusti, 2015). Me parece que es posible mostrar que hay ciertos prototipos o matrices de interpretación, cada uno de los cuales ilumina un aspecto específico del problema y nos ilustra además sobre las limitaciones que parecen ser inherentes al concepto. Puesto que no es posible

⁴ Sobre el concepto de «tolerancia» hay una interesante bibliografía de fecha reciente. Cito algunos títulos importantes: Camps (1990); Garzón Valdés (1993); Peces-Barba & otros (coord.) (1998); Kamen (1987); Marcuse & Wolff (1969); Mendus (ed.) (1988); Mendus & Edwards (eds.) (1987); Heyd (ed.) (1996); Sabel (ed.) (1991); Walzer (1998); Thiebaut (1999); Forst (ed.) (2000); Forst (2003); Cruz (ed.) (1998); Žižek (2007).

⁵ El propio Michael Walzer propone una gama de cinco matices distintos: 1) resignación, 2) indiferencia, 3) actitud estoica, 4) curiosidad y 5) entusiasmo (1998, p. 27).

ahora explayarme sobre el tema, expondré muy sucintamente las matrices de interpretación que considero más relevantes, a saber: a) falibilista, b) contractualista, c) humanitaria, d) expresivista y e) moralista.

a) Matriz falibilista: Pierre Bayle o «el derecho de la conciencia a errar»

Llamo «falibilista» a la versión que define la tolerancia como el respeto del otro sobre la base de que todos tenemos la posibilidad de equivocarnos, de errar, y de que, por consiguiente, nadie puede arrogarse la posesión de la verdad. Esto es lo que puede encontrarse, por ejemplo, en el famoso texto de Pierre Bayle, publicado en 1686, y titulado *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: «Oblígalos a entrar» o Tratado sobre la tolerancia universal* (1964-1982 [1727-1731]). Como se sabe, Bayle sigue allí una doble pista: de un lado, argumenta de modo inmanente, con evocaciones bíblicas de todo tipo, en contra del sentido atribuido a las palabras del señor en la parábola misma, así como a la verdadera intención de Jesucristo al emplearla. De otro lado, propone un argumento falibilista, que excede el marco de la Revelación, de acuerdo con el cual la conciencia humana puede siempre equivocarse en su percepción e interpretación de la verdad. El argumento va asociado a la necesidad de otorgar libertad a las conciencias y, en consecuencia, a la imposibilidad de obligarlas a pensar de un cierto modo o a perseguirlas por sus creencias. La tolerancia reposa, pues, sobre la conciencia de la falibilidad de la razón humana y sobre el derecho que debería reconocérsele a todo individuo, a toda conciencia, de errar.

b) Matriz contractualista: John Locke o la privatización de la religión

La segunda versión que debo comentar es la más clásica, aquella asociada a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, publicada en 1689, solo tres años después del escrito de Bayle (Locke, 1970). Llamo «contractualista» a esta versión porque hace depender la tolerancia, en última instancia, de la naturaleza contractual de la asociación política, en la medida en que para la constitución de esta última se debe presuponer la existencia de individuos libres e iguales, capaces de decidir sobre su participación en el acto contractual fundacional. En cierto modo, la tesis de Locke es análoga a la de Bayle, aunque aplicada esta vez al campo de la legitimación del poder político: efectivamente, no pudiendo establecerse un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo por tanto la posibilidad de desautorizar por principio la voluntad de ninguno, solo queda reconocer el derecho de todos a participar en la constitución del poder y a buscar una forma procedimental de fundar el pacto social. La fundamentación contractual trae consigo el trazado de una línea divisoria clara entre el poder civil y el poder religioso, y esta frontera

tiene importantes repercusiones sobre el modo de concebir la pertenencia a una religión o a una cultura.

En el marco de la interpretación contractualista, la tolerancia es concebida pues como un producto de la secularización y la democratización del poder político. Hay una doble ganancia en esta perspectiva: de un lado, se coloca en primer plano a las voluntades libres en busca de un consenso sobre el sistema de reglas de su vida social; de otro lado, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un precio alto, porque, al establecerse una separación tan tajante entre la esfera pública y la esfera privada, se produce implícitamente una distorsión del fenómeno religioso y, por extensión, del fenómeno cultural. La religión es definida por Locke, efectivamente, como una asociación privada y voluntaria sobre fines o intereses restringidos a la esfera privada, poco más o menos como un club de golf, inglés naturalmente. Al caricaturizarla de ese modo, se cierra el camino a una incorporación de la religión en el proceso de democratización y se absolutiza indirectamente el horizonte cultural en que se produce la secularización.

c) **Matriz humanitaria: Lessing o la práctica de la virtud**

Para explicar a qué me refiero con la matriz «humanitaria», voy a referirme a Gotthold Ephraim Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán, quien en su obra de teatro *Natán el Sabio* propone una famosa «fábula sobre los anillos», un documento verdaderamente clásico de las reflexiones sobre la tolerancia. Lessing adopta allí una estrategia conceptual que consiste en invertir la pretensión de verdad atribuida al anillo. Como se recordará, la fábula nos cuenta que un señor poseía un anillo que le otorgaba el poder de ser un gobernante virtuoso muy apreciado por su pueblo, anillo que le había sido heredado de generación en generación, pero este, al morir, en lugar de dejarlo en herencia a uno solo de sus tres hijos (que representan a las religiones cristiana, musulmana y judía), hace preparar por un joyero otros dos anillos similares y los entrega a los tres, lo que provoca una querrela judicial entre los hermanos. Lo que el juez les dice al final es que el verdadero heredero será el que logre ser un gobernante virtuoso muy apreciado por su pueblo. En otras palabras, Natán y Lessing aplican su astucia para, sobre el terreno mismo de la fábula, sostener que no es posible ya identificar el anillo, ni su fuerza mágica, por la sola materialidad de la joya; dicha fuerza deberá residir ahora más bien en la conducta de su portador. Se invierte, por así decir, la carga de la prueba y se crea la paradójica situación de que es el portador quien debe demostrar en los hechos que posee la fuerza mágica que en un inicio debía serle otorgada precisamente por poseer el anillo. No hace falta, pues, ni es siquiera

lógicamente razonable, que una cosmovisión se imponga sobre otras, dado que ninguna de ellas puede pretender la posesión de la verdad. Es natural, además, le dice Natán al sultán Saladino, que cada quien confíe más en la fe de los suyos, de aquellos con quienes ha convivido o convive. Por eso, sin renunciar a la propia religión, o a la propia cultura, es preciso y posible dar las pruebas de vida virtuosa que le otorguen un sentido razonable de verdad.

Llamo «humanitaria» a esta matriz hermenéutica porque en ella la tolerancia es entendida de un modo activo, propositivo, universal y hasta emocionalmente concernido. Es una práctica de la virtud y la bondad, una «tolerancia afectuosa» o «compasiva». Lo que se halla en el primer plano en esta versión es una creencia positiva, una convicción ética, que no conlleva, pues, a caricaturizar la religión.

d) Versión expresivista: Mill o la autorrealización del individuo

John Stuart Mill es otro de los clásicos de los estudios sobre la tolerancia. En sentido estricto, deberíamos adscribirlo a la versión que hemos llamado contractualista, pues también él sitúa el problema de la tolerancia en el marco de la legitimación del pacto social y como necesaria manifestación de la defensa de la libertad de conciencia. Pero añade un aspecto muy especial, que justifica su caracterización como una nueva matriz interpretativa, a saber, que en la libertad del individuo se pone de manifiesto un ideal de autorrealización como expresión de su creatividad y originalidad. De este modo, los derechos de la persona libre son entendidos como modos de manifestación o desenvolvimiento de aquel ideal que merecen o exigen reconocimiento y respeto. Llamamos «expresivista» a esta versión de la tolerancia porque demanda el respeto del otro en razón de que a cada individuo debe reconocérsele el derecho de desplegar su originalidad, vaya esta por donde vaya, y ya sea que concuerde o no con la de los demás. Mill integra en esta versión, acaso sin ser del todo consciente de ello, la idea de la libertad negativa propia del contractualismo con la idea romántica de libertad positiva.

e) Versión moralista: el «nunca más» o el rechazo del daño

Termino esta rápida presentación de matrices interpretativas de la tolerancia con una dimensión del problema que se halla presente en todas las versiones anteriores, pero que no parece haber sido desarrollada o tematizada suficientemente en ninguna de ellas. Me refiero a aquello contra lo cual, o respecto de lo cual, la tolerancia es considerada en todos los casos como un remedio necesario y urgente: el mal moral, el daño producido contra el otro, la barbarie. El filósofo español Carlos Thiebaut ha escrito un ensayo en el que utiliza precisamente la idea del rechazo del daño como hilo conductor sistemático de la comprensión de la tolerancia (1999).

Se trata de una dimensión esencial de esta noción, que puede rastrearse sin dificultad en todos los autores que se ocupan de ella. Es incluso, diría, un elemento central del imaginario ético-político moderno, una suerte de justificación negativa latente de los proyectos democráticos y consensuales. Si hay que firmar un contrato, es porque se debe acabar de una vez por todas con la guerra e instaurar la paz; si hay que abandonar el estado natural es porque en él anida un impulso tanático que contamina las relaciones entre todos. Llamo «moralista» a esta versión en el sentido en que ella pone de relieve la dimensión moral última que sirve de detonante de la búsqueda de tolerancia, sea cual fuere luego la manera en que esta haya de expresarse: si como aceptación resignada de la posición del otro o como curiosidad entusiasta por ella. Lo prioritario parece ser, desde esta perspectiva, detener la barbarie, impedir la repetición del sufrimiento injusto, rechazar el daño.

De la presentación sistemática de estas seis matrices de interpretación de la tolerancia —falibilista, contractualista, humanitaria, expresivista y moralista— pueden extraerse, por cierto, muchas conclusiones. Pero yo quisiera detenerme en dos de ellas, que me servirán para pasar al último punto de mi reflexión, en el que quisiera poner en relación la postsecularización y la tolerancia. Me refiero específicamente a que, por lo visto hasta aquí, debería habernos quedado claro que la tolerancia es una noción secularizante y al mismo tiempo una noción parasitaria.

4. CONCLUSIÓN: POSTSECULARIZACIÓN Y TOLERANCIA

Al afirmar que la tolerancia es una noción *secularizante* quiero decir que, al menos en la mayoría de sus versiones, su aplicación termina a la larga por relativizar la naturaleza de aquello que debe ser tolerado: la religión, la cosmovisión, la cultura. En el caso de la matriz falibilista hemos visto que el reconocimiento de la tolerancia de creencias dispares reposa sobre el hecho de que ninguna de ellas puede arrogarse la posesión de la verdad. Bien entendida, esta versión trae consigo naturalmente, si no la desautorización, al menos sí la relativización de toda verdad religiosa. Es difícil imaginar que esta conclusión pueda ser seriamente asumida por los creyentes en una religión, pero ella es una consecuencia secularizante de la interpretación indicada. En el caso de la matriz contractualista, hemos visto que la tolerancia de diferentes religiones reposa sobre la convicción de que ninguna de ellas puede arrogarse la posesión de una verdad práctica, sea esta ética o política, lo que equivale a desterrar a la religión del terreno de la vida pública y a confinarla en el ámbito de la vida privada. También esta es una consecuencia secularizante, porque es igualmente difícil que los creyentes en una religión, o los miembros de una cultura diferente, estén dispuestos a aceptar que sus creencias constituyan meramente un conjunto

de preferencias morales o ideológicas subjetivas, resultado de acuerdos fugaces entre unos cuantos individuos.

Sin embargo, confío en que nos haya sido evidente también que la tolerancia es una virtud parasitaria. Con ello me refiero a que se trata de una noción que no se basta a sí misma, sino que requiere siempre de un concepto previo del que depende y se nutre. Lo hemos visto en todos los casos. Se tolera porque se quiere rechazar el daño, porque se apuesta por la libertad de conciencia, porque se defiende la capacidad de decisión racional de los individuos, porque se cree en la autorrealización de la persona, porque se desea conocer al otro, y así sucesivamente. En cierto modo, puede decirse que ella es una noción de segundo orden, vale decir, que ella depende siempre de una concepción ética de primer orden de la que deriva su fuerza o su sentido positivo. Y es precisamente este rasgo el que nos puede permitir tender un puente con el concepto de postsecularización.

Si recordamos la tesis de Habermas sobre la necesidad de superar la contraposición improductiva entre racionalidad científica y cosmovisión religiosa propia del proceso de secularización y sobre la conveniencia de imaginar una «tercera vía» más acorde con una sociedad postsecular, podríamos decir que en dicho marco sería indispensable una tolerancia constructiva entre los sistemas de creencias, pues, por principio, todos ellos podrían contribuir a enriquecer el «sentido común democráticamente ilustrado». No, por cierto, una visión de la tolerancia que desautorice por principio las fuentes de motivación moral de las religiones o las culturas, sino una que permita procesarlas y traducirlas al lenguaje consensual del intercambio universal de pareceres y que proteja la libre convivencia entre aquellos sistemas de creencias.

Si recordamos, de otro lado, la tesis de Hegel sobre la necesidad de superar la oposición irreconciliable entre la razón y la fe que se hallaba implícita en el modelo de la secularización, así como sobre la urgencia de que una y otra corrijan su respectiva unilateralidad —una, su exclusivismo epistemológico; la otra, su fundamentalismo—, entonces sería indispensable reconocer la racionalidad intrínseca a las diferentes concepciones del mundo y concebir —en ese marco que hemos considerado postsecular desde los orígenes mismos de la secularización—, una tolerancia recíprocamente enriquecedora. No hace mucha falta destacar este rasgo de actualidad del pensamiento de Hegel, porque él se hace valer con suficiente claridad en los reclamos de las teorías culturalistas o comunitaristas contemporáneas. La cuestión del reconocimiento, de inspiración hegeliana, que tanto éxito ha tenido en los debates de la ética reciente, no hace sino replantear, en condiciones postsecularizadas, la necesidad de respetar la virtud de la tolerancia entre las culturas, aunque, claro está, no en sus matrices asimétricamente secularizantes.

Y si recordamos, en fin, la tesis de Lessing —en la que llamamos la matriz humanitaria de la tolerancia— acerca de la necesidad de priorizar la práctica de la tolerancia por sobre cualquier disputa teórica relativa a la verdad de las visiones del mundo, entonces podremos coincidir con él en que todas las religiones o todas las culturas pueden considerarse joyas preciosas, pero que no es ello lo que verdaderamente las distingue, sino el ejercicio efectivo de la virtud humanitaria, cada quien en o desde el entorno que le sea más familiar. Lessing dice expresamente que esta tolerancia es «afectuosa» o «compasiva» (*herzliche Verträglichkeit*), lo que por cierto la aleja de otras versiones analizadas.

Habíamos dicho que la tolerancia es un concepto parasitario porque necesita de una concepción ética previa que la justifique y que le sirva de motivación. En condiciones postsecularizadas, se amplía el abanico de las cosmovisiones religiosas o culturales que pueden jugar ese papel, es decir, que pueden otorgar un sentido a la existencia o contribuir a motivar a los seres humanos a ejercer la tolerancia entre todos. Sin olvidar, por cierto, que muchas religiones o culturas albergan en su interior tendencias fundamentalistas que desconocen derechos o reprimen libertades que han sido conquistados gracias a la práctica humanitaria del sentido común democráticamente ilustrado en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayle, Pierre (1964-1982 [1727-1731]). *Oeuvres diverses de Pierre Bayle*. 6 volúmenes. Hildesheim: Olms.
- Camps, Victoria (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PCP.
- Casanova, José (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.
- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos-UNAM.
- Cruz, Manuel (ed.) (1998). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- Forst, Rainer (2003). *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (ed.) (2000). *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Fráncfort del Meno: Campus.

- Garzón Valdés, Ernesto (1993). *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Giusti, Miguel (2015). Concepciones de la tolerancia. A partir de la «fábula de los anillos» de Lessing. En Miguel Giusti (coord.), *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas* (pp. 37-49). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Giusti, Miguel (coord.) (2012). *Tolerancia/Toleration/Tolerancia. Actas del XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía*. 5 volúmenes. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Giusti, Miguel (coord.) (2015). *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Habermas, Jürgen (2002). Creer y saber. En *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (pp. 129-146). Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2008a). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.
- Habermas, Jürgen (2008b). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 53(60), 3-20.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). Glauben und Wissen. En *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke in zwanzig Bänden 2* (pp. 287-433). Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992). *Creer y saber*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma.
- Heyd, David (ed.) (1996). *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Kamen, Henry (1987). *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, John (1970). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Luckmann, Thoma (1977). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luhmann, Niklas (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Lyotard, Jean-François (1987). *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, Herbert & Robert P. Wolff (1969). *A Critique of Pure Toleration*. Boston: Beacon Press.

- Mendus, Susan (ed.) (1988). *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendus, Susan & David Edwards (eds.) (1987). *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2013). *La nueva intolerancia religiosa*. Barcelona-Buenos Aires-Ciudad de México: Paidós.
- Peces-Barba, Gregorio & otros (coord.) (1998). *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito hacia la modernidad (S. XVI y XVII)*. Madrid: Dyckinson.
- Sabel, Claude (ed.) (1991). *La tolérance*. París: Autrement.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Thiebaut, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Madrid: Visor.
- Tschannen, Olivier (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), 395-415.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Walzer, Michael (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, Slavoj (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.