

El lugar de la religión en la vida política.

Entrevista a Jean-Marc Ferry y Paul Valadier

Todo el mundo está de acuerdo en que la política es insuficiente, o incluso está “en apuros”, ante las transformaciones y los interrogantes que asolan a las sociedades liberales. ¿Qué caracteriza esta fragilidad de la política? ¿Puede el cristianismo dar un nuevo impulso? Concretamente, ¿en qué se basa? ¿Cómo ha transformado la presencia del islam la relación entre las democracias europeas y las religiones?

* * * *

Pregunta (P): Para arrojar luz sobre la relación entre religión y política, empecemos por sus respectivos libros, P. Valadier, *Détresse du politique, force du religieux* (Seuil, 2007) y J.-M. Ferry, *Les Lumières de la religion*



(Bayard, 2013). ¿La angustia de la política es cíclica, o existe una miseria permanente que las religiones pueden compensar?

Paul Valadier (PV): Me gusta bastante la palabra “angustia”, no en primer lugar para caracterizar la situación angustiosa en la que se encuentra nuestro país, sino, más profundamente, porque la angus-

* Entrevista realizada por NATHALIE SARTHOU-LAJUS y JEAN-LOUIS SCHLEGEL, publicada en *Études* 4212 (2015), 51-63.

tia implica un naufragio: uno está en peligro cuando está perdido, cuando ya no se orienta, cuando ya no sabe exactamente dónde está parado y grita pidiendo ayuda. Me parece que la política está en apuros por la buena razón de que ya no responde –quizá se esperaba demasiado de ella– a lo que decía poder responder, es decir, a la gestión del bien común y a la apertura de un futuro mejor. Por la buena razón de que la política, a escala nacional, está desbordada por todos lados. No sólo por la globalización, por Europa, por la crisis financiera, sino también por las nuevas tecnologías (internet, reproducción médicamente asistida, etc.): estos desarrollos no estaban previstos por los gobiernos. Por último, la propia razón política está en apuros. Ya no estamos en la época de la razón triunfante, de la razón de la Ilustración, y menos aún de los “grandes relatos”. Más bien, estamos en un periodo en el que la razón duda de sí misma. En los últimos años me han sorprendido los anuncios procedentes de la ecología, así como de otros sectores, sobre el fin del mundo, el apocalipsis.

Un ejemplo reciente de este colapso de la razón es la introducción por parte de Elisabeth Badinter de la idea de una maternidad subrogada ética. Desde el momento en

que uno sostiene que es ética, se priva de un espacio de reflexión y discusión: como es ético, debe ser bueno. Esta actitud manifiesta un colapso de pensamiento muy característico del libertarismo imperante. Me parece que las religiones, al menos el cristianismo, pueden ayudar a la razón, ayudarla a ser razonable. Pueden ayudarla, no a renunciar a la fe, sino a no desesperar de sí misma, a no flotar con la ola libertaria.

“ Pueden ayudarla, no a renunciar a la fe, sino a no desesperar de sí misma, a no flotar con la ola libertaria ”.

Jean-Marc Ferry (JMF): La angustia de la política, el colapso de la razón... Son temas que se hacen eco de un cierto número de diagnósticos congruentes sobre el malestar de la modernidad y sobre la época contemporánea en general desde finales del siglo XIX, con lo que sabemos sobre el desencanto del mundo, el reinado de la técnica, la razón instrumental, la crisis de la cultura, la derrota del pensamiento, la era del individuo. Más que estar de acuerdo con estos temas *fin de siècle*, prefie-

ro analizar lo que me parece que son los límites de la razón pública. Yo diría que estos límites son bastante estructurales, y se deben al hecho de que nuestras llamadas sociedades democráticas se inspiren fundamentalmente en el liberalismo político.

Por supuesto, hay ventajas, pero también deficiencias. El mayor beneficio es que hemos sido capaces de exigir un consenso mínimo sobre los principios que permiten que nuestras sociedades funcionen en un régimen de disenso. Esto es lo que también permite que coexistan diferentes visiones del mundo, creencias y concepciones del bien. Pueden oponerse sin imponerse unos a otros. Este es el lado bueno, pero hay que pagar un precio, que es la privatización de las creencias, especialmente las religiosas. En la teoría, la ley permite el ejercicio universal de las libertades individuales. En la práctica, esto significa: "Haz lo que quieras siempre que el ejercicio de tu libertad no infrinja la de los demás". Esta es la fórmula liberal que es, al mismo tiempo, la fórmula moderna del derecho. Evidentemente, es una fórmula poderosa porque supone un ahorro considerable en política. El liberalismo cree que la cuestión de la vida buena, de la felicidad y, por supuesto, de la virtud, es un asunto del individuo: es una cues-

tion de conciencia privada e individual. Como dijo Benjamin Constant al Estado: "Sé justo, nosotros nos encargaremos de ser felices". Es una ilusión solipsista, porque no se puede ser feliz sin un acuerdo comunitario.

Lo vemos con los nuevos datos medioambientales, por ejemplo. La concepción de la política del liberalismo es demasiado estrecha y, en mi opinión, la política debe ocuparse de las cuestiones de la vida buena. Especialmente hoy en día, con la irrupción en nuestros espacios públicos de cuestiones relativas al principio y al final de la vida. Es necesario regular estos temas y darles un tratamiento legal. Aquí es donde el Estado, estructuralmente, debido a la división liberal y su prejuicio sobre los límites de la política, es impotente. Porque, en su propia estructura, la razón pública, que sólo conoce lo que es correcto en el sentido formal de la palabra, no puede responder a las preguntas sobre el bien y el mal. Para hacer frente a estas nuevas cuestiones, no tenemos más que nuestros prejuicios, ya sean progresistas o conservadores, es decir, una pura y simple guerra de posiciones. Sin embargo, en este contexto, es importante alejarse de esta gestión política de marcar simplemente posiciones dogmáticas en ambas direcciones

“Porque, en su propia estructura, la razón pública, que sólo conoce lo que es correcto en el sentido formal de la palabra, no puede responder a las preguntas sobre el bien y el mal”.

(hay dogmatismo progresista y dogmatismo conservador, incluso reaccionario) para intentar aclarar las cuestiones. Para ello es necesario el diálogo, especialmente entre religiones, pero también con los poderes públicos y con los ateos. Por eso estoy convencido de que ha llegado el momento –aunque con mucha cautela– de que las religiones se impliquen con fuerza en el espacio público político.

PV.: Esta filosofía liberal supone que, aunque cada libertad se ejerza por su cuenta, se alcanzarán compromisos aceptables para todos. Sin embargo, no son sólo los prejuicios los que se oponen, sino las concepciones de la buena vida. Entre las personas o grupos para los que el aborto es un crimen y aquellos para los que el aborto es una muestra de la libertad de la mujer, no veo cómo podemos llegar a un consenso. Podríamos tomar el ejemplo de la eutanasia: si es mi libertad de elegir, ¿por qué la sociedad debe imponerme tal o cual decisión? Creo que uno de los

papeles de los políticos es encontrar, después de escuchar los argumentos de todas las partes, que no son necesariamente prejuicios, un camino razonable, relativamente sensato, que sin duda no satisfará a nadie por completo, pero en relación con el cual el legislador podrá explicar que al final es mejor tener este tipo de legislación que dejar a la gente en situaciones imposibles. La ley del sobre el aborto (1975) había logrado este compromiso razonable, pero su progresivo desmantelamiento –hasta eliminar cualquier referencia a la angustia– ilustra una importante empresa de destrucción. ¿Es capaz el legislador de encontrar una línea dentro de estos disensos que no rompa un poco más nuestras sociedades y que permita proponer caminos viables a ambas partes? No será la buena vida, pero será una salida acorde con el futuro que quiere esta sociedad. Pero este es un punto ciego del liberalismo.

JMF.: No podemos postular razonablemente un consenso sobre este tipo de cuestiones. Tampoco podemos prejuizar que no se pueda avanzar, a partir de una explicación o de una confrontación civil y pública. En consecuencia, lo arriesgado hoy es prejuizar la irreductibilidad racional de las diferencias, prejuizar que no podremos avanzar y aprove-

char para mantener posiciones sin exponerlas (en el doble sentido de la palabra: sin exponerse a la crítica y sin querer explicitarlas). Esto sólo refuerza el choque de dogmatismos entre conservadores y progresistas, y forma pseudocompromisos. ¿Cuál sería un compromiso real? Sería el resultado de lo que debe hacer el Estado, arbitrar, decidir, pero una vez que se han puesto a prueba las propias posibilidades de un acuerdo a través de la deliberación, de la confrontación civil y pública. A menudo se evita esta vía procedimental engorrosa y se utiliza el prejuicio de que nunca se alcanzará el consenso para imponer autoritariamente pseudocompromisos, que de hecho frustran a todos. Tenemos que asumir el riesgo de la democracia deliberativa.

P.: ¿Qué conocimientos puede aportar la religión? ¿Y por qué la religión? Quizá haya algún eufemismo en sus títulos, en el sentido de que ambos hablan con bastante claridad del cristianismo.

JMF.: Quiero oponerme a la idea tan extendida de que las religiones son sinónimo de oscurantismo. En contra de esta idea, que ha encontrado una traducción bastante desastrosa en la propia organización de los cursos universitarios de filosofía, considero que no tiene sentido negar el hecho de que

las religiones tienen un potencial de experiencia y de interpretación de estas experiencias que, evidentemente, tiene siglos de antigüedad, y que se refiere a cuestiones a las que nos resulta difícil acceder por otros medios. Si tenemos en cuenta que la religión es una forma simbólica entre otras, la propia filosofía me parece menos indicada que la religión para abordar ciertos temas que tocan la culpa, el perdón, la salvación, el destino de la humanidad, etc. Es la religión la que ha hecho este trabajo, y la que lo ha archivado. Es, por tanto, un potencial, un “tesauro” considerable que no se puede subestimar, y que necesitamos en estos momentos, sin exagerar estos temas de pérdida de sentido, desencanto, miedo al vacío, etc. Necesitamos luces que no vengan dadas por lo que solemos entender por *razón* como la modernidad o la época contemporánea ha constituido su arquitectura. Es decir, básicamente, dos grandes esferas de racionalidad dura: por un lado, las cien-

“Necesitamos luces que no vengan dadas por lo que solemos entender por razón como la modernidad o la época contemporánea ha constituido su arquitectura”.

cias, y por otro, el derecho. En mi opinión, esta presentación sigue siendo insuficiente en relación con nuestras necesidades. Y, en particular, en relación con esta tercera pregunta que Kant somete a la reflexión filosófica, como la pregunta de la religión por excelencia: ¿qué puedo esperar? La religión tiene, pues, su necesidad, incluso desde el punto de vista de la razón.

¿Por qué la religión? Porque lo estoy enfocando desde un punto de vista filosófico y no sociológico, como se hablaría del derecho, la ciencia o el arte - en general. No estoy apuntando a una religión entre otras; quiero hablar de la religión en el sentido de una forma simbólica. De hecho, bajo esta palabra, y dado que aplico mi reflexión más bien a Europa, me refiero preferentemente al cristianismo occidental.

PV.: Me resisto a estar de acuerdo con su punto de vista, porque si nos situamos en el terreno que nos corresponde hoy, es decir, la relación entre religión y política, hay grandes diferencias entre los tres monoteísmos. Y en particular con el islam, que plantea muchos problemas. Aparte de los problemas históricos, que son fundamentales (es un hecho que la Europa occidental y la democracia se nutrieron del cristianis-

mo, ¡aunque algunos nieguen tal evidencia!), con el islam hay una verdadera diferencia de software. Porque el islam no reconoce la distinción no sólo entre Dios y el César, sino entre dos reinos. E incluso la rechaza por ser contraria a la Revelación y, por tanto, a la voluntad de Alá. Se opone a la idea de dos reinos institucionalizados por dos instituciones: una encargada de la vida eterna, de lo espiritual, de la relación con Dios —que es la Iglesia, institución históricamente constituida—; y el Estado que se encarga de lo temporal, de la vida común. Nuestra democracia y nuestro laicismo en particular nacieron y viven del enfrentamiento entre dos instituciones. El islam no entiende la lógica de esta distinción. Así que hablar de religión al tratar nuestros problemas me parece una simplificación formidable, porque en realidad vivimos de esta distinción entre lo religioso y lo político, cuyos beneficios vemos todos los días. Esto plantea un problema para el futuro: ¿qué pasará cuando los musulmanes de Europa sean cada vez más conscientes de su fuerza, de su peso en la vida política? Porque nuestro laicismo siempre ha sido pensado, quierase o no, en relación —y en contra— del catolicismo. La excepción en el islam es, obviamente, el chiismo, pero se trata de una teocracia cle-

rical, como se puede ver en Irán. Aunque, en la práctica, los demás regímenes musulmanes lleguen a compromisos más o menos felices, la distinción formal no existe. Por lo tanto, no hablaré de la religión en singular en nuestro ámbito.

“Así que hablar de religión al tratar nuestros problemas me parece una simplificación formidable, porque en realidad vivimos de esta distinción entre lo religioso y lo político, cuyos beneficios vemos todos los días”.

P.: ¿Por qué entonces habla en su libro del “poder de la religión”?

PV.: Soy bastante nietzscheano en este punto, porque hay que querer la razón. Y uno no puede quererlo. Nietzsche define el nihilismo de la siguiente manera: falta la voluntad. Siempre podemos desarrollar la razón en la ciencia y la tecnología, pero ¿queremos ser razonables? No estoy seguro de que nuestra sociedad nos anime a querer ser razonables. Y, desde este punto de vista, la religión cristiana en particular nos anima a querer ser razonables. “¡Levántate y camina!” No te voy a decir cómo

caminar, tienes la fuerza para levantarte, pero todavía necesitas una palabra para desafiarte en tu cama. El religioso cristiano es esta fuerza de interpelación. Hay ritos, hay dogmas, hay las Escrituras, por supuesto; pero hay esta incitación de una palabra: crees que eres impotente, crees que estás en la tumba, levántate. Nos enfrentamos a problemas muy difíciles, probablemente con disenso, y sin embargo no debemos rendirnos. Existe la posibilidad de encontrar caminos, posiblemente no del todo satisfactorios, tomándonos tiempo, discutiendo, intercambiando nuestros argumentos, quizás fallando. Pero no digamos desde el principio que nada es posible. Esto es lo que yo llamo la fuerza de la religión cristiana: esta incitación de la voluntad a quererse a sí misma, y por tanto a ser razonable. Esta es la carga simbólica del cristianismo en particular.

P.: Decir que la religión de la Ilustración sería el cristianismo, y exclusivamente el cristianismo, es probablemente cierto históricamente, pero no deja ningún futuro para una reflexión sobre el islam y el Estado o el islam y la política.

PV.: Corresponde a los musulmanes, y sólo a ellos, reformar finalmente el islam. La cuestión es si están dispuestos a hacerlo, ya que

muchos están llenos de una buena conciencia aparentemente inquebrantable. Pero, para nosotros, la distinción entre Iglesia y Estado es fundamental, por lo que puede considerarse universal, porque podemos ver las consecuencias sociales y políticas allí donde no se respeta. Las sociedades musulmanas ciertamente encuentran acomodo: no siempre es la teocracia, por supuesto. Sin embargo, creo que hay una verdad universal en esta distinción. Cuando el Estado se apodera de la religión, o cuando la religión se apodera del Estado, vemos algo dramático para las sociedades. No se trata de suprimir una por la otra, sino de conseguir que ambas se combinen, funcionen juntas, en la especificidad de su orden (como diría Pascal).

JMF.: Es importante reflexionar sobre la religión, es decir, desde un enfoque filosófico. La religión como forma del espíritu, que responde a la cuestión del sentido de la existencia, de manera muy general. Desde este punto de vis-

“Cuando el Estado se apodera de la religión, o cuando la religión se apodera del Estado, vemos algo dramático para las sociedades”.

ta, podemos considerar que la religión ofrece recursos de sentido que no pueden ser sustituidos por otras formas del espíritu. Este es un punto de vista que sostengo, aunque parezca abstracto, aunque uno tenga prisa por llegar al tema actual del islam. Creo que la cuestión de la religión no debe obviarse. Ahora bien, la cuestión de los recursos de sentido que puede ofrecer o no la religión en general no es la misma que la de la relación con la política. Y, desde este punto de vista, el cristianismo occidental tiene ventajas para la democracia que no existen ni en el islam ni en el cristianismo oriental. Sin embargo, ¿no podemos imaginar una tolerancia, que puede haber existido en el islam, aunque no haya separación entre las dos esferas de la religión y la política? Esta es una pregunta sistemática que hago. No quiero juzgar, ni quiero retroceder en la historia a los grandes periodos en los que el islam tenía fama de ser más tolerante que el cristianismo. Esa no es la cuestión. ¿Qué es lo importante? ¿Es para distinguir si es el César por un lado y Dios por otro, o es la tolerancia lo que importa?

P.: Podemos ver con bastante claridad lo que el cristianismo ha podido aportar en el ámbito social. Pero ¿qué más puede

aportar a las instituciones y al funcionamiento político?

PV.: En primer lugar, aporta una movilización de voluntades contra el desánimo, el nihilismo, etc. Pero cada vez me llama más la atención otro punto: lo que el cristianismo aporta, lo hace en la medida en que no ofrece directamente una respuesta a los problemas, sino que abre un espacio. Por ejemplo, se nos dice constantemente que estamos al final de las grandes narraciones, que ya no hay sentido de la historia, que estamos en el presentismo. Pero sostengo que una de las contribuciones del cristianismo actual es precisamente proponer una gran narrativa. Todo creyente que recita el Padre Nuestro dice: "Venga tu reino". Cada vez que celebramos la Eucaristía, decimos que esperamos la venida de Cristo: es el lado mesiánico del cristianismo. No son sólo palabras porque, concretamente, a través de la liturgia, de la oración, de la espera escatológica, el cristiano está en condiciones de decir que la historia no ha terminado; no estamos condenados a la muerte; hay esperanza, hay futuro.

Esto no aporta una solución inmediata a ninguno de los problemas que hemos discutido, pero sí un dinamismo y una fuerza para afrontarlos, frente a las tentaciones de pesimismo que hoy dominan.

“No son sólo palabras porque, concretamente, a través de la liturgia, de la oración, de la espera escatológica, el cristiano está en condiciones de decir que la historia no ha terminado; no estamos condenados a la muerte; hay esperanza, hay futuro”.

En este sentido, el cristianismo, la propia Biblia, desde el Edén hasta la Jerusalén celestial, nos ofrece una gran e impresionante historia, tanto personal como colectiva. Dicho esto, no debemos confundir esta gran narración con una filosofía de la historia o con una filosofía del progreso acumulativo, porque una de las intuiciones cristianas, muy bien desarrollada por san Agustín y más recientemente por Jacques Maritain, es la idea de que existe una especie de entrelazamiento entre el bien y el mal en la historia. Cada vez que se produce un bien en la historia, lleva consigo su contrario, que es un mal. Por lo tanto, no hay un bien que se acumule cada vez más, ni un mal que aumente. Todo progreso en la historia puede tener su contrapartida en la regresión. Hay muchos ejemplos de ello hoy en día: el átomo, Internet, la genética, etc. Esto es lo que llama al cristiano

a la lucidez, contra la idea de que siempre vamos hacia la catástrofe, pero también contra la credulidad de los racionalismos del progreso. Somos capaces de grandes avances, pero al mismo tiempo debemos ser conscientes de que todo avance puede traer lo peor.

JMF.: El socialcristianismo desempeñó un papel importante en la construcción de Europa, pero también en la reconstrucción de las naciones europeas tras la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, en el contexto del antagonismo de los bloques, el cristianismo propone una vía que no es ni el capitalismo atlántico ni el marxismo soviético, una vía más bien europea en términos de justicia distributiva. Otra contribución del cristianismo me parece quizá más importante, la de promover una justicia reconstructiva en las relaciones internacionales. Y aquí sí que necesitamos las categorías teológicas de culpa, pecado, perdón y redención. No podemos seguir pretendiendo que las relaciones entre los pueblos, las relaciones internacionales, estén libres de responsabilidades y del pasado. No podemos emprender la formación de unidades meta-nacionales sin pasar por largos y difíciles procesos de reconciliación. Y estos procesos, que son inseparables de lo que yo llamo enfoques reconstructivos,

“No podemos seguir pretendiendo que las relaciones entre los pueblos, las relaciones internacionales, estén libres de responsabilidades y del pasado”.

consisten en tematizar los crímenes y la violencia del pasado, sin presuponer necesariamente que haya un bueno y un malo. Esto me parece sumamente importante para la pacificación de las relaciones internacionales.

He tenido que enfrentarme a muchos intelectuales que no soportan esta idea, hablando irónicamente de “herida narcisista saludable”, “deleite moroso”, “penitencialismo conmemorativo” y “autoflagelación masoquista”. Se han alineado con este estigma de lo que llaman peyorativamente “arrepentidos”. Personalmente, me siento mejor cuando el Estado francés reconoce su responsabilidad en la redada de Vel’d’Hiv que cuando dice, más bien como Poncio Pilato, que no es asunto de la República, dado que ocurrió bajo el régimen de Vichy. Esta idea de que estamos socavando la identidad nacional cuando damos este tipo de pasos, porque estamos debilitando una identidad ya precaria y que la hombría consistiría

en no cargar con este tipo de culpas, es lo contrario de la verdadera fortaleza. La verdadera fuerza, y la verdadera racionalidad, no consiste en no cometer errores, sino saber reconocerlos. Una identidad narcisista, como la que defienden muchos de nuestros intelectuales, es una identidad frágil. Así que doy importancia a esta contribución del cristianismo –y del judaísmo– a este gesto de ética reconstructiva.

Por último, lo que puede aportar la religión, y en particular la cristiana, es otra lectura –no derrotista– del destino de la civilización. Nos recuerda que, contrariamente a lo que se nos dice, a lo que está de moda hoy en día, no vamos hacia un egoísmo cada vez mayor, un individualismo cada vez más posesivo, una razón

cada vez más instrumental, etc. Podemos leer lo que ocurre hoy en día como una disposición creciente hacia el altruismo, la solidaridad y la empatía. Los buenos y grandes sociólogos lo han visto: Tocqueville, Norbert Elias, Ulrich Beck. Ven en esta cosmopolitización del mundo un avance hacia una mayor solidaridad y empatía. Creo que es a través de las vías frías e indirectas –las del derecho en general– que nos enseña a reconocer a las personas que no conocemos y que nunca conoceremos, como nuestras sociedades pueden contribuir también a la realización de la promesa cristiana de la fraternidad universal. Y es precisamente el cristianismo el que debe saber leer esto. En este sentido, la teología cristiana tiene un verdadero papel público. ■

Estudios de pensamiento medieval hispanojudío

José Antonio Fernández López

Un recorrido panorámico por algunos de los hitos fundamentales del pensamiento judío medieval en tierras peninsulares.

El presente trabajo aporta una mirada renovada sobre una cuestión de la que, a pesar de las importantes aportaciones existentes, no se ha hecho aún verdadera justicia desde el punto de vista filosófico e historiosófico. En este sentido, las temáticas que se abordan en el libro son prácticamente originales en nuestra lengua, desde el ensayo sobre Abraham ibn Daud, pasando por el dedicado a la cábala del Zohar o a la traducción vernácula de la Guía de perplejos. Como obra de naturaleza filosófica es una aproximación desde la filosofía a la concepción de la historia, la tradición religiosa, la mística y el pensamiento judío en tierras peninsulares que abarca los siglos XII-XV. La dialéctica entre la fe y la razón, entre lo sagrado y lo profano, entre el devenir de la historia y la permanencia de la tradición es el nudo gordiano del que parten todas las manifestaciones morales, espirituales e intelectuales del judaísmo antiguo y medieval. Un proceso de comunicación “descendente”, que posee como contrapunto, desde finales de la antigüedad, la fascinante búsqueda de comunicación mística con los secretos escondidos de Dios en sentido “ascendente” y que eclosiona con fuerza en el Medioevo en la cábala peninsular.

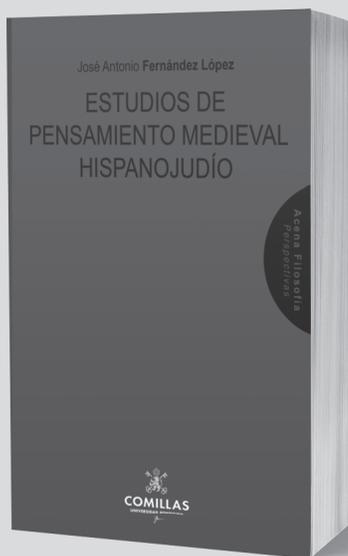


Estudios de pensamiento medieval hispanojudío

José Antonio Fernández López

ISBN: 978-84-8468-933-1

Universidad Pontificia Comillas
2022



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950