

VIII

DE LA RELIGIÓN CIVIL AL VACÍO CÍVICO

Luis Núñez Ladevéze*

Parece que la idea de que los derechos humanos son principios fundamentales, que deben respetarse por *todas* las sociedades es compartida como dominante en las sociedades democráticas. Ahora, con la descomposición de la herencia ilustrada, por un lado y, por otro, con la asunción del relativismo tras la dispersa floración de actitudes postmodernas del cual el multiculturalismo no es más que una manifestación, hay que poner en duda esa afirmación. Pero, ¿cómo puede mantenerse la relatividad de lo que, a la vez, se propone como principio universalmente aplicable? La situación es realmente curiosa, paradójica. En la práctica, la referencia a los derechos humanos sólo se arguye cuando se presume que se inculcan en entornos donde se reconocen como válidos, que son exactamente aquellos cuya tradición moral y cultural conduce a expresarlos como principios. Surge, pues, un problema: ¿cómo mantener principios fundamentales, por ejemplo, los derechos humanos, en sociedades en que se reconoce el principio de equiparación multicultural? Voy a tratar en este artículo aspectos relacionados con esta pregunta que da lugar a debates y a conclusiones; a veces paradójicas y otras equívocas.

1. LA ACTITUD CRÍTICA

Mi punto de partida es que las sociedades democráticas se basan en la primacía del derecho a la libertad de expresión. Toda persona tiene, por ser persona, como expresión elemental de su identidad, el derecho a manifestarse libremente sin restricción.

* Catedrático. Director del Instituto de Estudios de la Democracia. USP-CEU.

Eso significa, en la práctica, que todo es opinable y que cualquier juicio de cualquier autoridad espiritual o civil puede ser cuestionado por cualquiera que disienta o discrepe. El origen de esta actitud se manifiesta como derecho a la discrepancia o como ejercicio de la capacidad crítica. Criticar o poner en cuestión las ideas socialmente preestablecidas forma parte del principio de libertad de expresión. El relativismo posmodernista tiene su base en este axioma: el ejercicio de la capacidad crítica implica en la práctica que, desde un punto de vista social y a la larga, moral, todas las opiniones valen lo mismo. En algún sentido se puede decir que el desarrollo del espíritu crítico socava cualquier pretensión de encontrar un fundamento unívoco sobre el que basar supuestos de validez universal.

En consecuencia, cuando el multiculturalismo se basa en un principio relativista, como hace la posmodernidad, se relativiza. La actitud crítica consume su ciclo hasta el punto de negarse como crítica. Es un tópic o lugar común, pero no por eso erróneo: si todo es relativo todo vale igual. Comte decía al menos que «todo principio es relativo menos este principio». Así, pues, la posmodernidad no es más que un estadio de descomposición del proceso de la ilustración cuando llega a asumir sus últimas consecuencias. Shakespeare vale por unas botas de fútbol. El chádor se plantea como conflicto en Francia y en España. Los antes más progresistas son los que ahora defienden el islamismo fanático, abanderan los derechos de los más integristas a actuar –no simplemente a pensar– como integristas. Los extremos se tocan, se funden y se dan la mano, como ha ocurrido con los Referendos de la Constitución Europea. Nos alarmamos del integrismo fanático, pero si hay que criticar al que gobierna y pertenecemos a la oposición nos alineamos con el fanatismo integrista, o al revés. Es igual, todo vale lo mismo, incluso el principio de que todo es relativo es también relativo, lo cual sólo conduce al eterno retorno del círculo vicioso o del argumento sin regreso. El positivismo relativista de Comte ha llegado a destruirse a sí mismo. Para Ortega, por ejemplo, era obvio que, desde un punto de vista intelectual y moral, Occidente era una cultura superior. El multiculturalismo tenía un sentido no basado en un principio relativista, sino en un supuesto de tolerancia. Tolerar, admitir, no es lo mismo que relativizar. Se tolera al otro, pero no se confunde el que tolera con el tolerado. En la actualidad ya no vale el criterio de Ortega. Para la uniformidad multicultural no hay base, en principio, para preferir, desde un punto de vista moral, una cultura a otra. Todas son equiparables. Una primera paradoja de esta actitud es la que afecta a la democracia como sistema político preferible o superior a los demás. La democracia no es más que la manifestación de una identidad cultural occidental no compartida por otras identidades culturales. La paradoja consiste en que el principio de equiparación multicultural es, primero, un principio o un punto de partida y, en segundo lugar, es democrático, y la consecuencias es que no todas las culturas, sólo la democrática, lo aceptarían como principio.

La tendencia al relativismo es inherente al proceso crítico de la Ilustración. Por poner un ejemplo relevante e influyente, la idea de Habermas de que la razón comunicativa tiene por función corregir los defectos o excesos irracionales de las comunidades, resulta paradójica y, por ello, incongruentemente inestable. Es paradójica porque no puede dejar de aplicar el postulado a sí misma. También ella ha de someterse a crítica. Una vez que ha aceptado ese criterio como punto de partida, ya no puede detenerse y ha de proseguirlo con todas sus consecuencias. La posmodernidad y el multiculturalismo son el producto actual de esas consecuencias. La modernidad pierde pie, no encuentra dónde sustentarse, y comienza así su deriva multicultural. Si todo da lo mismo, todo es igual. Si todo es equiparable y no hay dónde apoyar el pie, la consecuencia es la inestabilidad. Pero quienes no comparten esos criterios sí pueden valerse de ellos para imponer su peculiar punto de vista acrítico, antiilustrado –que es un modo de decir “antidemocrático”– e irracionalista.

La pérdida de fundamentos se manifiesta en una continua devaluación de las propias fuentes de inspiración. Augusto Comte comprendió y anticipó que el tercer estadio de la humanidad, el llamado estadio positivo, se caracterizaba por la pérdida de los valores sociales transmitidos secularmente, los que pueden llamarse valores sustantivos, esos valores que se aprenden de manera no consciente, en un proceso racional pero no reflexivo, y que expresan el hecho de convivir en una comunidad determinada. Valores que se sostienen en una tradición social, que se adquieren sin referencia a la actividad discursiva y que son independientes de los procesos deliberativos. Lo positivo es lo contrario de lo sustantivo. Lo positivo es lo aceptado en la conciencia, la apariencia, el fenómeno, lo percibido. Lo sustantivo es la base, el fundamento, el sustrato de la percepción, su trasfondo. La crítica es el proceso intelectual mediante el que la razón deteriora o deconstruye –por utilizar una expresión más moderna, más vigente–, la sustancia heredada y la sustituye por la materia de las percepciones cuando son procesadas por la reflexión. Pero ese proceso crítico es meramente negativo, se basa en negar lo que Ortega llamaba “las creencias en las que se está” para sustituirlas por las “ideas que se tienen”. ¿Cómo puede sustentarse, organizarse, perpetuarse, una sociedad cuyo principio básico es la negación, la crítica?, se preguntó Comte. No es posible a menos que, y ésta fue su propuesta, que construyamos una religión civil. Él la llamaba “religión positiva”.

2. LAS FORMAS “CIVILES” DE LO RELIGIOSO

La idea de la “religión civil” ya había sido anticipada a Comte por Rousseau al final de *El contrato social*. Pero, si se piensa bien, lo que hacían tanto Roussau como Comte al dar esa respuesta, de promover una religión civil, era expresar su impotencia para

reemplazar a la religión por otra cosa. ¿Por qué tenían que reemplazarla y no les bastaba con destruirla o, como se dice más tarde, deconstruirla? Porque, por un lado, comprendían que la religión tenía una función insustituible: constituía el componente sustantivo de una sociedad a la que se pretendía desproveer de toda sustancia. El pacto social o la ciencia positiva se construyen a partir de un momento, de un presente, de una asamblea, de una investigación, de un experimento. Siempre se construyen *a partir de algo*. Pero ese algo está destinado a convertirse en tradición y, por tanto, a ser sustituido, reemplazado por un nuevo pacto de una nueva asamblea o por un experimento que pone a prueba el experimento anterior. No hay un punto de partida estable sino una constante renovación de los puntos de partida. Naturalmente eso conduce a la inestabilidad permanente. Comte era consciente de que de la negación no se puede derivar una afirmación y, de que si se parte de que todas las afirmaciones son compatibles con una negación, no es posible construir nada positivamente estable. La única posibilidad de establecer un punto de vista que sea a la vez positivo y estable está en la permanencia de una identidad que quede por encima de la capacidad deterioradora de la crítica. Pero eso es la religión y la tradición. Y eso es justamente lo que el incesante proceso de la crítica pone en cuestión. La lógica de su reflexión crítica les llevaba a la conclusión de que había que filtrar de la sociedad los “prejuicios religiosos”. La idea de una “religión civil” surge como fórmula para resolver esa exigencia de signos contrarios. Pero una religión civil es una religión desprovista de fundamento religioso, es decir, una religión cuyos adeptos supieran que no es una religión, sino el fruto de un convenio, es decir, un sucedáneo. Desde el punto de vista retórico, la expresión “religión civil” es un oxímoron, un modo de encubrir mediante el ropaje de la palabra, la contradicción interna en que se basa el concepto.

Tratemos de explicar el concepto de “religión civil”. Se trata de unos motivos y unos ritos compartidos socialmente, pero sin base ni creencia sustantiva en la que puedan apoyarse. Es una religión *pactada*, construida. Es obvio que eso no es una “religión”, sino un sucedáneo de la religión. El planteamiento que lleva a aceptar esa noción de religión civil se puede reducir a fórmula: no podemos creer en ninguna religión porque sus fundamentos no son positivos —no es posible que tengamos acceso a las principales ideas religiosas a través de la percepción— ni tampoco son racionales en la medida en que el proceso crítico reduce la “razón” al resultado de un conocimiento empíricamente contrastado o conscientemente consensuado mediante un proceso deliberativo. Pero, por otro lado, quienes la proponen reconocen implícitamente que no tenemos más remedio que aceptar la religión, no podemos prescindir de una base positiva de creencias compartidas para que la sociedad civil pueda convivir en un orden común estable, es decir, para que la sociedad pueda descansar en una comunidad de creencias compartidas. Dicho de otro modo: es inútil dejar un margen de operatividad y de mediación al misterio, a lo numérico, a lo dogmático, porque

ese margen está sometido a la acción corrosiva de la crítica, de la libre conciencia, de la libertad de expresión y está destinado a ser tarde o temprano socavado por esa acción erosiva; pero, por otro lado, no es posible convivir en un orden social estable si no se comparte un sistema de creencias estable.

La vieja idea de la "religión civil" no ha sido abandonada. En España la propone de modo explícito el sociólogo catalán Salvador Giner. Pero, en todo caso, a quienes les resulta demasiado fuerte la misma palabra "religión", la aceptan en la práctica bajo otros ropajes. Ahora tenemos "fiestas de invierno" que sustituyen a las "navideñas", "bautismos civiles" que sustituyen a los "religiosos", "matrimonios homosexuales" que pretenden igualarse al sacramento matrimonial y referencias simbólicas profanas que sustituyen a las motivaciones religiosas. El proceso de secularización diluye en formas "civiles" o en "seculares" las motivaciones religiosas. La llamada "laicidad" no es más que la conversión de la sustancia religiosa en una positividad endeble, diluida, decidida a no reconocerse en sus orígenes, pero incapaz, a la vez, de romper las amarras que la unen a esos orígenes en los que no quiere reconocerse. Eso es lo que, desde una perspectiva hermenéutica de la historia, se puede denominar proceso de decadencia. Algo así como el periodo helenístico de una ilustración que ha perdido pie y prosigue su camino difuminándose, dispersándose, desvaneciéndose. Una ilustración incapaz de reconocerse a sí misma en sus orígenes, ignorándolos conscientemente, por aversión, por complejo o por impotencia, como ha ocurrido con el preámbulo de la Constitución Europea, expresa manifestación de este proceso relativista. Si se prescinde de las señas de identidad originaria, no sólo Turquía podrá incorporarse a esa unión.

3. LA ÉTICA CIVIL

No hace falta referirse a la religión. Ese mismo decaimiento se puede comprobar si se habla de ética. También en esta zona el lenguaje se comba y se diluye a medida que avanza. Ya no es necesario hablar de moral, se habla de "moral civil" compartida. Y eso es la ética. Se propone, por tanto, correlativamente a la "sustitución de la "religión" por la "religión civil", la sustitución de la moral por la "moral civil", a la que ahora se llama "ética cívica". Hablar de "ética cívica" es desproveer a la moral de todo contenido sustantivo, un modo de profesar el relativismo de la ética análogo a como hablar de "religión civil" es un modo de profesar el relativismo religioso. La ética es el producto del pacto. Pero el pacto ¿entre quiénes? Entre sujetos carentes de sustancia, porque no tienen nada que conservar ni nada que defender. La ética es un pacto de no agresión entre quienes no saben qué motivos tienen para agredirse como no sea el motivo hobbesiano del "estado de naturaleza" en que cada vecino está en "perpetua

guerra" con su vecino. Obsérvese que la idea original del pacto procede de Locke. Se trata de la "tolerancia": hay que tolerarse. Pero la tolerancia implica que quienes han de tolerarse tienen motivos por los que recurrir a la tolerancia. Está claro cuál es el motivo: la identidad previa, el choque entre distintas sustancias religiosas que han de convivir. La ética del pacto ya no pretende alcanzar una innecesaria tolerancia, pues allí donde no hay sustancia no hay tampoco motivo por el que tolerarse. Lo que hay es un pacto de no agresión al que se querría dar un sentido "positivo", como una pretensión de alcanzar una solidaridad entre todos a partir del pacto mismo.

Una primera conclusión es que no importa el contenido de la religión, el dogma en que se cree, la sustancia de los valores que se transmitan, lo que importa es tener una religión pactada, negociada, un conjunto de ritos a los que pueda la sociedad acogerse, que puedan ser compartidos por su condición de ritos vacíos despojados de motivación.

Éste es el sentido de los "bautismos civiles" cuyos predecesores fueron los "matrimonios civiles". Aquí la palabra "bautismo" tiene un sentido retórico, no sólo metafórico. Tal vez también esconda un oxímoron. Y es muy probable que la Iglesia católica no se percatara de la trampa en que caía su idea del matrimonio como vínculo indisoluble entre personas de distinto sexo para formar un hogar, una familia, cuando accedió a la equiparación jurídico-administrativa de los matrimonios canónicos con los civiles, tratándose, sin embargo, de figuras contractuales distintas, ya que una era y es indisoluble y la otra no lo era. Es decir, no se trataba de oponerse a una ley de divorcio, se trataba de impedir la equiparación entre dos tipos de contratos diferentes. Pero una vez que se acepta en el propio lenguaje que ambos son "matrimonios", se devalúan los argumentos para objetar que también se aplique la palabra "matrimonio" a otros tipos de uniones civiles. Éste es un asunto complejo, que requeriría un tratamiento específico y documental. Pero mi impresión es que el problema tiene raíces tan viejas que resulta muy difícil ahora la rectificación.

Sigamos con la expresión "ética civil". Quienes no creen en ningún fundamento moral son quienes proponen establecer una ética de mínimos consensuados. Respetan todas las morales sustantivas por igual, pero, para organizar la tolerancia mutua, la mínima tolerancia basada en la no agresión, se ven obligados a delimitar un mínimo ético común a todas las morales. Es decir, una segunda versión, esta vez universalizada como compromiso ético mínimo, de ese viejo pacto de tolerancia lockiano al que antes me he referido. Recuérdese que la "tolerancia" era un procedimiento para dirimir controversias entre disidentes de una misma fe cristiana. Todos eran iguales en la fe, pero distintos en su interpretación. El objetivo era que la diversidad de interpretaciones no generara conflictos entre disidentes cristianos. Ahora, en la época de las grandes emigraciones al mundo occidental, se promueve esta segunda versión del principio de tolerancia cuya expresión llamémosle "positiva", es la pretensión de equivalencia de las distintas culturas, el relativismo multicultural.

4. LA ANTINOMIA DEL PRINCIPIO ÉTICO

La idea de la ética de mínimos se orienta, pues, a establecer una base compartida para asegurar la tolerancia intercultural o tolerancia entre las distintas culturas. El problema de esta propuesta no está en la propuesta misma, sino en que surge de una cultura concreta, aquella en la que se fraguó el principio de tolerancia, una cultura que cree o acepta que hay un mínimo de universalidad compartida por encima de las diferencias culturales. Pero la universalidad no es un procedimiento para dirimir conflictos, sino un principio característico de una cultura particular. Ya se puede comprender, en consecuencia, que la situación es paradójica. Ya hemos aludido a ello, pero ahora pueden verse más relaciones. Una cultura particular se erige como portadora o exportadora de un principio universal. Pero la paradoja se convierte además en equívoca. El principio de universalidad sobre el que deberían descansar los principios comunes compartidos entre diversas culturas no puede ser un principio fundamental, sino meramente relativo. Una vez que se ha renunciado a los valores sustantivos, sólo pueden traerse a colación valores relativos ¿Y cómo puede tener un valor relativo un principio universal? El maestro Kant no sugirió ningún modo de resolver esta antinomia de la razón práctica. Si es sustantivo, su valor como principio es fundamental y no puede ser relativizado.

Así, pues, el principio de universalidad tiene, como tal principio, un alcance universal y eso significa que tiene algún valor sustantivo, y no sólo relativo. El problema se traspa, además, de lo teórico, a lo práctico, pues entonces se plantea en cómo asignar en la práctica de las transacciones morales o éticas un alcance relativo y negociable a un principio sustantivo innegociable. El asunto no es, pues, delimitar un mínimo ético común que pueda ser compartido por discrepantes, sino en si es posible compartir un mínimo sustantivo entre culturas basadas en conceptos fundamentales tan contrarios que una se basa en la relatividad de todos los fundamentos, incluso del propio principio de universalidad, y otras en la afirmación dogmática de sus propios principios particulares, y no universalizables.

Lo que se advierte en todos estos aspectos es que la crítica que conduce a la relativización es un proceso de devaluación progresiva, de repliegue continuo, que no concluye devorándose a sí mismo, sino exponiéndose complacientemente a ser devorado por las identidades a las que da acceso. Veámoslo más de cerca: lo que va calificándose de "civil" o "cívico" no es más que el resultado de un repliegue de la propia identidad, que, antes de iniciar su evolución, no era propiamente "civil", sino sustantivo, tradicional o religioso. Lo que se ha producido es una continua degradación de una identidad originaria que se resiste a identificarse consigo misma o que huye de su origen en búsqueda de un sentido mediante la continua negación de cualquier fuente de sentido. La expresión "deconstrucción" es suficientemente expresiva,

pero no deja de ser paradójica. Y no hay otro modo de resolverla que interrumpiendo el proceso. De modo que sólo quienes lo interrumpen pueden parar la descomposición a que queda abierto. Pero esto supone otro problema, y es que sólo lo pueden frenar quienes quedan fuera del proceso, pero no quienes pretendan hacerlo en su nombre o en su interior. Justamente la nueva ideología del "laicismo" consiste en dar entrada al recinto, en nombre del relativismo, a todos los fundamentalismos ajenos, a los que se abre la puerta, a los que se iguala como expresiones multiculturales, pero negándolo a cualquiera que desde dentro trate de interrumpir el proceso de deconstrucción, pues esa pretensión, por ser interna y a la vez sustantiva, ya no es relativista, ni ética, ni civil, sino fundamentalista, dogmática, tradicionalista o religiosa. Y una "sociedad civil" no puede ser públicamente una sociedad religiosa, sólo puede serlo en el recinto de lo privado.

Lo "civil" no es otra cosa que la continua degradación de lo "religioso", que ha sido privado del espacio público y reducido a la zona de resistencia del hogar. Sólo la inconsecuencia permite comprender cómo tratan de agarrarse al sentido de las palabras que han sido desalojadas de sus lugares naturales para darles un sentido derivado que es contradictorio con el sentido propio. "Religión civil", "ética civil", "matrimonio civil", "bautismo civil". La inconsecuencia radica en esa pretensión de apoderarse del significado de las palabras a las que el laicismo ha desprovisto de significado. ¿Qué sentido tiene que quienes no profesan una fe se valgan de los ritos que rechazan para apropiárselos adulterándolos? Esa apropiación es como una confesión de parte de reconocimiento del sentido de lo que se puso en duda o se pretendió deconstruir.

5. EL PATRIOTISMO CÍVICO

Otra manifestación de ese progresivo repliegue de los valores sustantivos que acaba confesando su resistencia es la propuesta, no menos contradictoria que las anteriores, del "patriotismo cívico". Es muy discutible que la idea de "patriotismo cívico" o "constitucional" sea congruente con el razonamiento global de quienes inicialmente la propusieron. La expresión, no obstante, hizo fortuna en España desde que la introdujera el senador Laporta hace algunos años inspirado en una noción de Habermas. No digo que esa idea no pueda tener cierta utilidad, pero sólo la tiene si se parte del supuesto de que no se puede renunciar a lo que se pretendió deconstruir: la idea sustantiva de patria. Lo que sugiero es que el hecho de que Habermas tuviera que recurrir a ella es una prueba de la insuficiencia de su propia teoría, y que si la expresión de "patriotismo constitucional" tiene algún valor —y creo que lo tiene— no es porque confirme sino porque muestra la debilidad interna del proceso discursivo en cuyo marco conceptual se expone, como el habermasiano y otros similares.

“Civismo”, en el sentido habermasiano y postkantiano, es equivalente a convivencia basada en el pacto o en la transacción entre ciudadanos libres e iguales. Pero si, como quiere Habermas, y prácticamente todo el radicalismo ilustrado desde Kant y Rousseau, la paz social ha de ser el efecto de un diálogo mediante el cual se llegue a una convivencia democráticamente consensuada, la invitación a compartir un “patriotismo cívico” equivale a admitir que es muy improbable llegar a ese deseado consenso democrático solamente a través del diálogo; o, lo que es lo mismo, que el consenso no puede ser fruto del diálogo que se postula sino que para alcanzarlo se requiere partir de un previo y no postulable patriotismo, el cual no se comparte a través del diálogo sino por una decisión voluntaria y libre de quienes se proponen dialogar.

Estamos ante el mismo problema que el de la “religión civil”. Incluso para Habermas, como para Rousseau la religión, el “patriotismo” no puede ser otra cosa que un sentimiento: la coincidencia de los ciudadanos en una misma fe, la adhesión a principios comunes, a una historia previa que los integra. Para que ese “patriotismo” fuera congruente con la teoría habermasiana del consenso debería ser el resultado de un proceso deliberativo, ya que la convivencia basada en el diálogo entre ciudadanos no puede nutrirse de sentimientos previos a esa deliberación. De otro modo la paz cívica no sería fruto del diálogo entre ciudadanos libres, sino de la previa aceptación de condiciones no libremente consensuadas por aquellos a los que afectan. Los patriotismos extraen su fuerza aglutinante y motivadora de esa adhesión. Mas, de acuerdo con la teoría de Habermas, deberíamos sentirnos “patriotas” una vez que hayamos convenido y comprendido la importancia “cívica” de no quebrantar una regla pactada de convivencia política, lo cual significa que quienes no acepten el acuerdo, o no compartan sus condiciones, no tendrán motivos para sentirse “patriotas” y no podrían, habermasianamente, obligárseles a serlo.

El problema de Habermas, como para Locke lo era el de la religión, es que sabe muy bien que el sentimiento patriótico no es nunca en la práctica el efecto de una reflexión o de un diálogo sino una fuente tan abundante de conflictos que es justamente la conflictividad que brota de los diferentes modos de sentir el patriotismo el motivo que debe conducirnos al diálogo. No tendríamos nada que dialogar ni sobre qué transigir si coincidiéramos en nuestros distintos sentimientos patrióticos. Pero justamente la cuestión es que nuestros patriotismos disienten, y que la teoría del acuerdo cívico se funda en la comprobación cotidiana de que la adhesión a los sentimientos patrióticos es tan intensa que en lugar de dirimirse las diferencias mediante el diálogo, conducen al conflicto.

Ésa es la razón por la que los defensores del pacto, por ejemplo Adela Cortina, consideran el consenso a través del diálogo éticamente superior a la adhesión patriótica, la cual no requiere consenso sino que supone el previo sentimiento de adhesión. Mas, ¿por qué Habermas recurre entonces al sentimiento patriótico? Por la misma razón

que Rousseau, al acabar su *Contrato social*, se ve obligado a apelar a la religión civil, un concepto que es incongruente con su propia teoría del pacto. O por igual razón que, como ya vimos antes, el positivista Comte se ve compelido a profesar una fe incongruente con una teoría que presume de científica: el catecismo positivista.

Una fe producto de un pacto es cualquier cosa menos una fe. Una religión, profana en todos sus aspectos, sin referencia a lo divino, es un oxímoron retórico. Un patriotismo, cuya adhesión no se basa en el sentimiento patriótico sino en la comprobación de que se necesita ser de alguna manera patriótico para aceptar y defender lo pactado, no puede ser meramente cívico. Si no hay trascendencia o naturaleza, no hay motivo para profesar una religión; si no hay creencias no verificables, es inútil un catecismo cuyos dogmas puedo comprobar o refutar; si no hay sentimiento patriótico, no tiene sentido exigir que el patriotismo arraigue en el pacto que trata de superar los conflictos a los que conduce la disparidad de sentimientos patrióticos. En mi opinión, un sentimiento patriótico efecto de una transacción es exactamente lo contrario de lo que todo el mundo entiende por "patriotismo", incluido Habermas y seguramente Laporta.

Pero el asunto es que si Rousseau, Comte y Habermas acaban recurriendo a nutrientes incongruentes con sus principios es porque implícitamente comprenden o admiten que su doctrina es insuficiente para producir los benéficos efectos que de ellas esperan. Creo que no hay argumento más favorable a la necesidad de la religión, de la fe y del patriotismo que la comprobación de que quienes no creen en ninguna de esas cosas se vean obligados a incluirlas como elementos de su discurso. Si yo fuera un taurmaturgo religioso propondría a mis oyentes que estudiaran el proceso discursivo que conduce a Rousseau, a Comte y a Habermas a validar aquellas nociones contra las que empeñan su esfuerzo intelectual en combatir. Pero las cosas son como son, y ni soy un apologeta, ni comparto las ideas que conducen a quienes rechazan toda apologética a contradecirse a sí mismos. Así que cada cual interprete a su conveniencia por qué la ilustración radical acaba al fin recogiendo los detritus del conservadurismo que, por lo visto en vano, trató de demoler.

Por esta razón se puede ser crítico con las razones de Habermas para promover un "patriotismo cívico" sin estar contra su propuesta. El *point* es que, justamente porque no se puede compartir el punto de partida de Habermas, hay motivos para confiar en un "patriotismo cívico" en mejores condiciones que lo está Habermas, es decir, sin necesidad de incurrir en contradicción interna. Porque Habermas, y quienes como él entienden que "lo cívico" es un principio excluyente de lo religioso, de lo dogmático o de los sentimientos patrióticos, como Comte y Rousseau, tiene razón en censurar los efectos perversos de ciertos y no infrecuentes modos de concebir el patriotismo y, sea dicho de paso, la religión y la dogmática. Una religión puede ser cívica si es verdaderamente religión, el problema es que las religiones

también pueden no ser cívicas y en demasiados casos no lo son. Lo que ha de exigirse es que la religión sea cívica porque sea religiosa no que, porque no sepamos cómo mantener un acuerdo incapaz de hacer frente a los integristas religiosos o a los fanatismos patrióticos si no estamos provistos de una fe o un patriotismo previos, recurramos a la fórmula de construir una religión civil *ad hoc* o un patriotismo postpacto que no son ni una cosa ni la otra.

Lo que tiene interés de esta reflexión sobre los límites de las propuestas de Rousseau, Comte y Habermas es que de ellas mismas se deriva que no todas las adhesiones religiosas, catequísticas o patrióticas son iguales; que se pueden distinguir entre modos de confesar una religión, profesar una fe o adherirse por "patriotismo" a una regla de convivencia común. Algunos de estos modos pueden ser "universales" y "cívicos" y otros pueden ser "excluyentes" y "fanáticos", algunos pueden centrarse en el pacto que haga posible la convivencia entre discrepantes que reconocen sus diferencias y otros asentarse en motivaciones que sólo generan conflictividad. Así, pues, no todos los sentimientos religiosos ni todos los patriotismos son de la misma condición. Un patriotismo basado en una Constitución, que buscara ser un lugar de encuentro entre nacionalidades diferentes pero históricamente integradas, no pretende imponer que el Estado sea el instrumento para acceder a un destino común, sino el medio en que puedan convivir afectividades socioculturalmente implicadas. Así, pues, si no todos los nacionalismos son iguales ¿por qué empeñarse en presentar la crítica a los nacionalismos identitarios como el signo de identidad de un nacionalismo estatalista del mismo tipo? Del mismo modo que profesar cívicamente la propia religión no es lo mismo que profesar una religión civil, tampoco convivir patrióticamente en una nacionalidad es lo mismo que imponerla excluyentemente.

Por lo demás, esa suerte de verdad rusioniana o de consenso habermasiano es, en mi opinión, lo que les lleva a incurrir en la contradicción de sugerir una "religión civil", en un caso, o un "patriotismo cívico", en el otro. Pero curiosamente eso es lo que algún refractario al "patriotismo constitucional" aduce como prueba de que este tipo de "patriotismo" es un "nacionalismo" de signo contrario, pero simétrico, a los identitarios o a los étnicos, cuando, paradójicamente, al censurar que "el patriotismo cívico" anteponga la verdad de las reglas a la previa verdad de la vida en común, proporciona la prueba de por qué hay modos distintos de vivir el patriotismo asimétricos e incomparables, como hay modos distintos de profesar la religión. Tierra sobre el ayer que no acaba de sepultarlo es lo que se puede reprochar al "contrato social" rusioniano, su talón de Aquiles. Y esa contumacia en tratar de sepultar lo que se anuncia vivo a través de las fórmulas insidiosas que se utilizan para camuflarlo es una nueva forma de fundamentalismos, de incivismo y de insolidaridad. Es la pretensión de convertir en positivo lo que sólo tiene una función negativa, la crítica. Esa pretensión de destruir lo que sólo se puede adulterar es una nueva modalidad

del fanatismo. Es el fanatismo laicista que trata de convertir en positivo su lenguaje de negaciones, de crítica, de deconstrucción. Un fanatismo que no va a ninguna parte, pues se limita a sustituir una vestidura auténtica por otra vestidura falsa.

El alimento de ese proceso es cierta versión del individualismo liberal que ha llegado a socializarse, el impulso que ha llegado a adquirir el principio de libertad de expresión interpretado socialmente como un principio igualitario según el cual todas las opiniones valen lo mismo. De que todas las personas valen lo mismo se ha pasado a aceptar que valen lo mismo todas las opiniones. Tal supuesto erosiona el vigor de las comunidades preestablecidas de convivencia, cualquier modo de vida que trate de conservar una tradición coherentemente.

6. EL CONFLICTO DE LAS IDENTIDADES

Parto del supuesto de si que las identidades comunitarias pueden distinguirse de las identidades personales es porque son previas a ésta y no posteriores y de que si las identidades comunitarias pueden evolucionar y modificarse es porque las identidades personales, es decir, los planes de acción personal que se conciertan para formar un plan de acción colectiva, pueden clasificarse de varias maneras, que en resumen podemos sintetizar de este modo: planes basados en la conservación de la propia tradición; planes o actuaciones que se proponen o sin proponérselo contribuyen a modificar esa tradición; o planes que alteran deliberadamente esa tradición para convertirla en otra.

Una primera cosa que hay que tener en cuenta es que la *tradición* forma parte del proceso de cambio. Creo que fue Bell quien dijo que el problema principal de la sociología es el de determinar el cambio. El cambio siempre supone una referencia respecto de lo que no cambia y siempre hay un sustrato conservado en los cambios producidos, por producir o propuestos. Así, pues, el cambio se basa en la noción misma de conservación o de tradición. Y la cuestión está en qué hay que conservar y en qué mantener de la tradición para dar sentido al cambio producido en ella. Otro tanto ocurre con la noción de progreso. No todo cambio es progresivo, para que sea progresivo tiene que establecer una conexión o una relación intrínseca respecto de lo que no progresa. Siempre es una identidad la que progresa y cambia, pero no siempre que cambia, progresa. No puede progresar si el cambio se hace a costa de la identidad. Valgámonos de un ejemplo. El cuerpo humano se transforma y cambia cuando muere, pero ese cambio no significa que progrese. Hay situaciones de decadencia, de deterioro e, incluso, de descomposición. Puede que sea mejor que una comunidad se descomponga cuando ha decaído. Y es muy posible que ése sea el caso de la Europa postilustrada. Su situación es tan lejana a su propia sustancia, tan contraria a su propio sentido, los cambios que promueve o a los que da cobijo significan una tan profunda

adulteración de su propia tradición histórica, conserva tan poco de sí misma, si es que conserva algo, que no se puede decir que Europa progrese, como tampoco en la hora actual puede decirse que España progresa. Hay tendencias que impulsan a España y a Europa a progresar hacia su deterioro, a avanzar hacia el despeñadero, aientos que prescinden de los motivos de identidad por los que tuvo sentido hablar de unidad europea y de unidad española, fuerzas que siembran, como el imperio romano en sus últimas horas, motivos de descomposición más que de regeneración. Y a eso es a lo que sus impulsores quieren llamar progreso. No es que haya que resistirse a ese cambio, es que hay que resistirse a la complacencia de asistir a esa descomposición, al masoquismo de la contemplación del propio abandono.

¿Bienvenida la nueva criatura? En el mundo histórico ha habido momentos de bienaventuranza. Yo he descrito en una novela uno de esos momentos. El Renacimiento es un movimiento de ese estilo. Todo es nuevo y promete, todo se abre y florece, todo se descubre, un mundo antiguo aparece en el horizonte de las novedades que se anuncian, y en lugar de rechazar lo antiguo, la novedad lo incorpora, lo hace suyo, lo comprende, lo investiga, se lo apropia. Estamos justamente en la actitud contraria, como lo estuvo en cierto modo las aparentemente heroicas pero en sí mismas monstruosas épocas revolucionarias. Revoluciones. ¿Para qué? Revoluciones para dar paso después a la involución, para la marcha atrás, para mostrar la falsedad del camino andado, para hacer evidente, cuando se han disipado sus humores, la inhumanidad de los cambios propuestos, artificiales, proyectivos, no basados en la conservación de la propia sustancia, sino en la destrucción de las fuerzas vivas que animaron a una sustancia productiva, como lo fue el cristianismo para Europa o como lo fue la constitución del Reino de España para los pueblos, instituciones y comunidades de la península.

Hay, pues, dos tipos de tratamiento de las identidades históricas, el retrospectivo y el prospectivo. Y ninguno de los dos puede presumir de antemano de ser más progresista que el otro. Al final, la incapacidad para la proyección, es decir, para vivir y permanecer en el futuro, se basará en la relación con la propia identidad de origen, porque si se tergiversa ésta ya no habrá posibilidad de establecer una relación coherente con el pasado histórico del que se procede. Los pueblos europeos surgieron en el Renacimiento con fuerza proyectiva, porque se produjo, con la irrupción de los llamados pueblos bárbaros, una descomposición de la propia sustancia romana. Luego, la unidad medieval se fue fragmentando a medida en que se fueron consolidando unidades de carácter administrativo, religioso, teológico, que avanzaban en una doble dirección: en señalar el camino de la unidad universal de la igualdad y la fraternidad cristianas, con todos los condicionamientos sociales que contribuían a que esa idea se convierta en una idea fuera de la sociedad, una idea latente o patente en el espíritu, pero no en sus cristalizaciones; y un segundo camino orientado a concretar en formas sociales y en instituciones concretas esa pretensión de

universalidad que se fue concretando en peculiaridades distintivas y diferenciales, en formas de organización de la comunidad.

Pero lo que no se puede olvidar es que siempre hay un *prius* anterior a la formación de la personalidad. Alguien nace en el seno de tradiciones y de conservaciones, aprende un lenguaje del que no es autor y somete a crítica y a revisión las instituciones que recibe tratándolas de sustituirlas por otras incompatibles con ellas o nuevas. Alguien que renuncia a conservar no tiene motivo para progresar, porque no progresa a partir de lo que es, de lo recibido, transmitido o heredado, avanza a lo que quisiera ser independientemente de lo que los demás quieran o no quieran ser, y promueve un plan político de extorsión, modificación o protección de identidades proyectivas, ficticias o imaginadas.

No tiene sentido hablar de la identidad personal sin hacer referencia a las fuentes de la identidad. Es cierto. La identidad personal se forma en identidades previas que no son la suya, que no son personales. Llamémoslas, en consecuencia, ya que son distintas, de otra manera: identidades comunitarias o identidades compartidas. ¿Compartidas? Más o menos. No compartidas en cuanto personales, no es que la persona comparta su identidad personal con otras, sino que recibe una identidad compartida que le es transmitida, pero esa identidad no es la suya personal, no es su persona, ya que, como persona, puede aceptarla, modificarla o rechazarla en todo o en parte. Hay que distinguir, por tanto, entre la identidad personal e identidades comunitarias. Ésta no puede ser proyectiva, ya que la persona no formula proyectos ni está en condiciones de ejecutarlos hasta que no esté formada su personalidad a partir de la recepción de las formas de identidad compartida de que se nutre.