

Ortiz-Osés. Por su parte, el profesor José Luis Abellán denomina a esta tradición hispánica como un pensamiento simbólico de conciencia disidente, frente a la ortodoxia tradicional escolástica o escolastizante.- ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

ZUCCA, LORENZO, UNGUREANU, CAMIL, (eds.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge Univ. Press., 2015 (paperback), 342 pp.

La aspiración religiosa de explicar la existencia y su compaginación con la multiforme sociedad secular europea es uno de los temas de nuestro tiempo. Que autores de sensibilidad filosófica muy diferente se pregunten por la cuestión lo testimonia. A pesar de que los recientes acontecimientos nos hagan más sensibles a ella, la cuestión no es de ahora. Al menos desde los albores del siglo XXI tenemos presente, como uno de los temas de más relevancia pública, la incidencia de algunas interpretaciones de lo religioso para nuestro espacio social.

El origen de la presente obra se halla el workshop celebrado en 2008 en el European University Institute de Florencia sobre las relaciones entre la autoridad política y la gestión de las tensiones entre la religión y la ley secular en el contexto de la sociedad europeas de inicio del siglo XXI. En el fondo estamos antes un problema nuevo, pues como indica Camil Ungureanu en la introducción de la obra, la relación entre el estado, la esfera pública y el concepto de ciudadanía forma una especie de trinidad co-substancial al imaginario público.

Las tres partes que configuran el libro ofrecen un lector una aproximación tan panorámica como concreta a diferentes cuestiones que inciden directamente en el planteamiento de la cuestión. En la primera de ellas se pasa revista a las perspectivas fundamentales que han monopolizado la aproximación secular a la cuestión en Europa. Son cinco aportaciones que discurren, respectivamente, sobre el republicanismo italiano, el liberalismo, la teoría crítica y el post-colonialismo (multiculturalismo). Una vez hecho el esbozo panorámico de los

dilemas conceptuales que acechan sendas perspectivas políticas sobre la religión, la segunda parte incluyen seis aportaciones que se centran en las tensiones de la perspectiva legal y su irradiación en «bienes» comunes como la educación, la libertad de expresión y la cohesión social. Por último, los dos capítulos de la tercera parte vienen a ser una glosa final que hace de intersección de los caminos de las dos anteriores y ofrece al lector una suerte de proyección de los dilemas emergentes que acechan al discurso político europeo y legal en torno a la religión.

La lectura del libro es tan exigente como sugerente. La obra no es una aproximación genérica a las cuestiones en liza, sino que invita a profundizar en *dilemas* espinosos concretos y reales que no siempre detectamos con suficiente claridad en nuestra cotidianidad. La vastedad de los campos que toca es así una nota necesaria de las aportaciones que incluye. Pero eso no la hace vaga o difusa. Al contrario, no se nos hace difícil aventurar una larga vigencia para la obra. En todo caso, aquí queremos destacar, por los momentos que nos tocan vivir estos días, dos aportaciones que casan perfectamente con las cuestiones más candentes para la opinión pública «occidental»: la tolerancia religiosa y la razón pública en el Islam.

Sobre lo primero trata el texto de Rainer Forst, quien se hace eco de la sentencia de Goethe sobre la tolerancia. La tolerancia, decía el de Frankfurt, debe ser una actitud temporal, pues en el fondo tolerar tiene un punto insultante. En la tolerancia anida una conciencia no siempre explicitada de superioridad en relación al «otro», de normatividad pretendidamente neutra del tolerante que accede, casi de forma magnánima, a aceptar las insensateces de esa alteridad. Por eso mismo la tolerancia es en sí mismo para Forst un concepto dialéctico: incluye y excluye a la vez; libera y domina al mismo tiempo.

Sin embargo, desde una perspectiva epistemológica post-ilustrada es inevitable hacer uso de ella para asentar la democratización de los espacios públicos. La razón (finita) es impotente para dar respuesta por sí sola de las preguntas que asolan la

existencia (como diría Kant), de ahí que la separación entre la creencia ética y personal de lo qué es bueno y la necesidad moral de convivir públicamente en la diferencia comporte el imperativo categórico civil de asumir la justicia como equidad e imparcialidad. De modo que la dialéctica se redobla: siendo la tolerancia un concepto «violento» en su estructura es del todo necesario para afrontar, precisamente, el exceso de violencia simbólica en el espacio público.

Esto se relaciona directamente con la aportación de Chiara Bottici y Benoit Challand. ¿Qué rol puede tener en nuestras sociedades el Islam y su concepto de 'bien común'? ¿Por qué siempre que hay un problema de orden «público» está el Islam por medio? Para los autores esto último se explica, entre otras cosas, por el imaginario público europeo y su susceptibilidad en relación al Islam. Ideas como «orientalismo», «este» y «occidente» facilitan una reformulación peligrosa de lo moderno frente a lo bárbaro. De ahí que todo lo que se define por oposición a lo europeo puede ser fácilmente tachado de bárbaro. De hecho, y así lo señalan los autores, hasta el propio Rawls dudó seriamente en su *The Law of Peoples* que el Islam pudiera ser compatible con el liberalismo.

La idea parece plausible, pero de algún modo nos redirige unilateralmente a un supuesto factor europeo para explicar el miedo ante el Islam. Y ahí nos preguntamos: ¿por qué tendemos recurrentemente a cargar sobre nosotros los horrores del mundo? Ciertamente la responsabilidad de «Occidente» en tantos desequilibrios socio-económicos es indiscutible. Y es necesario denunciarlo. Pero si algo tiene de bueno eso que llamamos «occidente» es que es *auto*-crítico consigo mismo. O al menos lo intenta. En todo caso, lo cierto es que esta mitología europea anti-Islam no explica toda la realidad. Puede que seamos más sensibles a las barbaridades que se cometen en nombre del Islam, pero eso no excluye que ciertamente se hace en nombre del Islam. Si la Inquisición forma parte del patrimonio histórico y social del cristianismo y sus poderes fácticos, ¿por qué los actos reprobables que se hacen en nombre del Islam no deberían

hacerlo? Lo que vale para criticar un caso debe poder valer para otro.

Justamente por eso es tan sugerente la cuestión que se plantean Bottici y Challand en relación a la esfera pública y el Islam. Por un lado recuperan los conceptos de la *maslahah* e *istislah* para recordar al lector occidental que la idea del bien común y la necesidad de despojarse del interés privado no es solamente nuestra. De hecho, añadimos nosotros, puede que llegara sustancialmente a la cristiandad de la alta escolástica a través de las traducciones árabes de Aristóteles. Precisamente por eso, la gestación de la *maslahah* (que sería la idea de ese bien común), incorpora nociones de la tradición legal griega, romana y hasta judeo-cristiana. Si por esfera pública entendemos la esfera que se opone al mundo del interés privado, entonces debemos reconocer que en el Islam esta distinción también existe.

Ahora bien, como indican los autores, el problema de la esfera pública no es a qué se refiere como tal, ya que siempre va acompañada del apellido axiológico que la determina. Por eso mismo, cabe preguntarse qué hay de «europeo» en la esfera pública que determinada nuestros contextos. Y esta es, sin duda, la gran pregunta. Porque aunque el reto de afrontar la desigualdad social que padecen las mujeres en muchas sociedades islámicas sea un reto compartido con otros monoteísmos, por mencionar uno que indican Bottici y Challand, lo cierto es que nuestra razón pública proviene de uno de esos monoteísmos, y sin embargo sabemos que tenemos un problema con la desigualdad todavía existente en nuestras sociedades. Aunque Bottici y Challand manifiesten que los retos los tiene «occidente» con los monoteísmos en general y no con el Islam en particular, lo cierto es que la historia social de cada uno de ellos está en momentos diferentes. Por eso entendemos que hubiese sido de provecho introducir un epígrafe que tratara más explícitamente el problema de la globalización y el desencuentro de culturas.

En 1993 Samuel P. Huntington publicó un controvertido artículo titulado «¿El choque de civilizaciones?». En él planteaba que los conflictos planetarios que se darían en el futuro responderían a variables cultura-

les y civilizatorias definidos principalmente en términos religiosos. Esta tesis fue interpretada por sus contemporáneos como una réplica a la proclama del fin de la historia de F. Fukuyama, quien veía en el desmoronamiento de la Unión Soviética la liquidación de la historia como sucesión de luchas ideológicas. El actual fenómeno del terrorismo fundamentalista islámico es leído por muchos como un aval a las tesis de Huntington. Atacan los valores de la República —es decir, los valores occidentales de libertad, fraternidad e igualdad—, escuchamos decir en Francia. Obviamente a nadie se le escapa que detrás de este conflicto entran en juego otros elementos. Pero insistimos: no sería justo hacer una enmienda a la totalidad de la civilización occidental, porque tan cierto es que es mejorable como que contiene elementos de gran valor para cualquiera de ellas. Por ejemplo, su capacidad de autocrítica.

Precisamente por eso es tan importante tomar conciencia que a menudo damos por sentado que el curso de la globalización es irreversible. Algo que además entendemos como un hecho positivo. Es cierto que podemos sospechar que algunas culturas pueden leerlo como una nueva forma de imperialismo, con profundas consecuencias para la jerarquía socio-económica de su mundo. Pero a pesar de que no sepamos exactamente qué significa el término globalización, estamos seguros que de ninguna de las maneras puede tener que ver con la expansión de los valores de eso que entendemos por Budismo, Hinduismo o, sobre todo, Islam.

Hablamos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) como si fuera algo obvio en sí mismo y olvidamos que se trata de un fenómeno fundamentalmente occidental de depuración interna de la propia capacidad de destrucción. Estos derechos no se explican sin los horrores de la Segunda Guerra Mundial, sin las diferentes revoluciones sucedidas en la Europa de la Ilustración y sin el sustrato cultural del Cristianismo.

J.-F. Lyotard liquidó en 1979 en *La condición posmoderna* las posibilidades del «metarrelato». Eso de buscar un relato que incluyera todos los micro-relatos de la vida

era propio de otros tiempos. Por eso nuestra condición es post-moderna. Pues bien, han pasado casi cuatro décadas y puede decirse que la globalización es nuestro nuevo metarrelato. Por eso en el conflicto de metarrelatos que mantenemos con el fundamentalismo religioso islámico se hace patente una paradoja: se confirman a la vez las tesis de Fukuyama y Huntington. Por una parte asumimos con la globalización que la historia se dirige irremediamente a la irradiación de un modelo de ver la vida, el nuestro, que además creemos que es potencialmente bueno para todo el mundo. Y sin embargo, somos conscientes de que la bondad de nuestros valores es contestada por una parte significativa de ese mundo. ¿Tendremos que asumir con Richard Rorty que el actual terrorismo global es una rebelión contra el proyecto occidental nacido en la modernidad? Y de ser así, ¿no quedará otra opción que la occidentalización del mundo —axiológica, se entiende— como paso necesario para su erradicación?

Por ahora, sin embargo, lo único cierto es que Europa es epicentro de las tensiones entre diferentes modelos de democracia, ley y religión. Así lo sostiene el propio Ungereanu en el capítulo que cierra el libro, que como hemos dicho viene a proyectar los dilemas detectados como tareas pendientes para Europa. En él se plantea el autor en qué sentido podemos hablar todavía de realidad cristiana de Europa, la aporía de la laicidad (francesa, sobre todo) en relación a las desigualdades socio-económicas que la estructuran y la dialogía postsecular del reconocimiento mutuo nacida de los límites del constitucionalismo liberal. El telón de fondo de sus aproximaciones es la constatación de que Europa no es monocolor en su gama cromática de valores, por eso lo único que hace el liberalismo es justamente poner coto a los excesos de algunas cosmovisiones por conquistar el espacio común. Pero si esto parece estar fuera de duda, también lo es que no podemos hablar de religión a secas.

Y es que, por último, aparece en toda esta cuestión otro elemento fundamental, que también se echa en falta en el libro: un análisis del valor de la «religión» en el ac-

tual contexto de las sociedades hiper-tecnificadas occidentales. No hay nada en el mundo capaz de ayudarnos a sobrevivir, aun en las peores condiciones, como el hecho de saber que la vida tiene un sentido, sostiene Frankl en su conocido *El hombre en busca de sentido*. Y la religión, en sus múltiples significaciones e interpretaciones (dogmática, espiritual, mística, cultural...) es uno de los terrenos privilegiados donde la pregunta por el sentido se expresa. Que jóvenes europeos se inmolen en nombre de una lectura violenta de la religión colapsa nuestras capacidades de explicación científico-técnicas. Hablamos de vidas desestructuradas, de desigualdades socioeconómicas, de falta de integración y hasta de choque de civilizaciones, pero ninguno de estos parámetros resuelve el terrible misterio de estos actos. ¿Qué logran con su muerte?

Cuenta Frankl que a menudo preguntaba a sus pacientes por qué no se suicidaban. Con ello buscaba hacerles patente qué es lo que realmente daba sentido a su vida (la familia, la vocación profesional, el conocimiento, la superación del dolor...). Sería tentador saber qué responderían estos jóvenes. Tentador y arriesgado, porque seguramente nos dirían que así dan sentido a su existencia. Una respuesta al porqué de la vida que todo lo justifica. Y en última instancia no podríamos rebatirlo racionalmente. Sí, ciertamente no lo compartiríamos, porque además en su nombre matan. Pero es justamente *su* opción de sentido, el principio de acción sobre el que fundamentan sus acciones.

La nuestra es una civilización desarrollada, pero también desencantada, como diría Weber. La vida se empecina una y otra vez en cuestionarnos con qué sentido la vivimos, y eso incomoda. Quizás por eso nos prestemos a mil y un (auto)engaños, espirituales sobre todo, pero también afectivos, sociales o profesionales. Que el surgimiento del ISIS, como en su día de Al-Qaeda, tienen que ver también con la cuestión del sentido, nos parece indudable. Y eso en «occidente» nos coge con el paso cambiado. Nuestra secularización no permite de ninguna manera restauraciones religiosas ya superadas que compitan en dogmatismo. Tampoco sería

deseable, porque además de absurdo sería muy temerario.

Pero donde sí nos coloca esta situación es en la tesitura de tener que repensar y profundizar en el sentido de nuestros valores y su materialización existencial para poder contra-ofrecernos una respuesta que vaya más allá de la mera utilidad social-demócrata de asegurar el bienestar social a cuantos más nos sea posible. Ese es, en el fondo, el problema de encajar un sentido de lo que pueda eso tan amplio y plural que llamamos «religión» (a fin de cuentas, queda la pregunta abierta: ¿qué es religión?) en el espacio público, de compatibilizar un discurso que habla indubitadamente en nombre de la verdad en un mundo donde solamente hay opciones, interpretaciones de la realidad y autonomías que no se discuten. Ese es el reto, porque esa es la exigencia. Nada más, y nada menos. – MIQUEL SEGURÓ

BLANCO, CARLOS, *Conciencia y mismidad*, Dykinson, Madrid 2013, 316 pp.

Carlos Blanco ha producido un importante libro en el que esboza la agenda a seguir por cualquier tipo de estudioso interesado en el progreso de nuestro entendimiento de la relación del hombre con el mundo. Como los grandes libros, genera tantas preguntas como respuestas. El dominio de Blanco de las disciplinas científicas, humanísticas y especialmente la filosofía hacen de esta obra una de las más informadas y afinadas reflexiones sobre el lugar de la filosofía en el mundo. La vocación del autor en este texto es agitar la imaginación de una amplia audiencia y despertarla a trascender sus límites a través de la labor intelectual. En esta combinación, el profesor Blanco nos recuerda al mejor Ortega, por ejemplo en *¿Qué es Filosofía?*.

Hay al menos dos planos de lectura de *Conciencia y mismidad*. El primero es la lectura del texto como una reivindicación de la más pura filosofía como instrumento último de superación del ser. La filosofía, o los filósofos, deben utilizar el estatus de esta disciplina en la «tierra de nadie» entre la teología y la ciencia (Russell) a su favor. El aparente arrinconamiento de la filosofía