La vuelta de la religión a la política en Europa

Ángel Rivero

(Universidad Autónoma de Madrid)

> "*The twilight of the idols has been postponed. For more than two centuries, from the American and French Revolutions to the collapse of Soviet Communism, world politics revolved around eminently political problems. War and revolution, class and social justice, race and national identity — these were the questions that divided us. Today, we have progressed to the point where our problems again resemble those of the 16th century, as we find ourselves entangled in conflicts over competing revelations, dogmatic purity and divine duty. We in the West are disturbed and confused. Though we have our own fundamentalists, we find it incomprehensible that theological ideas still stir up messianic passions, leaving societies in ruin. We had assumed this was no longer possible, that human beings had learned to separate religious questions from political ones, that fanaticism was dead. We were wrong*". (Mark Lilla, 2007: 3)

Esta cita refleja de manera ejemplar el estupor en occidente y, en particular, en el occidente europeo por la vuelta de la religión a la política. Las líneas de Lilla son paradigmáticas porque muestran cómo la religión se asocia de forma instintiva al conflicto y a algo anacrónico que, por ambas cosas, debía formar parte de un pasado clausurado. En este texto quiero mostrar cómo y por qué ha vuelto la religión a la política en Europa. También quiero señalar por qué no la esperábamos. La religión es considerada una visita inoportuna. A continuación exploraré esta idea de la religión como algo no esperado en referencia a la concepción occidental de la historia y del progreso. En esta concepción, la religión debía desaparecer y sus funciones sociales debían ser ocupadas por la razón. Es decir, en la concepción occidental de la historia se debía producir un proceso de laicización por el que las funciones sociales realizadas por la religión debían ser asumidas por instituciones seculares. Esta concepción, en si misma meramente una reorganización funcional, una vez ideologizada dio paso al laicismo, esto es, a la concepción de que las funciones sociales realizadas por la religión daban lugar al conflicto y que, por tanto, la sustitución funcional de la religión por instituciones seglares debía realizarse naturalmente pero, si era necesario, de forma autoritaria o coactiva en favor del progreso y, por tanto, de la eliminación del conflicto social alimentado por la religión. Como mostraré en este texto en referencia a la obra de John Gray, el laicismo es parte de la religión secular de occidente, el progresismo, que

frente al mesianismo trascendente cristiano sostiene la redención y la salvación terrenas en un futuro alcanzable. Esta constatación tiene su importancia en relación a la capacidad de occidente, y en particular de Europa, para gestionar el nuevo pluralismo religioso. Si la neutralidad religiosa proclamada por el Estado laico es una forma velada de cristianismo, la capacidad para integrar otras religiones puede ser limitada.

En relación a este punto mostraré cómo el discurso de la tolerancia forjado en Europa a finales del siglo XVII y en particular durante el siglo XVIII en las obras de Locke o de Voltaire arrastra el lastre de ser un mecanismo que admite un pluralismo cristiano limitado, pero no está preparado para acomodar un verdadero pluralismo religioso. Abundando en esta idea exploraré cómo el proyecto universalista de occidente, la civilización, no escapa a las limitaciones culturales de occidente y, por tanto, la civilización no es el remedio para el conflicto religioso sino, en muchas ocasiones, el desencadenante principal del conflicto. Así mostraré cómo las instituciones políticas de occidente tienen un indudable origen religioso cristiano y, por tanto, el conflicto global de occidente con las religiones no cristianas y de occidente con las religiones que han propiciado la vuelta de la religión a la política en Europa es prácticamente inevitable.

-*¿En qué nos hemos equivocado? ¿Qué ha ocurrido que no esperábamos?*

Los países occidentales se encuentran en un momento de perplejidad en relación a la religión. En la auto-comprensión de occidente, la religión había quedado desplazada del espacio público al menos por dos razones: en primer lugar, porque desde el inicio de la edad moderna había dejado de constituir el fundamento del orden político. En segundo lugar, porque el pluralismo religioso había motivado no sólo la secularización del estado sino la privatización de la práctica religiosa en la sociedad. Es por ello, que en la historia de occidente, entendida como un proceso de cambio positivo, progreso, la vuelta de la religión al espacio público resulta desconcertante.

Esta vuelta de la religión ha tenido tres manifestaciones principales. La primera ha sido la aparición de un *nuevo* terrorismo de tipo religioso, *fundamentalista*, sobre todo islamista pero también vinculado a otras religiones. El 11 de septiembre de 2001, con los ataques contra las Torres Gemelas y el Pentágono utilizando aviones civiles, que causaron 2.973 víctimas, con 19 terroristas suicidas muertos fue el punto crítico que desató en occidente el miedo a la vuelta del conflicto religioso y que desencadenó la

guerra total contra el terrorismo. Otros hechos cruciales en la misma línea fueron los ataques a los trenes de cercanías de Madrid, el 11 de marzo de 2004, con 191 víctimas mortales y 1.800 heridos. O los ataques al metro y los autobuses de Londres el 7 de julio de 2005, con 52 víctimas mortales y 700 heridos. Estos ataques terroristas de inspiración islamista son sólo una muestra de un terrorismo que golpea diariamente en todo el mundo y que alimentan la aprensión occidental en relación a la religión.

La segunda manifestación, en importancia, pero anterior, es la reaparición de la teología política, esto es, la aparición *revolucionaria* de regímenes políticos fundados en la religión y de movimiento políticos de inspiración religiosa: Irán y su Revolución Islámica de 1979 ejemplifica el gobierno de una burocracia religiosa revolucionaria que irradia su influencia a países como Líbano, Palestina, Irak y que busca su oportunidad en la protesta social del norte de África (sin verdaderos apoyos religiosos). Esta vuelta de la teología política tiene la peculiaridad, frente a Arabia Saudí y al Vaticano, dos teocracias tradicionales, de su carácter militante y revolucionario. De hecho la República Islámica de Irán tiene la peculiaridad, con muchos seguidores, de sustituir a un sistema autoritario laico que se legitimaba a sí mismo como instrumento de modernización social. Su aparición puede, por tanto, vincularse al fracaso de muchos procesos de modernización fuera de occidente. Estas circunstancias son las que proyectan sombras sobre procesos en curso en el mundo árabe.

La tercera manifestación resulta más desconcertante para la conciencia occidental: la religión, y en particular el Islam, ya no acepta en occidente su desaparición de la esfera pública, su privatización, y quiere, de nuevo, marcar la vida de las comunidades en el espacio público. Esta dimensión es quizás la más relevante porque no hace referencia a la violencia dirigida contra occidente desde el exterior o a procesos de organización foráneos sino a la percepción cotidiana, a través de mezquitas, vestimentas de inspiración religiosa, prácticas culturales públicas, etc. de que la religión ha vuelto a la esfera pública y no la religión tradicional de occidente, el cristianismo, sino una religión que en la memoria Europea ha sido su rival en el terreno de las creencias y del conflicto bélico.

En la autopercepción dominante en occidente, en el discurso de la modernización, el progreso social y político se había asociado al retroceso de la religión en estos ámbitos y a la afirmación de un espacio político y social secular. La razón de que este cambio se valorara positivamente es que la religión se había asociado de forma negativa con el falso conocimiento, la superstición, con la dominación política de reyes

y de burocracias religiosas y, por último, con la dominación social ejercida a través de la indoctrinación religiosa por las autoridades religiosas. Y lo que es más importante, la religión había sido vinculada al conflicto, de hecho, era entendida como la fuente de los peores tipos de conflicto social.

La religión, en suma, se había hecho merecedora, en el discurso progresista de occidente de todo aquello repudiable en el orden social y su desaparición era celebrada como la afirmación de las luces. Las luces, la Ilustración, era de hecho como se denominaba a sí mismo el movimiento social, político y científico que buscaba desterrar la oscuridad de la vida de los hombres (la ignorancia, la religión) y sustituirla por el conocimiento racional como fundamento de una nueva organización de la vida humana. Oscuridad y religión frente a luz y razón. No es por tanto casualidad que al debatirse la malograda Constitución Europea se formaran dos bandos a la hora de señalar en su preámbulo las raíces intelectuales de Europa. Para unos, debía ser la Ilustración la que figurara en ese encabezamiento. Para otros, ese lugar lo debía ocupar el Cristianismo. Como vemos, hoy como ayer, este enfrentamiento sigue vivo. Como veremos más adelante las raíces cristianas o la Ilustración no constituyen una disyunción exclusiva.

En cualquier caso, la razón de la perplejidad de occidente se debe al hecho de que la historia era entendida como un camino único que llevaba de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas. En ese camino desaparecerían los conflictos seculares de la humanidad y se organizaría la vida humana sobre la razón, de forma que el conflicto quedaría abolido. En ese camino correspondía a la religión desaparecer, pues ya no serviría para legitimar la autoridad política y social; ya no sería fundamento de la moral; ya no serviría como fuente de conocimiento, al ser derrotada por la ciencia; y ya no serviría siquiera como fuente dadora de sentido a la existencia porque, de nuevo, la ciencia proporcionaría todo esto. En suma, la perplejidad de occidente radica en que no se esperaba la vuelta de la religión. No se la esperaba en el resto del mundo porque, iniciada la modernización económica y política (el capitalismo y los estados nacionales alcanzan todo el globo), se daba por descontado que la modernidad avanzaría en todas sus dimensiones y, desde luego, avanzaría en el sentido de la secularización. Este avance de la secularización se plasmaría en la separación de la religión y el Estado; en la privatización de la práctica religiosa; y por último y como colofón, en el declive y desaparición de la creencia religiosa. La paradoja es que esto no está pasando. La religión avanza en estos tres frentes recuperando el terreno que había perdido frente a la razón.

Resulta relevante señalar que las tres manifestaciones contemporáneas de la vuelta de la religión al espacio público como manifestaciones de conflicto tienen, en relación a occidente, causas puramente exógenas: el activismo anti-occidental del nuevo terrorismo religioso; el activismo internacional de los nuevos regímenes teocráticos y su apoyo a los movimientos fundamentalistas del nuevo terrorismo; y, por último, dentro de Europa, la inmigración y su religiosidad importada. Esto es, el Islam, que no respeta el consenso básico de la modernidad en relación a la religión y la secularización del Estado y de la sociedad. De modo que resulta fácil concluir que si la política vuelve a encontrarse con la teología, si el espacio público vuelve a poblarse de religión y si la creencia religiosa lejos de declinar renace, esto es resultado de algo que afecta a occidente, pero es extraño a su propia civilización. Esto es, la religión es algo que ocurre en otras sociedades del planeta, pero cuyos efectos llegan, ahora sí gracias a la globalización, a las sociedades occidentales. La religión no es un rasgo cultural de occidente: viene de fuera.

Ahora bien, este relato de la secularización, el relato del progresismo occidental, ¿se corresponde exactamente al desarrollo de occidente o es una proyección idealizada de los particularismos culturales y, lo que es más, de la peculiaridad religiosa de occidente? John Gray, por ejemplo, piensa que este discurso occidental del progreso es, sencillamente, una versión secularizada de las expectativas mesiánicas de la religión de occidente: el cristianismo. Los problemas causados por la vuelta de la religión no serían únicamente exógenos en relación a Europa, sino que tendrían entre sus causas la extensión del proyecto civilización-modernización-secularización desde Europa y occidente al resto del mundo. La pregunta entonces será más bien si el fracaso de este proyecto en el resto del mundo es el que ha provocado la vuelta, muchas veces virulenta, de la religión a la política.

- *John Gray y la historia como progreso.*

John Gray comienza su libro *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (2007) con la contundente afirmación de que la política moderna no es sino un capítulo en la historia de la religión, y que las revoluciones de los últimos doscientos años no son sino episodios de la historia de la fe, momentos puntuales de una larga disolución del cristianismo y del nacimiento de la religión política moderna. Las consecuencias de estas afirmaciones no son desdeñables. Según el autor, los lenguajes políticos

modernos, occidentales, no serían sino la presentación secularizada de un tipo de creencias vinculadas con la idea de la salvación, esto es, con el advenimiento de un tiempo donde el mal y el sufrimiento quedarán abolidos. El mensaje es exactamente el mismo que el del cristianismo. La diferencia radicaría en que el mensaje salvador se habría trasladado a este mundo terreno: se habría hecho secular y habla por eso el lenguaje de la religión civil. Ejemplos de esta religión política apocalíptica son las ideologías políticas occidentales y versiones extremas de la misma son las utopías políticas. ¿Qué otra cosa son las ideologías políticas sino narraciones de la salvación, de la construcción de sociedades perfectas donde el mal quedaría abolido?

Estas afirmaciones no deben verse como una mera provocación dirigida a estimular esa actividad típicamente occidental de la auto-reflexión, sino que deben entenderse y atenderse desde un doble punto de vista. En primer lugar, John Gray se propone revisar el mito del progreso, la autopercepción hegemónica en Occidente y, en segundo lugar, alertar sobre las consecuencias prácticas, desastrosas, de la renovación de dicho mito en el presente. En relación a lo primero, Gray es un epígono, quizás el último, de la brillante tradición del conservadurismo británico. Esta tradición siempre denunció el proyecto moderno de recuperar en la política las certidumbres que ya no proporcionaba la religión. La política tiene que estar dirigida a la gestión del conflicto. Cuando se orienta a la expectativa mesiánica de su abolición, entonces aparece la política ideológica, apocalíptica en su peor sentido. Así, en el proyecto denunciado por el conservadurismo británico, las certidumbres cristalizaron en una narración mítica que afirmaba que a través de la Ilustración y la ciencia las sociedades humanas avanzarían en el sentido de una humanidad unificada, donde al abolirse las diferencias propias de las sociedades tradicionales el conflicto quedaría conjurado. Esta narración recibió la denominación de historia *whig*, después liberal, y sostenía que aquello que separa a los hombres es la superstición y la ignorancia, encarnadas esencialmente en la religión, y aquello que los une es la razón y la ciencia. Cuando se crean las condiciones en las que razón y ciencia pueden desarrollarse, entonces se produce progreso, esto es, estamos en el camino de la salvación. Cuando están ausentes estas condiciones, entonces la religión es hegemónica y se produce conflicto.

Esta historia, mito o narración surgió al hilo de las guerras de religión que asolaron Europa durante los siglos XVI y XVII y, por tanto, fácilmente se llegó a la conclusión de que la institución de la tolerancia era el instrumento esencial del progreso. En primer lugar, porque mediante la libre concurrencia religiosa nadie se sentiría

perseguido y el recurso a la violencia se haría innecesario; en segundo lugar, porque la concurrencia religiosa produciría una discusión en la que resultaría triunfadora la verdad y la ciencia. De este modo se produciría, así se esperaba, la secularización de la sociedad, eliminándose la base del conflicto. Esto es, la religión, en presencia de la ciencia, se desvanecería.

El problema de la filosofía de la historia *whig* o liberal fue que el desplazamiento de la religión de la política y de la sociedad no produjo esa esperada nueva sociedad sin conflicto, sino que el derrumbe de la sociedad tradicional alumbró conflictos nuevos. Y lo que es más grave, en este proceso de modernización de las sociedades se produjeron mutaciones anómalas del mito del progreso y aparecieron nuevas narrativas del mismo que, lejos de prometer la paz a las sociedades europeas, adoptaron deliberadamente el lenguaje de la guerra. La lucha de clases se convirtió para unos en el motor del progreso y se ensalzó la épica de una guerra a muerte entre pobres y ricos; para otros, el orden nuevo, armónico y sin conflicto, se produciría mediante la militarización de toda la sociedad, a la que se exigió creer, obedecer y combatir. Cuando se desplegaron estas nuevas versiones del mito, sobrevinieron los conflictos más terribles experimentados jamás por la sociedad Europea. No es pequeña paradoja que los totalitarismos comunista y fascista, dos ideologías *paganas*, con su inmensa cosecha de violencia y muerte, hicieron de su objetivo principal acabar, precisamente, con el liberalismo, al que acusaban, precisamente, de la división y el enfrentamiento en la sociedad.

Sin embargo, la promesa de estas versiones anómalas era la misma que la del mito original: la salvación en la tierra. Curiosamente, estos desarrollos no previstos no afectaron al mito del progreso que anima la empresa moderna: comunismo y fascismo fueron vistos como manifestaciones patológicas de la modernidad, callejones sin salida, que las sociedades recorrieron por error, pero que desandarán para reintegrarse en la verdadera avenida del progreso, la civilización occidental liberal y capitalista. Tras la Segunda Guerra mundial, el conflicto ideológico se declaró abolido en Occidente y se desplazó a la esfera internacional mediante la Guerra Fría. Entonces sobrevino en el mundo desarrollado una inédita era pacífica donde el consenso, de hecho el consenso de posguerra, sustituyó al conflicto ideológico. Por eso se habló en los años sesenta del siglo XX del final de las ideologías: porque la política se orientó a la resolución de los problemas que habían alimentado el conflicto ideológico. De este modo, liberales, conservadores y socialistas aceptaron la democracia representativa y la economía social

de mercado como instrumentos básicos de integración social. Esta posición fue aceptada unánimemente porque se fundaba en la atribulada experiencia europea de las décadas anteriores. El fin de las ideologías era bueno porque, simultáneamente, legitimaba la autoridad política y desactivaba la lucha de clases.

Este modelo funcionó hasta los años ochenta cuando, por diversas razones, que van desde la crisis fiscal a la ineficiencia económica y la corrupción social, entró en crisis. La llamada nueva derecha, Ronald Reagan y, sobre todo, Margaret Thatcher, se ocuparon de dar la puntilla a este modelo. Gray ya señaló hace años cómo el thacherismo, en su opinión, fue el responsable de la extraña muerte de la Inglaterra tory. Para nuestro autor, el conservadurismo era una posición política realista, que otorgaba primacía a lo existente que funciona frente a las ensoñaciones ideológicas que, prometiendo la salvación, nos condenan al infierno. La paradoja para Gray fue que el conservadurismo británico, de la mano de Thatcher, abandonó esta doctrina política prudencial y realista por una ideología neo-liberal que instituía en la sociedad la incertidumbre propia del mercado. Esto es, Thatcher convirtió al Partido Conservador británico en un partido ideológico y lo contagió del mito *whig* de la filosofía de la historia como progreso y como emancipación. Pero el alcance de esta visión no era únicamente británico. Cuando en 1989 se produjo el desplome del Telón de Acero, dando fin a la Guerra Fría, Francis Fukuyama, desde Estados Unidos, pudo anunciar al mundo el final de la historia. Con ello señalaba que el conflicto ideológico había llegado a su fin, pero no como en los años sesenta, cuando éste había dado paso a la política de consenso, sino que esta vez había terminado con la victoria de un contendiente sobre los demás. Ese vencedor único era el liberalismo. El liberalismo político y económico constituían el modelo único y permanente sobre el que organizarían la vida las sociedades humanas. Algunas ya habrían llegado a este modelo, las sociedades avanzadas, y otras aún estaban por llegar, pero el horizonte era el mismo para todas.

Gray, en su libro, señala cómo la muerte de la utopía comunista no significó la muerte de la utopía en el mundo, esto es, la muerte de la política ideológica, sino su traslado desde la izquierda a la derecha. Así, el mensaje profético cristiano, secularizado, de la religión política, que había alimentado el mito *whig* de la filosofía de la historia, se desplazó en el espectro político hacia la derecha y abrió, de nuevo, el conflicto ideológico, con la diferencia de que ahora no tenía un alcance occidental, sino global. Ahora el conservadurismo norteamericano hacía de la emancipación de la

humanidad el destino manifiesto que correspondía a los Estados Unidos como pueblo elegido, esto es, como pueblo de la libertad.

Democracia y mercado habrían de imponerse en el resto del mundo al precio que fuera, a sangre y fuego, incluso si esto significaba abolir en determinadas situaciones los derechos humanos. Esta era la política de George W. Bush, una política ideológica que reclama ser juzgada no por sus consecuencias, ni por su precio en vidas y sufrimiento humano, sino por los principios proféticos en los que se basa, por la promesa de emancipación que encarna. Esto es, que se postula como religión política de alcance universal. Sin embargo, como hemos visto, los fundamentos de la religión política, aunque secularizados, son particulares, cristianos, apocalípticos, propios de la cultura de occidente. Por eso, quienes reciben la violencia de la emancipación a la fuerza no pueden sino resistirse y denunciar la hipocresía del que busca afirmar sus valores mediante la violencia al resto del mundo.

He señalado al principio que hay, en mi opinión, dos elementos centrales en el libro de Gray. Uno es la denuncia de la filosofía de la historia progresista. El otro es la denuncia de la violencia y el conflicto que traerá al mundo esta nueva versión del mito encarnada en la política de la administración del presidente G.W.Bush. Hay también, por último, una recomendación. Frente a esta misa negra, esta religión apocalíptica invertida que se ha vuelto hegemónica en la visión de Occidente, Gray reivindica, como ha hecho desde hace mucho tiempo, una aceptación radical del pluralismo. Esto significa aceptar la diversidad irreducible de fines humanos y obrar en consecuencia. Para él, obrar en consecuencia entraña el abandono del liberalismo como una ideología y su aceptación como una doctrina política minimalista que ofrece un *modus vivendi* en presencia de diferencias permanente. Significa, en relación al mito *whig* de la filosofía de la historia como progreso, el abandono del secularismo como proyecto de igualación de todos los hombres y la aceptación de que vivimos en un tiempo post-secular. Esto es, significa el abandono de las religiones políticas que, habiendo prometido el fin del conflicto humano, lo han radicalizado, extendiendo la violencia de occidente por el mundo.

En un mundo sobre el que se ciernen conflictos sobre recursos escasos, sobre el que se cierne el colapso ecológico, Gray sugiere que el abandono del proyecto secularizador occidental y la aceptación de que la religión responde a una necesidad humana universal que debe ser integrada en el espacio público haría que, al menos, se desactivara el choque entre fundamentalismos. Desde el punto de vista de un

conservador escéptico como Gray, lograr esto último constituiría un éxito extraordinario. Hay que señalar, sin embargo, que no todo el mundo concuerda con la visión de Gray acerca de cómo gestionar el conflicto religioso en el presente. Para muchos, esta idea de un *modus vivendi* que entraña la aceptación de un pluralismo social radical y abandona la utopía liberal de una humanidad reconciliada bajo el progreso es, sencillamente, inaceptable. Un ejemplo de la vitalidad de este discurso ilustrado, que enarbola la bandera la razón y de la ciencia frente al viejo fantasma de la superstición y de la religión es el libro de Richard Dawkins, *The God Delusion*. En esta obra, que no se acobarda frente a la corrección política que acompaña a la perplejidad occidental, se defiende la ciencia como un lenguaje universal que no sólo proporciona conocimientos sobre la realidad a los humanos, progreso científico, sino que es también un instrumento de progreso social. Así, por ejemplo, nos dice

> "*One of the unhappiest spectacles to be seen on our streets today is the image of a woman swathed in shapeless black from head to toe, peering out at the world through a tiny slit. The burka is not just an instrument of oppression of women and claustral repression of their liberty and their beauty; not just a token of egregious male cruelty and tragically cowed female submission*." (Dawkins, 2006: 405-406).

Por supuesto, el *burka* puede ser criticado por muchos motivos, pero el estilo de Dawkins, sus referencias a nuestras calles, a la libertad y la belleza de las mujeres, resultan apologéticas y poco reflexivas. En cualquier caso, esto nos lleva a que el resurgimiento de la religión en occidente vuelve a someter a tensión el concepto de tolerancia.

- *Los límites de la tolerancia.*

Aparentemente en occidente, al menos desde la publicación por John Locke de su *A Letter Concerning Toleration* en 1689-90, la tolerancia habría sido el instrumento que habría permitido gestionar el pluralismo social y evitar el conflicto. No deja de ser crucial que cuando Locke rescata la tolerancia como el principal instrumento de convivencia social "*entre los cristianos de diferentes confesiones religiosas*", lo que hace es otorgar un papel completamente nuevo a la religión en la vida social:

> "*The business of true religion is quite another thing. It is not instituted in order to the erecting of an external pomp, nor to the obtaining of ecclesiastical dominion, nor to the exercising of compulsive force, but to the regulating of men's lives, according to the rules of virtue and piety*".

En otras palabras, la religión tiene como objetivo únicamente el actuar como guía moral que dirija la vida de las personas a través de su conciencia. Por tanto, la religión no es el fundamento de la autoridad política ni la justificación del dominio religioso, la *verdadera* religión tiene una función privada y, por tanto, las diferencias en la manera de entender la creencia y el culto no afectan al orden político.

Resulta interesante que la irrupción del concepto de tolerancia en el pensamiento político occidental se produce precisamente con la quiebra definitiva de la teología política en Inglaterra. La reforma ha dado como resultado el pluralismo religioso y el pluralismo religioso ha hecho necesario un discurso político nuevo acerca de cómo fundamentar el orden social y político. El conflicto no proviene del pluralismo religioso de la sociedad sino de la religión en política. De modo que el conflicto se resolverá mediante la secularización del Estado y la extensión de la tolerancia a la sociedad. En este nuevo discurso político el principio de obediencia, que señalaba que las autoridades debían ser obedecidas de manera activa, aunque también pasiva, por estar investidas de una legitimidad providencial, queda en entredicho. Ahora la fundamentación de la legitimidad política comenzará a orientarse hacia el consentimiento y abandonará poco a poco su legitimación religiosa. Eso sí, el principio de obediencia incondicional a las autoridades constituidas no se abandonó fácilmente. Este principio tuvo celebres defensores, el más brillante Hobbes (que sin embargo la limitaba cuando estuviera en peligro la vida de uno), pero también otros menos profundos aunque más elocuentes, como Robert Filmer, sobre la relación entre las creencias socialmente aceptadas, la autoridad política y su sanción religiosa. En la historia *whig*, que se ha convertido en nuestro pensamiento hegemónico, el poder político legítimo es resultado de la autorización y la libertad religiosa es el fundamento de una sociedad libre.

Repárese en que el concepto de tolerancia que articula la libertad religiosa tiene un alcance muy limitado, pues aquellos cuya libertad ha de ser respetada forman tan solo una fracción de aquellos cuya religión es el cristianismo. La tolerancia tiene un límite muy estricto: permite únicamente la convivencia entre cristianos presbiterianos y anglicanos; deja fuera a los católicos, a los ateos y, realmente, ni siquiera toma en cuenta a otras religiones. En suma, la tolerancia es un instrumento para la gestión de una diversidad religiosa estrecha y, por lo tanto, se ha sobrevalorado su capacidad para evitar el conflicto. De hecho, si atendemos al significado de la palabra tolerancia y dejamos a un lado los atributos normativos que recibe en nuestro presente veremos algo más sombrío acerca de su significado. Por ejemplo, el Diccionario de Autoridades de la

Real Academia Española de 1734, define así la *tolerancia*: "*sufrimiento, paciencia, aguante (...) valer también por permisión y disimulo de lo que no debiera sufrir sin castigo del que lo ejecuta (Lat. Indulgentia)*". Y define *tolerar* como "*sufrir, llevar con paciencia (...) Vale también para disimular, o permitir algunos casos que no son lícitos, sin castigo del delincuente; pero sin dispensarles expresamente (lat. Indulgere)*". En suma, la tolerancia no constituye un ideal normativo que encarne el pluralismo como ideología sino que es, lisa y llanamente, un instrumento pragmático, que permite evitar el conflicto en aquellas situaciones en las que atajar algo que se considera condenable causaría más daño que dejarlo pasar.

La tolerancia es, originariamente, un instrumento pragmático de gestión del conflicto y su valor positivo o negativo sólo puede ser afirmado en relación a las consecuencias particulares que produzca su ejercicio. De modo que afirmar que el conflicto religioso en occidente quedó clausurado mediante la tolerancia es incongruente. El conflicto religioso quedó provisionalmente clausurado mediante distintos arreglos pragmáticos limitados a los distintos Estados-nación europeos pero, en realidad, los conflictos religiosos no han dejado de estar presentes en Europa. Dawkins, por ejemplo, en su ataque *científico* a la religión, nos dice:

> "*Imagine, with John Lennon, a world with no religion. Imagine no suicide bombers, no 9/11, no 7/7, no Crusades, no witch-hunts, no Gunpowder Plot, no Indian partition, no Israeli/Palestinian wars, no Serb/Croat/Muslim massacres, no persecution of Jews as "Christ-killers", no Northern Ireland "troubles", no "honour killings*" (Dawkins, 2006: 23-24)

En suma, el conflicto religioso no ha vuelto a occidente: forma parte de la historia de occidente. El conflicto religioso no ha sido gestionado en occidente mediante la tolerancia sino que se ha suavizado mediante la secularización. Ahora bien, la secularización es uno de los rasgos del discurso de la modernidad europea, de lo que se ha llamado la civilización europea, que está en entredicho. Es precisamente esto lo que produce la reacción de Dawkins y otros. Para ellos, el uso de la razón enlaza con el progreso científico y social y con el retroceso de la raíz de todos los males, la religión. Pero, ¿qué pasaría si, como señala Gray, la religión de occidente fuera la civilización?

- *Occidente y el discurso de la civilización.*

Se ha definido la civilización como condición o estado y como conjunto de ideas, creencias religiosas, ciencias, técnicas, artes y costumbres propias de un determinado grupo humano. Por *civilizar* se ha entendido sacar a algo o alguien del estado de barbarie o salvajismo. Por su parte, *cultura* viene del latín cultivo. Para algunos hace referencia a la parte intelectual de la civilización y refiere, de forma general, al conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico e industrial de una época o grupo social y a aquello que sustenta la identidad de un grupo en el terreno simbólico. Así, civilización y cultura vendrían a ser algo parecido aunque con un alcance distinto. Eso sí, mientras la perspectiva de la cultura coloca a todos los grupos humanos en el mismo plano, la de la civilización establece una superioridad de unas culturas sobre otras.

En general, cultura se refiere, sobre todo, a las manifestaciones de la vida social no directamente vinculadas a la reproducción y el sustento (biológicas). Esto es, a las costumbres, tradiciones, prácticas religiosas y expresiones artísticas. Para las concepciones conservadoras, la cultura es el fundamento del orden social y por tanto las autoridades políticas tienen la obligación de protegerla. Por ello, bajo este punto de vista la civilización como proyecto de transformación ha sido vista como una amenaza a la cultura. Si por civilización entendemos la condición de una sociedad opuesta al subdesarrollo, es decir, al salvajismo y la barbarie, y si, además, unimos a la idea de civilización la de progreso (la idea de que las sociedades son perfectibles en dirección al futuro, que da lugar a la ideología del progresismo) entonces la civilización es un instrumento del cambio cultural, es decir, es un instrumento de destrucción de la cultura como algo permanente e inmutable. Está oposición entre cultura y civilización fue observada en el siglo XIX por el poeta inglés Coleridge, que habló de *civilization* en relación al progreso material y científico y de *cultivation* como aquello bueno que permitía el desarrollo espiritual armónico. En su visión, *cultivation* y *civilization* chocaban. Algo parecido puede verse en la obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, donde *Zivilisation* y *Kultur* son conceptos enfrentados. El primero representa la extensión de la racionalidad entendida como cálculo cuantitativo que da lugar al capitalismo; mientras que *Kultur* es el universo espiritual de un mundo de valores comunitarios, superiores y desinteresados destruidos por dicho capitalismo. Norbert Elias, al hacerse eco de la pluralidad de significados del concepto de

civilización, señala que su significado más general expresa la auto-conciencia de occidente y también podría denominarse *conciencia nacional*.

> *"El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas* ***más primitivas****. Con el término de* ***civilización*** *trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas […] Pero* ***civilización*** *no significa lo mismo en distintos países de occidente. En especial, hay una gran diferencia entre el uso francés e inglés de la palabra por un lado y, por otro, el que de ella hacen los alemanes. En Inglaterra y en Francia, el concepto resume el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de Occidente y de la humanidad en general. En el ámbito germano-hablante,* ***civilización*** *significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, esto es, algo que afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos, solamente a la superficie de la existencia humana. La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia, es* ***cultura***" (Elias, 1987: 57)

Señala Elias que ambas palabras, civilización y cultura, resultan evidentes y claras para los usuarios en sus contextos nacionales, pero no son ni tan claras ni tan obvias para quienes no han sido socializados en sus significados particulares:

> "*El concepto francés e inglés de* ***civilización*** *puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales, mientras que el concepto alemán de* ***cultura*** *se remite substancialmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos, y muestra una tendencia manifiesta a trazar una clara línea divisoria entre los hechos de este tipo y los de carácter político, económico y social*" (Elias, 1987: 58)

Otra importante diferencia, entre las señaladas por Elias, es que *civilización* se refiere a un proceso, o cuando menos, al resultado de un proceso, algo que está siempre en movimiento, a algo que se mueve de continuo hacia delante. Por el contrario, el concepto alemán de cultura tiene otra dirección de movimiento:

> "*Se refiere a productos del hombre dotados de realidad (...), a obras de arte, a libros, a sistemas religiosos o filosóficos en los cuales se expresa la peculiaridad de un pueblo. El concepto de cultura tiene un carácter diferenciador […] El concepto de civilización atenúa hasta cierto punto las diferencias nacionales entre los pueblos y acentúa lo que es común a todos los seres humanos o debiera serlo desde el punto de vista de quienes hacen uso del concepto […] En cambio, el concepto alemán de cultura pone especialmente de manifiesto las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos*" (Elias, 1987: 58-59)

El conflicto entre cultura y civilización ha sido característico de occidente durante la modernización y ha dado lugar a guerras culturales como los conflictos intra-religiosos europeos, el enfrentamiento entre las iglesias y los poderes políticos (para los países católicos el anti-clericalismo de los Estados) o fenómenos como la *Kulturkampf* de Bismark (el intento de desplazar a la Iglesia en la educación de las élites sociales en Alemania). Samuel Huntington enfatizó la necesidad de un nuevo paradigma en las relaciones internacionales y, para dar respuesta a esta necesidad, formuló su idea del *choque de civilizaciones*. En su opinión, los conflictos internacionales habían sido europeos a lo largo de la modernidad: dinásticos, nacionales e ideológicos (y occidentales); pero en el presente eran de tipo cultural y global. Es al choque de occidente con las culturas no-occidentales a lo que denomina choque de civilizaciones y es esta perspectiva culturalista la que explica el conflicto en las sociedades en las que vivimos. En lo que ser refiere a Europa, *cultura* hace referencia a los rasgos históricos de las distintas sociedades europeas, incluida la religión, y *civilización* a la ideología progresista-perfeccionista de una sociedad nueva racionalmente organizada.

- *Las raíces religiosas de la sociedad occidental.*

Así pues, el proyecto de una civilización europea se presenta como una propuesta no vinculada a bases culturales como la lengua y la religión. Es más, al presentarse como un proyecto racional su mensaje se anuncia como universal y como aquello que Europa ofrece al progreso de la humanidad. Bajo esta perspectiva, la clave de la civilización y del progreso de Europa radicaría en haber hecho de la religión una cuestión privada y haber establecido una clara separación entre esta y la política. Por eso el proyecto civilización europea hace de la secularización uno de sus presupuestos (e implícitamente anuncia al mundo que sin secularización no hay progreso).

Como antes señalé, por secularización pueden entenderse diversos fenómenos. Los más importantes son la separación Iglesia-Estado (la aparición de los estados no confesionales), la privatización de la religión (la desaparición de la religión del espacio público) y el declive de la práctica religiosa (especialmente en las sociedades europeas), en las que los creyentes no practicantes y las personas sin religión constituyen la mayoría de la población). Para los defensores de Europa como un conjunto de culturas, la religión en general, y el cristianismo en particular, constituye uno de los elementos esenciales de la identidad europea. Para los defensores de la civilización europea, por el

contrario, la secularización marca la senda del progreso. Sin embargo, muchas personas han visto en el proyecto de civilización europea una versión secularizada del tipo de salvación universal que representa el cristianismo como religión. Por ejemplo, el ya mencionado John Gray, en su libro *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia,* denuncia cómo el proyecto occidental de la civilización, la idea de progreso como camino hacia una utopía alcanzable, es una forma de religiosidad invertida, al revés, secularizada. De ahí el título de *misa negra*. Y lo que es peor, es un proyecto destructor y violento cuando se traslada su alcance al mundo entero. Así, mientras en el pasado occidente mandaba a sus misioneros a evangelizar en el cristianismo a bárbaros y salvajes, hoy manda la civilización como instrumento de progreso para todos los pueblos. Pero el proyecto civilización (universal) no es la única particularidad (cultura) europea. El sistema político del Estado nación, según otros autores, tiene también un sustrato esencialmente cristiano. Así para Conor Cruise O'Brien (1988) la nación es un tipo de comunidad cristiana cuyos rasgos religiosos se han velado. O'Brien señala cómo en occidente se han dado tres modelos de concepción de la nación y cómo cada uno de ellos tiene un sustrato religioso. Estos modelos son el modelo del pueblo elegido (propio de Gran Bretaña y de los EE.UU), el de la sacralización de la nación (propio de la Francia republicana) y el de la divinización de la nación, propio de la Alemania nazi. Para Hastings (2000), la nación como principio de identidad colectiva es propio de la experiencia única de Inglaterra, donde la idea de pueblo elegido y el uso de la lengua vernácula en la Biblia dan lugar a un tipo pionero de identidad colectiva, que es la identidad nacional. Anthony Marx (2003) muestra cómo las naciones cívicas europeas tienen tras de sí una historia de genocidio, limpieza étnica e intolerancia de tipo religioso. Son pues, sociedades cristianas secularizadas. En suma, si hacemos caso a estos autores, cada una de las sociedades europeas se ha constituido sobre moldes religiosos que han quedado velados bajo las identidades nacionales. Cada diferencia nacional sería, en realidad, una forma distinta de entender el mensaje judeo-cristiano del pueblo elegido.

- *Conclusión.*

Las sociedades occidentales se enfrentan hoy a un *enemigo* inesperado: la religión. Esta vuelta de la religión a la política en occidente ha producido una crisis en la autopercepción moderna de estas sociedades que ha agravado la producida por la

quiebra de las grandes metanarrativas modernas asociadas al progreso. Frente a esta situación, se han producido diversas respuestas. En el terreno de política internacional se ha realizado desde occidente un enorme esfuerzo bélico para frenar la amenaza que para la seguridad representa el terrorismo de inspiración religiosa. Los resultados están todavía por verse, pero parece que el efecto más visible de tal intervención es el malestar entre los creyentes musulmanes del mundo. Simultáneamente se ha movilizado el activismo diplomático y la amenaza de intervención frente a las nuevas teocracias revolucionarias. En el caso de Irán, el resultado ha sido estimular su ambición de convertirse en una potencia global que inspire la revolución islámica en el mundo y para ello concentra sus esfuerzos en dotarse del arma atómica. Por último, occidente no sabe cómo atender a la religión en la esfera doméstica. Una de sus respuestas ha sido la de reafirmar la secularización como parte esencial de la civilización occidental. Esta respuesta tiene dos tipos de defensores: los creyentes en la ciencia como instrumento de transformación social, a quienes podríamos llamar neo-ilustrados, y los defensores tradicionales del cristianismo como la religión de Europa, que no están dispuestos a entregar la esfera pública que han ido perdiendo en favor de la secularización a una religión foránea. Entre los primeros, la renovada defensa de la secularización ha dado lugar a un movimiento anti-religioso, *neo-anticlerical*, bajo la bandera de la defensa de la ciencia. Los segundos han animado la movilización de los creyentes en un intento de renacimiento religioso. Unos y otros han producido como resultado de su activismo una cierta xenofobia que, a su vez, a sido magnificada por los militantes religiosos en todo el mundo.

Otra respuesta, más pragmática, ha sido el reconocimiento del valor de la religión para diversas comunidades humanas y de la necesidad de gestionar el conflicto religioso a través de la política. Ahora bien, esta postura se enfrenta la problema de que hacer sitio a religiones que imponen sobre sus miembros normas morales incongruentes con la libertad individual y que afirman, como en el viejo mundo teocrático europeo, que las normas religiosas y morales tienen primacía sobre el derecho positivo. Al reivindicar la primacía de la religión hacen que, de nuevo, el conflicto religioso tome la forma del pasado. La vía pragmática tampoco elude el conflicto.

Me parece que estos tres caminos inevitablemente desvelan una de las paradojas de occidente, y ésta consiste en que las tres soluciones resultan cristianas. Eso sí, con distintos grados de secularización. Una de las paradojas de esta vuelta de la religión a occidente de la mano del Islam ha sido la de poner de manifiesto las raíces cristianas no

solo de las sociedades europeas sino de su discurso universalista de la civilización. En cualquier caso, si se busca conjurar el conflicto religioso pronosticado por Samuel Huntington con su concepto del *choque de civilizaciones*, la postura pragmática del reconocimiento de las identidades religiosas parece más prometedora que la de la afirmación de la universalidad de la razón o la defensa particularista de una religión como propia frente a las extranjeras. Ahora bien, ni el proyecto de civilización occidental ni el del reconocimiento de las culturas están preparados para gestionar el tipo de pluralismo religioso que representa el Islam en occidente. La razón de ello es que el primero descansa en un modelo cristiano secularizado y el segundo defiende como esenciales los valores religiosos cristianos de las distintas culturas europeas. Todo esto hace que el conflicto religioso, contra todo pronóstico, sea hoy prácticamente inevitable.

Bibliografía

Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós.

Dawkins, R. (2007). *The God Delusion.* London Black Swan.

Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México. Fondo de Cultura Económica.

Fukuyama, F. (2006). *The End of History and the Last Man*, New York. Free Press.

Gray, J. (2008). *Black Mass. Apocaliptic Religion and the Death of Utopia*. London, Penguin.

Hastings, A. (2000). *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid, Cambridge University Press.

Huntington, S. (1998). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon and Schuster.

Lilla, M. (2007). *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West.* Nueva York, Vintage Press.

Locke, L. (1689). *A Letter Concerning Toleretion.* Charlottesville, University of Virginia. http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=LocTole.xml&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all

Marx, A. (2003). *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism*. Nueva York, Oxford University Press.

O'Brien, C.C. (1988). *God Land. Reflections on Religion and Nationalism*, Cambridge, Harvard University Press.

Weber, M. (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Alianza Editorial.

Woodward, K. (ed.) (1997). *Identity and Difference*. London, The Open University-Sage.