

Derivas de Europa

Laicismo, Secularización, Alteridad



El Congreso “Derivas de Europa: laicismo, secularización, alteridad”, transcurrido en los días 27 y 28 de noviembre de 2017 en las Salas de Conferencias y de Juntas del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, coordinado por V. Rocco y E. Zazo, se definió en su convocatoria como un evento dado a fin de “pensar los viejos y los nuevos retos políticos vinculados a los principios de la laicidad, el pluralismo y la tolerancia” en una perspectiva no restringida al “marco europeo”, pero sí concentrada en éste. Diversas cuestiones se presentaban como articuladoras de esta convocatoria, de entre las cuales resultaban especialmente significativas: “¿la laicidad excluye necesariamente la presencia de símbolos religiosos en el espacio público?”, “¿qué diferentes acomodos de la separación entre política y religión existen en Europa?”, etc., todas referibles, en última instancia, a aquella que preguntaba: “¿Europa se caracteriza por un peculiar proceso de secularización?”.

Con ello, el curso del Congreso se dividió en cuatro mesas, a las que se añadió una inauguración en la que intervinieron A. Cascón, entonces todavía Decano de la

Facultad, J.E. Esteban Enguita, Director del Departamento de Filosofía, y V. Rocco y E. Zazo, ambos coordinadores del Congreso, además de participantes en el Máster en Filosofía de la Historia, bajo cuyo marco se realizó aquél. En este sentido, E. Zazo abrió la ronda de intervenciones explicitando el objeto del Congreso, cuyo eje principal sería la relación contemporánea entre religión / política y su reemergencia conflictiva, aun *en* el ámbito laico, frente a las pretensiones ordinarias de la teoría de la secularización. En este sentido, Zazo especificó la divergencia de problemas que este eje convocaba como relativos a las derivas inquietantes del momento geopolítico, las cuales originaban un repliegue a las identidades nacionales canónicas, dejando de este modo a las minorías heterodoxas respecto de la norma nacional en un mayor estatuto de subalternidad. Ello denota la necesidad de la construcción de una nueva filosofía de la alteridad, dada la consolidación estructural de la discriminación religiosa, emblema fundamental de la nueva identidad nacional. Esta filosofía de la alteridad sólo puede construirse desde una problematización del *status* actual de Europa en cuanto a estos términos: laicismo, secularización, alteridad, a fin de comprender su deriva. “Europa representa una pluralidad”, dijo Zazo, y así en cuanto a su articulación conflictual religión / política, la cual representa por tanto un conflicto, del cual el Congreso, en su estatuto transversal, procuró dar cuenta. V. Rocco, por su parte, identificó este mismo estatuto mixto del Congreso como su principal propósito, en la medida en que deseaba realizar sinergias contra la barrera departamental. La necesidad que este Congreso satisfacía no era, a su entender, sólo la de la interdisciplinarietà, sino también la de la difusión del conocimiento, en la medida en que incluso en una misma Facultad, y aun en un mismo Departamento, los docentes e investigadores ignoran qué hace el compañero. Sin esta labor de publicación del conocimiento, éste sería, en efecto, inútil. J.E. Enguita, por su parte, afirmó que el concepto que presidía el Congreso, a saber, *derivas*, remitía al sentido de nuestro tiempo y actualidad en función de la tríada de los conceptos asociados, esto es, *laicismo*, *secularización*, *alteridad*, los cuales convergen en todo ámbito en que la cuestión religioso-teológica es destacada. No obstante, resaltó también, tras manifestar que la teología no le resultaba grata, que este problema emergiera de nuevo en nuestro tiempo, calificándolo ahora de Modernidad tardía. El estatuto de dicho tiempo postrero vendría dado por una vigencia y una necesidad: primero, las transformaciones sociales que, en términos efectivos, han reorganizado la vida política de los últimos treinta años; después, conforme a éstas, la necesidad de edificar nuevas herramientas que nos permitan atender a dichas transformaciones, a fin de identificar, en su crítica, el sentido del presente que conforman. Ello requiere, en palabras de Enguita, de la oposición *hoy* a la “ideología superficial ilustrada”. Definió este programa como la búsqueda de “una imagen adecuada de nuestra

Europa, de nuestro Occidente”, y por eso dijo que el Congreso era eminentemente *actual*. Frente a ello, y por último, A. Cascón manifestó su preocupación en cuanto a si debía celebrarse o no la actualidad del Congreso, anexas a sus dudas sobre “quién sea la ultra-derecha y quién la ultra-izquierda”. Manifestó asimismo, junto a otras formas de perplejidad ante el desorden de éste nuevo tiempo, no entender las nuevas formas de comunicación, pero acreditó su conocimiento de que éstas eran “importantes”.

La primera mesa, moderada por C. Megino, comenzó con la ponencia de R. Navarrete “Germanidad y judaísmo: dialéctica de la emancipación”. El título, entonces, concentraba tres evocaciones a tres textos de cuatro autores: la obra homónima de H. Cohen, de 1915, la reseña crítica que de ésta realizó F. Ronsenzweig, del mismo año, y la obra que los exiliados Th. W. Adorno y M. Horkheimer produjeron en los EE.UU., *Dialéctica de la Ilustración*, del año 1944. En su exposición, quiso manifestar una articulación de estos textos por referencia a la proyección de las *Tesis* de W. Benjamin sobre el *opus magnum* de F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*. Su objeto fue, entonces, el origen y devenir de la cuestión judía en Alemania, de Mendelssohn a la Shoah, y en este sentido quiso exponer la “genealogía de la emancipación del judaísmo alemán”, esto es, la historia de su ruina, o de su marginación. Con ello Navarrete denunció los límites de la Ilustración alemana, identificándolos con los límites de la emancipación de los judíos. En este sentido, a pesar de que no pudiera predicarse de Alemania su estatuto como nación, por ser, según el término de H. Plessner, una *nación tardía*, en *Mitteleuropa* los judíos fueron representados como una alteridad inasimilable, en la medida en que provocaban con su sola existencia un cuestionamiento de la identidad cultural homogénea germana, la cual, en este punto, eludía su conflicto entre catolicismo y protestantismo para presentarse como nudamente cristiana. La consecuencia de la reproducción de esta discriminación inicial fue, como es sabido, el exterminio. Diferenció entonces, a fin de identificar este proceso, entre anti-judaísmo y anti-cristianismo. El primero de ellos era específicamente tradicional cristiano, y en este sentido podría predicarse incluso de Jesús de Nazaret, en la medida en que se fundaba en una oposición teológica o doctrinal. El segundo, sin embargo, consistía en un producto específicamente moderno, en cuanto odio biológico-racial, “consumación del proceso del desencantamiento del mundo”. No obstante, el primer sentido se incorporaba, fortificándolo, al segundo. En este sentido, manifestó que “acaso los pueblos germánicos no sufrieran de veras una secularización, sino una mundanización de los contenidos de la religión cristiana”. A fin de clarificar este problema, realizó una historia conceptual del término secularización, tal y como la había ya explicitado en el Capítulo I de su Tesis Doctoral, así como en otros artículos anticipatorios de ésta y, más reciente-

mente, en su reelaboración dada en *Los tiempos del poder* (Escolar y Mayo, 2017). Así, en perspectiva schmittiana, que más tarde problematizaría M. García Alonso, identificó el nacimiento del moderno *pluriversum* político europeo como fruto de la neutralización política del conflicto religioso tras la Reforma. Pero en territorio germánico ello supuso, incluso en los propios términos, no la supresión, sino la transferencia de contenidos religiosos a lo mundano, no sólo fruto sobrevenido de la *deificatio* comunitaria reformada, sino proceso asimismo decidido desde el poder, en el que el Estado se presentaba como “mediación en el tránsito de la sacralización de lo profano y en la profanación de lo sacro”. De nuevo apoyado en H. Plessner, R. Navarrete mantuvo que “esto favoreció la indiferencia respecto de la política y el respeto y sacrificio por el Estado”, bajo la forma de un sometimiento en *conciencia* a éste, tal y como predicaba el apóstol Pablo, en su exigencia de introducir la autoridad en la *syneidesis* (Rm 13, 4). Con la sutura entre Estado / Iglesia, profano / espiritual, se produjo la eliminación de todo resto verdaderamente profano, aquí entendido como ajeno a dicha unidad. En este sentido pudo decir F. Meinecke que el Reich de Bismarck no fue un estado nacional-político, sino nacional-cultural. El propio H. Plessner, como ya se ha dicho, negaría su estatuto nacional. Puesto que la nación era cultural, no política, el judío no pudo incorporarse a la nación, aunque sí a la ciudadanía. En esta prevalencia de la comunidad cultural, la emancipación ciudadana del judío fue lastrada, en cuanto “fue sinónimo de aculturación”. El judío, entonces, fue ciudadano del Reich, pero no participaba del *Volk*. Esta asimilación cultural fue “siempre fallida”. La Ilustración alemana, entonces, nunca estuvo en condiciones de aceptar el resto singular del judío, al cual transformaba en alteridad, cuando no en enemigo. “Quizá esto explique”, dijo, “la emergencia del sionismo”. Entonces presentó la alternativa de F. Rosenzweig a éste como un estatuto deseable, a saber, como una necesidad de renacionalización y religiosización desde la perspectiva de un desasimilacionismo.

L. Galián, por su parte, ofreció una ponencia titulada “Anarquismo e islam: de la izquierda europea a la resistencia decolonial”. En ella explicitó las limitaciones de la concepción hegemónica del anarquismo como movimiento atea. Pero existe su deriva en su reelaboración por perspectivas disidentes, descolonizadas. Así, caracterizó como prioritarias dos “necesidades discursivas” de nuestro tiempo, las cuales estructuraron su propuesta: primero, la historia de la recepción del desarrollo del anarquismo en el sur del Mediterráneo y, en segundo lugar, el desarrollo del compromiso entre anarquismo e Islam. Respecto del primer punto, el anarquismo llegó al sur del Mediterráneo por causa de la expansión colonial, en la medida en que los trabajadores industriales del sur de Europa eran transportados al norte de África, exportando así su propia ideología. Hubo entonces una “gran conexión entre anar-

quismo y migración”, pues en África del norte y Oriente Medio los trabajadores fabriles griegos, italianos y españoles, consolidaban esta doctrina. Hubo entonces una relación inicialmente bilateral colonia-Europa, en cuanto al anarquismo. Ello, no obstante, no se tradujo en una proyección más allá de los expatriados europeos, pues la situación de privilegio se mantuvo, reproduciendo entonces la estructura civilizatoria propia de las potencias coloniales a escala de las relaciones obreras. No obstante, respecto del segundo punto, la relación anarquismo / Islam fue categorizada por ella como “relación dialógica entre diferentes epistemologías”, y no como “un conflicto entre Modernidad / Tradición”. Ello ha supuesto la “construcción de nuevas subjetividades”. Así, al inicio, hubo una masa importante de anarquistas europeos que se convirtieron al Islam, bajo la categoría que denominó “orientalismo libertario”. Refirió entonces los casos notorios de John Gustaf Agelii (1869-1917), Isabelle Eberhardt (1877-1904) y Leda Rafanelli (1880-1971). Después, haciendo pie en una serie de textos contemporáneos, especificó las variedades de esta relación. Así, en función de *El Islam como anarquismo místico* (Virus, 2010), de A. Prado, defendió que el anarquismo místico auxilia en la comprensión de la relación entre anarquismo / Islam, en la medida en que ambas tradiciones desean la “edificación de un mundo justo”. Después, a propósito de *Anarcha-Islam* (Queen’s University, 2009), de M.J. Veneuse, manifestó la estrategia del autor a la hora de identificar los aspectos anti-autoritarios y anti-capitalistas del Islam, a través de prácticas “micro-anti-autoritarias”, contenidas en la *Sunnah* y el *Corán*, asociadas en este punto al fundamento teórico del pos-estructuralismo europeo. Apoyó estas referencias en otros textos, e incluso en documentos audiovisuales, a la manera del anarco-punk islámico de The Taqwacores. Finalmente, categorizó socio-territorialmente estas nuevas articulaciones mixtas como dadas no a escala local, sino siempre propuestas en inglés bajo la forma de nuevas subjetividades *en* Occidente.

E. Romerales, último ponente de la mesa, realizó una ponencia titulada “Pluralismo religioso y diversidad devocional. Del problema filosófico al problema social”. Comenzó respondiendo a la pregunta “¿qué es la secularización?”, según el fundamento teórico que le proporcionaba Ch. Taylor. Secularización, así, significaba a) separación de lo religioso / civil; b) la creencia religiosa hegemónica ya no es incuestionada, sino una entre otras; c) disminución progresiva de las creencias religiosas. “¿Hasta qué punto”, se preguntó entonces, “son éstos sentidos independientes?”. Inmediatamente, afirmó: “Ninguna de estas notas se da en Arabia Saudita”. Adujo entonces una serie de encuestas cuyos criterios estadísticos no fueron explicitados, a fin de explicitar la casuística problemática a la que estas distinciones conducían en el continuo material de la vida social. Así, la complejidad que se presentaba en cuanto a las formas de vivencia religiosa en los EE.U.U., se refractó

en su exposición sobre la complejidad europea, en la medida en que este ámbito las diferencias religiosas se cruzaban, relativizándolas o potenciándolas, según el caso, con el criterio nacional. Enfatizó, entonces, el contraste entre el valor de las religiones en la sociedad contemporánea, que las encuestas acreditaban, y la dificultad extrema para “la experiencia religiosa en las sociedades contemporáneas”. A pesar de ello, explicitó las experiencias adecuadas a este *status* contemporáneo como experiencias comunitarias, masivas, pentecostales, psicodramáticas. Ante ello, expuso varios ejemplos de lo que denominó “el estatuto problemático de la diversidad”, dados en función de la diversificación social que producen las sociedades capitalistas avanzadas, siendo dicha diversidad la propia de la oferta económica. En este sentido, manifestó certeramente que “*la pluralidad no invita al pluralismo*”. Pues ésta pluralidad se funda en una serie de ofertas alternativas no complementarias, en la medida en que las ofertas religiosas se establecen como unívocas, excluyentes y en competencia entre sí. El posicionamiento religioso hoy fue, por tanto, calificado por Romerales como “tradicional-exclusivista”. El pluralismo, entonces, no contrae ningún compromiso efectivo, no “decide”. Su estatuto es el del progresivo abandono de la práctica positiva: creencia sin práctica, creencia difusa. Ante ello se abrió el debate.

Tras el descanso, L. Gómez abrió la segunda mesa, ya moderada por E. Zazo, con una ponencia titulada “Euroislam vs islamofobia: el islam en el espacio público europeo”. Entonces afirmó que quería traer al foro del Congreso la europeidad de los musulmanes en la vida social, y no tanto en la específicamente política. Comenzó, a este fin, especificando el estatuto de la relación de la tradición islámica con el espacio público. En este sentido, dentro de la jurisprudencia islámica no hay división doctrinal entre espacio público / privado. No obstante, la jurisprudencia islámica distingue tradicionalmente dónde se puede aplicar o no su norma: *no* en el territorio de la guerra, *no* en el territorio de la impiedad. Pero ante el estatuto conflictivo de esta discriminación, emergió una nueva forma de relacionarse con el espacio político, frente al nudo espacio de la hostilidad, como espacio de pacto: allí donde haya musulmanes, sin embargo no hegemónicos: *ni* Islam, *ni* guerra. Frente a la alternativa tradicional, que exigía o yihad como “islamización del territorio” o emigración, se consolida entonces el espacio del pacto. Con estos precedentes doctrinales, en el siglo XX la jurisprudencia islámica toma conciencia de su situación en Europa como realidad no transitoria. “La jurisprudencia”, dijo L. Gómez, “es la expresión máxima del islam”. El *fiqh*, que desde el siglo XIII no se crea, sino que se desarrolla, tiene entonces que dialogar con Occidente, a raíz de lo cual emerge un debate internacional, entre los propios doctos, a propósito de cómo llamar a este islam: *en* Europa, europeo, euroislam, etc. En un recurso a Klempener, L. Gómez

afirmó de este islam: “la lengua habla por vosotros”, y en este sentido refirió las sucesivas auto-denominaciones en el espacio francés como “islam *en* Francia” (1983), “islam *de* Francia” (1989), etc., cuya variación más señera fue la constitución de la asociación Musulmanes de Francia (2007). Tres grupos, entonces, informan este islam europeo: los de larga historia en el continente (oriente europeo); los ya europeos luego convertidos al islam (generalmente con un nivel de estudios muy superior), de una capacidad mayor de presencia pública; y, por último, inmigrantes relativos al pasado colonial europeo, y en este sentido aculturados por la dominación. El islam europeo entonces no se presenta como privativo, exclusivamente, de una clase social. Otro gran grupo de practicantes radicados en Europa es el de los exiliados por motivos políticos. Con ello se introduce una visión transnacional y política del Islam, “inédita en Occidente hasta entonces”. De hecho, en esta conferencia, como en esta misma nota, el islam no se caracterizó, siquiera para especificar su origen, en términos nacionales, pues es y funciona ya con otro estatuto. Cada uno de estos grupos principales ha desarrollado una teoría sobre qué significa ser musulmán en Europa. Así, por virtud de este proceso de auto-identificación, emergió en 1989 la Federación de Organizaciones Islámicas de Europa. Los musulmanes *de* Europa empiezan entonces a organizarse como musulmanes *europeos*. En 1992 se reúnen las organizaciones de la Federación para debatir su estatuto, pues ante determinadas contradicciones *fiqh* respecto de la categorización de su situación, se ven en la necesidad de construir nuevas categorías jurídicas para conceptualizar el islam europeo en relación con las filosofías europeas. Emerge entonces un concepto nuevo del espacio europeo como territorio donde tiene que regir una normativa conforme a las siguientes alternativas: a) Europa como espacio de predicación, y no de guerra, bajo una comprensión de Europa a través del Islam, paralela al yihad, aceptando los presupuestos del Derecho Internacional; b) Europa como territorio de pacto no provisorio, sino asumiendo que los musulmanes tengan un espacio de autonomía en el mismo, en el sentido de que gozaran no sólo de un derecho civil ordinario, sino de derechos políticos específicos en cuanto minoría religiosa; c) la alternativa más novedosa, denominada *shahada*, a saber: Europa no como territorio *del* islam, pero sí donde el islam vive en los individuos fieles, haciendo del musulmán el centro del ser europeo como testigo *en* Europa, esto es, no pidiendo una protección específica, sino siendo partícipes y contribuyentes en la construcción del *islam europeo*. Desde el derecho, ello da lugar a tres posiciones políticas: primero, el proyecto de convertir Europa bajo la forma de un Euro-Islam internacionalista (dado el estatuto desterritorializado de la *umma* sobre las distinciones nacionales), en una vertiente conservadora y en una radicalizada; segundo, Euro-Islam integracionista, no supra-territorial, como institucionalización nacional del islam (a la

manera del movimiento ejercido por los Musulmanes de Francia, etc.), lo que supondría una ruptura con las comunidades nacionales originarias; tercero, Euro-Islam universalista, así quienes apuestan por una ciudadanía plena, donde la noción de *conversos* no se proyecte sobre ellos, insistiendo “en su derecho a la identidad, y no a la diferencia”, tal y como en España defiende la Junta Islámica. Ello se presenta como un ejercicio necesario, en la medida en que “su visibilidad, su mera existencia como musulmanes, les priva de su condición de ciudadanos”.

Por su parte, A. García Santesmases ofreció una intervención titulada “¿Es posible una Europa laica?”. Justificó esta interrogación titular con una nueva pregunta. Así, dijo: “En la medida en que el modelo europeo actual está siendo puesto en cuestión, debemos formularnos las siguientes preguntas: ¿cuál es la identidad europea?, ¿está Europa a la deriva?, ¿cómo se construye el modelo identitario, hoy malogrado, tras la Segunda Guerra Mundial?”. Entonces afirmó que este modelo se realizó, tras la conflagración, con “muy poca memoria”. Aunque todas las fuerzas europeas tenían experiencia de la Guerra, decidieron “entrar lo menos posible al problema de los valores, entrar lo menos posible a la memoria”. Santesmases calificó las consecuencias de esta decisión como “*crecimiento sin duelo*”. Ello sólo fue posible bajo una “*neutralización* de las cuestiones de sentido, de las cuestiones de identidad”. Pero ello no supone que dicha identidad no existiera, sino que se construyó mediante un proceso económico-formal, que en este sentido privilegiaba las identidades adecuadas a su estatuto, derivando las ajenas a su forma a la anormalidad. Así en la construcción del Estado de Israel, en la medida en que la memoria allí se dio como posterior a su horror, su instauración y su triunfo, aun disputado, sobre el territorio. En este sentido, la emergencia de la generación del 68 supuso un cuestionamiento del olvido, o siquiera su problematización en cuanto tal. Esta generación procuró discutir de forma prevalente problemas de valor, memoria, religión y política. Frente a esto, posteriormente, y en sentido inverso, se produjo una década más tarde, de los 80 en adelante, una nueva política de la identidad en Occidente (no sólo en Europa, también en los Estados Unidos), asociada a la consolidación del programa neoliberal, como la “recuperación de las raíces cristianas de Europa”. Así Wojtyła, de forma notoria, como al día siguiente manifestó V. Díaz, en una asociación simétrica a los programas contestatarios previos, exigiendo la neutralización de la Ilustración por el catolicismo. Ello pone ya de manifiesto la pregunta fundamental, a saber: qué Europa para qué democracia. Pues, en efecto, cuando ante “nacionalismo, populismo, etc., se dice: ‘más Europa’, no se dice *qué* Europa”. Pues esa Europa que se reivindica es generalmente la del Siglo Americano, el fin de la ideología, la lucha total contra el terror, etc. Ello representa a Occidente como “la identidad del ganador”. Así se ejerció esta identidad en las Guerras del Golfo,

ante el nuevo enemigo total. Así, finalmente, ante la pregunta “¿es posible una Europa laica?”, Santesmases dijo: “hubiera sido posible si se hubieran constituido los movimientos de destitución, si hubieran triunfado las primaveras árabes”, y en este sentido se justificó diciendo “necesitamos una Europa opuesta al fundamentalismo anglo-americano, una Europa opuesta al fundamentalismo islámico”. Con ello, distinguió entre laicidad republicana / laicidad excluyente, pero no justificó dicha oposición, si bien defendió el laicismo democrático como “respeto crítico”. “¿Qué es lo público”, preguntó finalmente, “en oposición a lo Estatal y lo individual privado?”. Sobre dicha publicidad habría de construirse la laicidad democrática. Pero Santesmases sólo hizo explícito un deseo, una condición, y no un programa. En este sentido, terminó su ponencia afirmando que la posición individual, privada, era en este punto irrelevante, pues el espacio político está ya de suyo polarizado.

Finalmente, Itziar Ruiz-Giménez ofreció una ponencia titulada “Desafíos de Europa a la gestión de la movilidad humana y la lucha contra la discriminación racial”. Así, explicitó el marco de su intervención como el relativo al problema de la movilidad, y de ahí la referencia a Europa, en cuanto constrictora de ésta. En este sentido, su objetivo principal fue criticar las consecuencias de la política liberal en cuanto a este problema, bajo la premisa metodológica de que quienes dominan, en el sentido de quienes ostentan el mando, no son propiamente los Estados europeos, ni sus gobernantes, sino las “élites político-económicas *en Occidente, cuyo espacio es Occidente*”. En este sentido, la movilidad se presenta como una falla que arruina, desde su mismo centro, el sistema de legitimidad del modelo europeo, y ello en diversas maneras. Así la extrema derecha, hoy normalizada, combate la movilidad, la cual viene generada por la crisis económica, en que las poblaciones, por virtud de su movimiento y su desprendimiento del territorio originario, son racializadas, identificadas, estigmatizadas. Los discursos hegemónicos, entonces, criminalizan al no-nacional, o al nacional racializado, y exigen el control securitario de su figura de forma constante. Ello supone “una grave crisis en Europa de violación de los derechos humanos”. A esta discriminación por la mera movilidad como alteridad traumática se suman, transversalmente, toda suerte de criterios discriminadores, tales como el criterio de género, de diversidad funcional, de juventud, etc. En este sentido, Ruiz-Giménez enfatizó la necesidad de construir una genealogía diferente de la conquista de derechos en el espacio occidental, del “derecho a tener derechos”, en la medida en que fue la alteridad la que, en términos efectivos, universalizó esta potestad, a pesar de que este discurso sea hoy prevalente en el ámbito de la religión laica de la élite europea, ajena a toda lucha social. En este sentido, manifestó que esta discriminación no es un *novum*, que no es tampoco un sobrenido, ni hemos “retrocedido” respecto de una condición previa, sino que es “una constante”, en

la medida en que “la Unión Europea nunca fue un espacio libre de racismo, ni libre del patriarcado”, pues incluso Francia y Bélgica poseían todavía colonias en su fundación. Entonces calificó nuestra circunstancia como “*la normalidad de la excepcionalidad*”, o, como diría A. Valdecantos, bajo el dominio de “*la excepción permanente*”. En efecto, antes de la hegemonía neoliberal, las políticas de acceso a la Unión Europea eran privativas de los propios Estados, que en general mantenían una política de puertas abiertas. No obstante, tras la instauración del neoliberalismo, se produce una nueva política migratoria, ya a escala europea, y no estatal, bajo la forma de la “racialización y securitización de la gubernamentalidad *sobre* las personas en movimiento”, bajo la forma del estigma. Los racializados son entonces objeto del impacto de decisiones políticas de gobierno de los cuerpos, las cuales los presentan bajo la forma de la amenaza. Manifestaciones de esta política son los CIES, la Ley de Extranjería, la Ley de Seguridad Ciudadana, el no reconocimiento de los derechos laborales de las trabajadoras domésticas migrantes. Sobre estas políticas se edifican entonces cuatro nichos de negocio, esto es, no sólo discursos, no sólo técnicas de gubernamentalidad, no sólo un nudo andamiaje jurídico, sino un negocio privado estricto. Así, el negocio de la seguridad; la economía política de las rutas migratorias, que acepta la venida de migrantes, pero bajo la mediación de determinadas exigencias económicas; la economía política de destino de los racializados, bajo la forma de la explotación sexual y otras; por último, la proyección de lo *mismo* sobre la política exterior, bajo el expediente de construcción de la identidad como oposición a la alteridad: así el antiguo misionero, hoy cooperante neo-civilizadorio, “justo guerrero que debe proteger a las viejas almas desvalidas, los nuevos cuerpos de mujer”, bajo la política de “civilizar a quien se pueda civilizar: el que no se civiliza es entonces el enemigo, que ha de ser consiguientemente destruido”. En el interior, la élite ya no proporciona derechos sociales, “sólo nos dice que nuestros derechos civiles se suspenden excepcionalmente a fin de neutralizar la amenaza”.

Entonces se abrió el debate, cuyas intervenciones fundamentales vinieron dadas por V. Rocco y otros. Éste preguntó a Ruiz-Giménez hasta qué punto los organismos internacionales contra-hegemónicos contemporáneos no reproducen un concepto técnico de la gestión de los cuerpos, ostentado por sus enemigos. Ruiz-Giménez defendió que el concepto de estas organizaciones no es el único concepto alternativo, y discutió asimismo su estatuto contra-hegemónico, en la medida en que suponen sólo una “gestión humanitaria de los síntomas de crisis, pero no discuten sus causas estructurales”. Asimismo, se enfatizó la novedad de la islamofobia europea contemporánea, en la medida en que se presenta como una islamofobia ilustrada, bajo las oposiciones islam / democracia, islam / feminismo, etc. Este nuevo estatuto de la islamofobia en España no se produjo en 2004, sino de 2015 en

adelante, lo cual es índice de su peligrosidad. Son así los propios musulmanes los que se ven forzados a auto-identificarse como buen / mal musulmán, como musulmán radical / moderado, etc.

La tercera mesa, primera de la segunda jornada, fue asimismo moderada por E. Zazo, y el primer interventor fue F. Colom, con una ponencia titulada “Los límites de la gestión de la diversidad: una reflexión en el décimo aniversario de la Comisión Bouchard-Taylor en Quebec”. Manifestó, primero, que la problemática de la identidad ha de referirse prioritariamente a la problemática del espacio, así también a propósito del caso Bouchard-Taylor, del que se ocupó a título de ejemplo. Propuso entonces un cuestionamiento de la forma tradicional-liberal ordinaria del tratamiento de la religión, esto es, como privatización del momento religioso bajo la forma de la secularización, etc. Este vínculo, dijo, entre privatización / secularización “está desgastado”. Refirió entonces las formas en que la secularización ha sido conceptualizada por la sociología moderna, sin referir su estatuto al problema de la teología política, sino privilegiando las consideraciones de Comte, Durkheim, Marx, Weber, etc., todas ellas, según Colom, “interpretaciones ilusorias del fenómeno religioso en cuanto a su secularización” y neutralización total. Pues el resto religioso ha subsistido. “La correspondencia unívoca entre secularización / modernidad es imposible”, afirmó, y por tanto inasumible, en la medida en que existen religiones diversas en modernidades diversas. Así, se apoyó en Berger para afirmar que “la modernidad no produce secularización, sino que es producción de pluralismo”. Cualquier teoría normativa de la secularización “ha de inscribirse en un marco histórico que le dé sentido concreto”, y en este sentido ha de ser relativizado el componente filosófico-histórico, de pretensión universal, exenta, que toda teoría de la secularización incorpora. Así, en el caso de Quebec, donde el nacionalismo québécois se ejerce por católicos francófonos instruidos, de profesiones liberales y clase acomodada. Así, ante el curso de los acontecimientos (la acción del FLQ, el estado de sitio, la celebración de dos referéndums en que se decidió, por una mínima diferencia, la permanencia de Quebec en Canadá, etc.), se realizó en 2008 el informe de la Comisión Bouchard-Taylor “Construyendo el futuro”, lo cual es índice de su pretensión conciliadora. El informe, que no tuvo ningún tipo de repercusión política, reprochaba a los medios de comunicación públicos la “distorsión en su tratamiento del problema nacional-religioso”, recomendando una reconciliación social bajo un “marco normativo de valores públicos comunes”, inter-culturalismo, anti-discriminación, secularismo abierto, etc. Ello en función de dos objetivos morales, a saber: garantizar la igualdad moral como reconocimiento, y garantizar la libertad de conciencia y religión, ambos mediante los objetivos de mantener la neutralidad religiosa del Estado y la separación Estado / Iglesia, apartándose no obstante de la

concepción de la *laïcité* francesa. Pero finalmente se impuso una agenda jacobina. Ante esto, Colom enfatizó la necesidad de desprenderse de las categorizaciones del s. XIX a la hora de comprender y contestar el hecho religioso.

El siguiente ponente, Patxi Lanceros, ofreció una intervención titulada “Liturgia sin sacramento. O la secularización improbable”, y al inicio de la misma precisó su primera intención como “pre-decimonónica, pre-jabonina: matizar el alcance y sentido de su título absurdo”, a fin de ver cómo juegan dos categorías que (se) trazan en un mismo espacio: liturgia y sacramento. “Secularización”, dijo, “es una categoría inevitable”. Tradicionalmente, se ha conceptualizado, tal y como manifestó F. Colom, como la desaparición de la religión en cuanto a su relevancia pública, su restricción, neutralizada, a la esfera privada. “A la altura del declive de los tiempos”, dijo, “diríamos que el pronóstico no se ha cumplido”. Subyace entonces la pregunta de si hay que negar totalmente a los teóricos del s. XIX. Pues pensaban, o proyectaban, la religión como residuo, si bien ésta retorna ahora, según categorías análogas, “como el retorno de lo reprimido”. Pero Lanceros negó este estatuto, manifestando que “ni se trata de represión ni de retorno”. Propuso entonces no abandonar la categoría de secularización, sino atender a “cuáles son las condiciones que hacen de la secularización completa un imposible”, en la medida en que el problema religioso refiere dimensiones humanas estructurales. “¿Cómo han participado de esto la liturgia y el sacramento?”, se preguntó Lanceros. Desde luego, en su relación, en sentido excluyente y privativo. Ante este estatuto, manifestó no sentir nostalgia, “ni duelo por la pérdida de su vínculo”, sino que reconoció sin más “*la pérdida del elemento sacramental*” en su dimensión ordinaria, y su traslación a espacios no asociados tradicionalmente con su estatuto. Así, identificó nuestro tiempo como tiempo de la “nueva producción de inflamaciones sacramentales en momentos de la pérdida de la sacramentalidad”, así con la sustancia de lo colectivo. Entonces refirió el texto de P. Prodi, *Il sacramento del potere* (Il Mulino, 1992), en el que, como en G. Agamben, opera todavía una nostalgia. El sacramento del poder viene caracterizado por Prodi como *juramento*, y en este sentido manifiesta cómo “este sacramento ha perdido relevancia como nudo sustancial de las sociedades políticas contemporáneas”, y en esta medida pone en trance existencial a estas mismas sociedades. Por eso Prodi ejerce su crítica bajo el anhelo de una restauración del sacramento, concebido como necesario, y en este sentido como ineludible, a pesar de degradado. Esta pérdida ha sido modernamente sustituida con re-inversiones del sacramento, que en este sentido constituyen una usurpación, y una posición ocupada ilegítimamente. Desde la ocupación del sacramento se desvela entonces la genealogía de la violencia política como “genealogía de la auto-investidura sacral”. La secularización, entonces., aparece como “una ingrata tarea imposible”, pues lo que se acredita como ella no es

sino reemergencia del sacramento, exento de toda norma. En este sentido, Lanceros afirmó que “el pánico moral no se palia con igualdad moral: es la igualdad moral lo que provoca el pánico moral, ya como exaltación de la diferencia, estrés de la reacción”. La liturgia, entonces fue caracterizada por Lanceros como “*opus dei*, forma de convocar y conducir al pueblo”, en la medida en que éste, informe, precisa de ámbitos de expresión y reunión para su auto-reconocimiento. La liturgia, dijo, “es la expresión del *laos* en torno a sí mismo”. Ello se hacía en base a una conjura, el juramento dicho, y en este sentido el vínculo teo-político instituido suponía siempre una exclusión. Así también en la nueva liturgia, vacía de sustancia sacra, en la medida en que es otra sustancia, ya profana, la que la convoca, y así se sacraliza. El nuevo sacramento, entonces, sigue ejerciendo como *limes*, administrando el acceso a la comunidad. Ejerció entonces la historia conceptual del sacramento, de entre cuyas estrías destacamos su origen específicamente romano, cuyo término análogo no se encuentra en la literatura bíblica hebraica, y mediante el cual posteriormente se traduciría *mysterion*. Sacramento, en este sentido, esto es, como *sacramentum*, era en Roma el juramento de lealtad *incondicional* que el soldado hacía al incorporarse al ejército, asumiendo el deber íntegro, tras este vínculo de subjetivación, de sacrificarse en beneficio de la *res publica*. *Sacra, arcana, initia, sotere*, son entonces elementos de separación y discriminación respecto de otra comunidad, un “cordón higiénico”. Así en Ex 32, donde “la comunidad sacramental se constituye en pueblo litúrgico anti-natural y anti-cultural”, estructura de la comunidad mosaica, y luego de la comunidad paulina. Dios exige entonces a Moisés: “que cada cual se especialice como elegido”, esto es, que rompa con aquello con lo que está naturalmente asociado y se constituya en una nueva subjetividad, integrada en la colectividad santificada, bajo la depuración del sacramento. La constitución de la comunidad, entonces, es siempre sacramental, y por tanto violenta, en la medida en que supone una *crisis*, una separación. Hoy, entonces, emergen demandas de sustancialidad constitutiva ante el estrés de la liturgia, vaciada de sacramento. No hay entonces nostalgia del *objeto* perdido, sino *horror* ante su espacio previo, ya vacío. Por eso nuevamente se repite, en una confrontación sin tregua, “este es el sacramento de nuestra fe”.

Tras ello, A. Rivera realizó una exposición titulada “Secularización y teología política posmoderna”, empleando este concepto en el sentido clásico, problematizado por Blumenberg, del teorema de la secularización, a saber: secularización no como ruptura, sino como transferencia. Especificó su interés en las teologías políticas contemporáneas, en la medida en que se construyen y oponen a los conceptos políticos modernos, tales como soberanía, constitución, poder constituyente, etc., en crisis evidente. A fin de realizar una introducción conceptual, especificó luego

las diferencias entre C. Schmitt en su doble acercamiento a la problemática de la teología política en los años 1922 / 1979. En el primer caso, la secularización se representaba como transferencia *fuerte* entre contenidos teológicos y políticos; en el segundo, como una mera “*afinidad estructural* entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho”, lo cual suponía una secularización no ya como transferencia, sino como analogía, metáfora, afinidad, etc. Cabe preguntarse entonces, ante la teología política contemporánea, si nos hallamos ante ejercicios doctrinales más próximos al Schmitt del 22 o del 69. Las teologías políticas seleccionadas a tal fin no son sino las filosofías de E. Laclau, G. Agamben y A. Badiou. Laclau, en este sentido, se presenta específicamente como un schmittiano, en la medida en que prioriza las formas de la soberanía y de la representación soberana, centrales en el pensamiento de C. Schmitt, mediadas por el concepto gramsciano de hegemonía. El propio Laclau confiesa, en palabras de Rivera, que “tras el antagonismo político radical se encuentra la teología (de la historia) sobre la relación mal-bien”. Los pensadores de la multitud piensan esta oposición como superable, vencible, neutralizable, pero Laclau sabe que este antagonismo funda un dinamismo histórico no susceptible de cancelación, donde el mal es entonces inextirpable, a la manera de la señal de Caín, por virtud del pecado original. No hay entonces posibilidad de optimismo, en cuanto no cabe “cancelación de las diferencias irreconciliables”. Agamben, por su parte, se presenta como gran crítico de la teología política y de la teología económica, y por ende como destructor de los conceptos de soberanía y gobierno. Propone frente a ello un uso nuevo de la teología como pensamiento impolítico. Su concepto de lo político es entonces anti-moderno y pos-moderno. Su uso es, entonces, próximo al uso schmittiano de 1922, si bien asume su estatuto como “afirmación demasiado estrecha”. Mantiene entonces la necesidad de extender esta tesis no sólo al ámbito del derecho público, sino en su proyección a la entera “vida reproductiva de las sociedades humanas”. En este sentido, critica la ausencia de la categoría de secularización en M. Foucault, cuanto no hace explícita esta mediación en el tránsito del poder pastoral al gubernamental, en la medida en que “Providencia es el nombre de la economía cuando se presenta como gobierno del mundo”. Frente a ellos, dice Rivera, Badiou se presenta más afín al Schmitt de 1969. El acontecimiento cristiano, o cristológico, es presentado por Badiou como canon del *acontecimiento* de todo tipo, también específicamente político, entendido así como “*singular universal*”. Pero la religión no forma parte, en cuanto tal, sino sólo en cuanto canon, de los ámbitos de acontecimiento. En un sentido análogo, el propio Rivera se presentó como blumenbergiano, asumiendo que la primera formulación del teorema de la secularización no es defendible, pero no así la segunda. Asimismo, frente a la genealogía interesada

de Agamben, manifestó su preferencia por la angeología de Juan de Segovia como angeología republicana, lejos del estatuto burocratizador que Agamben identificaba en este discurso.

En la discusión, M. García Alonso preguntó a F. Colom por la diferencia en el último Taylor entre neutralidad / imparcialidad, y a A. Rivera le exigió que especificase su noción de *analogía*, en la medida en que, en su recurso a Blumenberg, parecía eludir el significado de forma de razonamiento estricto que ésta había cobrado en la escolástica. R. Navarrete preguntó asimismo a A. Rivera por su diferenciación entre 1922 / 1970, y por *qué* había ocurrido en Schmitt además de su lectura de Blumenberg para provocar esta divergencia. E. Zazo preguntó luego a A. Rivera cuál era la oposición que, en términos doctrinales, podía establecerse entre M. Weber y C. Schmitt, en la medida en que sus teorías de la secularización su establecían como modelos contrarios. Desgraciadamente, esta última pregunta quedó sin respuesta.

La última de las mesas del Congreso, celebrada en la tarde del día 28, contó con M. García Alonso como primera en intervenir. Así, realizó una ponencia titulada “La inspiración confesional de la laicidad española”. Entonces comenzó diciendo: “la problemática islámica no tiene sentido en España, pues la batalla por la laicidad española es una batalla *contra* el catolicismo”, en el sentido de una batalla *contra* los privilegios institucionales de la Iglesia católica en España. Articulando su exposición a este fin, García Alonso especificó entonces su concepto de filosofía como articulada por virtud de conocimientos previos, de primer grado, tales como, en el caso que le ocupaba, la estadística, el derecho canónico, etc. En este sentido, ratificó por diversas vías que, sin más, “las cifras de católicos disminuyen”. No obstante, no consideró este proceso como un proceso de secularización, sino que simplemente lo identificó con una “desvinculación institucional de la religión católica”, sin que por ello la dimensión religioso-existencial se suprima completamente. El problema político es entonces la institución católica. En efecto, la jurisprudencia que ha producido el Tribunal Constitucional a propósito de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa, como García Alonso refirió, no deja de proporcionar una exégesis católica de dicha ley. Pues existe en este punto una paradoja temporal, en la medida en que los acuerdos que informan el estatuto institucional de la Iglesia católica en España son en parte pre-constitucionales. Así con el Instrumento de Ratificación de España al Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español, de 28 de julio de 1976, en que ésta mantiene su propia jurisdicción, con el Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, de 3 de enero de 1979, en que ésta mantiene su posición de privilegio en cuanto a sus facultades en estos asuntos, etc. Pero, como queda dicho, la Ley Orgánica de libertad

religiosa, texto normativo fundamental a este efecto, en cuanto desarrollo del art. 16 de la Constitución Española, se promulgó en julio de 1980, y en esta medida quedaba afectada e informada por los acuerdos internacionales a que previamente el Estado Español se había comprometido con la Santa Sede. En este sentido, dichos acuerdos, pre-constitucional uno, y pre-desarrollo orgánico el otro, hurtaban, en su propia configuración de la Ley Orgánica 7/1980 a ésta del estatuto de sola dependencia del texto constitucional que toda Ley Orgánica debería ostentar. Por tanto, el estatuto jurídico-político de que goza la Santa Sede en España es privativo, en mayor o menor grado, de una decisión del Estado español previa a toda restricción constitucional. En este sentido, la *laicidad* se interpreta hoy en España no desde la propia Constitución, o desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sino desde articulaciones jurídicas privativas del Concilio Vaticano II. Su base está en la encíclica *Pacem in terris*, de 1963, de Juan XXIII, en la cual se acepta la posibilidad del error religioso del otro y, así como antes decían que “el error es vencible” mediante la asociación con el Estado y la imposición coactiva de la religión católica, ahora reconocían que el error es “invencible”. Después, con la *Dignitates humane*, de 1965, como dictamen conciliar pronunciado ante Pablo VI, se identificaban dos líneas de acción a seguir políticamente, a saber: la comunidad de la doctrina católica con los Derechos Humanos, y por tanto el ejercicio no coactivo de la misma; y, después, la promoción de la libertad religiosa en sentido formal, *reconociendo por parte de la instancia católica la autonomía legislativa del Estado*, e identificando, no obstante, *un límite*: la moral pública, el orden público, sólo interpretables desde la Verdadera Justicia. La autonomía del Estado se restringe entonces al reconocimiento legislativo, jurídico-positivo, de un orden natural. De otra parte, dicho dictamen conciliar contenía asimismo un programa de promoción material del catolicismo, dado por la vía de su mantenimiento en centros públicos de enseñanza y exigiendo un favor económico del Estado, y otras facultades, tal como la elección episcopal de los docentes de religión, según la cual el derecho civil se subordina al canónico, etc., incluidas en el Acuerdo referido de 1979. Respecto del fundamento de la promoción material de la Iglesia católica, se superponen dos problemas: de una parte, su exención del IBI, como cualquier otra confesión, pero en su caso magnificada, en la medida en que dispone de un patrimonio mayor que cualquier otra; de otro, ante todo, el privilegio de la inmatriculación, por virtud de la modificación por Decreto de 8 de febrero de 1946 de la Ley Hipotecaria, según la cual la Iglesia, calificada como entidad de Derecho Público, veía cualificados a sus agentes para operar como notarios. La institución católica se presenta entonces como “inmune en su núcleo a los Tribunales españoles”, pues en España la libertad religiosa, así como la laicidad, se configuran ya jurídicamente en función de la confesión hegemónica y

de su instituto, y no desde una perspectiva jurídica que se edifique en atención a la condición religiosa individual.

Tras ello, V. Díaz procedió a realizar su intervención “‘Europa, sé tú misma’: restauración católica y neo-cristiandad en el papado de K. Wojtyła”, cuyo propósito fue, según especificó, la discusión de la restauración integrista bajo el papado de este último, centrándose en determinados relatos memorialísticos de la auto-percepción católica. En este sentido, no fue sino J. Ratzinger, obispo entonces en Múnich, cabeza del grupo *Communio*, el director de esta restauración bajo la divisa de que “se había cerrado la primera fase del post-concilio”, en el sentido de que se había cerrado la disputa intra-ecclesial a propósito del significante *concilio*, a fin de disputar efectivamente los resortes institucionales de la Iglesia. ¿Cómo llegó Ratzinger, entonces, a la jerarquía? Ya desde el año 81 era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y en el cónclave que escogió a Wojtyła como pontífice él representó al “partido alemán”, en cuanto éste pretendía la obstrucción de toda posible alternativa progresista, fundamentalmente ligada al PCI, en la disputa por el papado. Pues deseaban poner a la Iglesia en “estado de misión”, devolverle su *status* político y eliminar toda disidencia interna y externa por virtud de un discurso anti-moderno, construido específicamente contra la idea de Modernidad, tal y como se afirma en el texto de Wojtyła *Memoria e identidad*. Después de esta introducción teórica, histórica y general, V. Díaz proporcionó un índice de esta refundación reaccionaria del catolicismo, intersectando con el caso español, por virtud del caso “Ismael de Tomelloso”. Pues tras la Guerra Civil, se realizó un proceso de canonización de determinados combatientes del bando sublevado bajo la figura de mártires, lo cual suministraba simbología legitimatoria al Franquismo. Con Pablo VI, durante los años 70, este proceso se detuvo. Pero luego se recuperó con Wojtyła en el papado, en la década siguiente, bajo el sobrenombre del “Siglo de los Mártires”. Ésta fue una estrategia decidida a inundar la vida popular frente a la protestantización de las prácticas religiosas. La Iglesia en España transgredió el pacto de silencio que, a propósito de la Guerra, previamente se había impuesto. Éstos reivindicados eran los mismos, o análogos, mártires que durante los años 40 se habían presentado como “caídos por Dios o por España”¹, representándose en el pontificado de Wojtyła, sin

¹ En Pamplona existe todavía un Monumento a los Caídos, edificado en 1942, coronando una de las vías principales de la ciudad. Este monumento cuenta con una cripta donde hasta hace poco seguían enterrados los restos de los generales golpistas Mola y Sanjurjo. El interior de la cúpula, hoy todavía visible de forma ordinaria, aparece cubierto por un fresco de R. Stolz en que se representa a San Francisco Javier como vínculo entre los tercios de requetés, los cruzados y los conquistadores hispanos. El edificio es propiedad del Ayuntamiento, a excepción de la cripta, que sigue siéndolo del Arzobispado. En cualquier caso, así como el conjunto no ha sido destruido, así tampoco la simbología franquista ha sido retirada, sino que se mantiene oculta por una serie de carteles publicitarios de exposiciones culturales. Para un análisis sociológico que explica la génesis y pervivencia de estos símbolos, cf. R. Feliú Martínez, *Navarrismo pop*, Pamplona, Katakarak Liburuak, 2017.

embargo, bajo una imagen axiológicamente diferente de dichos muertos, a saber, como *víctimas de la Guerra* y no *participantes de algún bando*. Esta des-politización supuso, en efecto, una supra-politización de las víctimas. Así, se recuperaron los tópicos de la historiografía franquista, haciendo de la República una instancia persecutoria, etc. Así sucedió con el caso de Ismael de Tomelloso, en que la memoria de este joven de Acción Católica fue reconstruida bajo el título de “*el primer pacifista*”. Según refirió V. Díaz, Ismael de Tomelloso se negó, en efecto, a disparar, pero *sólo* a los nacionales. Ismael de Tomelloso es representado entonces como un ejemplo de la tercera España, tal y como se pretendió hacer del Valle de los Caídos un símbolo de la reconciliación nacional. Pero en el ámbito de este problema nacional-católico, como su propio triunfo testimonia, *tertium non datur*.

Por último, A. García Ruiz dictó una ponencia titulada “Laicidad, identidad, alteridad: por una ética de la cohabitación”, cuyo propósito fundamental fue indagar “qué sea la identidad europea, en cuanto auto-concepción, y cómo pueda y deba serlo”, fundándose a este fin en los análisis de J. Butler y S. Zizek. En este sentido, procuró esclarecer *qué* identidad europea exhibe y ostenta el propio acontecer europeo, y en qué medida, una vez postulada como universal, se ha malogrado en cuanto a la extensión efectiva de su canon. Pues en este punto, afirmó, “la universalidad procura exclusiones intrínsecas a su concepto”. Así refirió la reivindicación que J. Butler realizó de la identidad judía como no-sionista, esto es, como “diaspórica, errante, desposeída”. Pero lo errante no se supone abierto a lo mixto, y en este sentido propuso un correctivo de lo afirmado por Butler recurriendo al concepto de *cohabitación*, construido por H. Arendt. Pues la errancia elude la alteridad, y no así la cohabitación, en la medida en que es índice de que “una nunca elige con quién comparte el mundo, ni debería poder elegirlo, en lo que esto tendría de intento de destrucción del otro”, de destitución del otro en su alteridad. Ello sucede en Israel, afirmó García Ruiz, apoyándose asimismo en H. Arendt. Su rechazo, pues, era *contra* la forma estatal del soberano, exigiendo otras formas posibles de organización del Estado, en la frágil distancia que va de la ética a la política, bajo el problema de “*cómo traducir en términos político-normativos la demanda ética infinita*”. En este sentido, García Ruiz aconsejó: “si quieres ser algo trata de ser algo que no es, trata de devenir varias cosas”. En este punto, recurrió a S. Zizek a fin de categorizar el Islam en su devenir fundamentalista no como un movimiento pre-moderno, sino puramente ultra-moderno. Así refirió las que consideraba oportunidades malogradas de una Ilustración islámica, la ruina de su “potencial revolucionario”. En la medida en que a *ellos*, entonces, no llega nuestra promesa de universalidad, ellos traen las consecuencias bajo la forma de una violencia que niega su negación. En este sentido, invitó finalmente a una tolerancia razonable y a una intolerancia con el intolerante.

Por ello se sucedieron inmediatamente las críticas sobre la exposición de García Ruiz, ante lo cual ella aludió a un testimonio personal respecto de M. Cacciari, el cual le dijo que *unos* podían relativizar sus valores, en alusión a los occidentales, y *otros, no*, en alusión quienes quedan fuera de nuestro círculo de fraternidad. Con este gesto retrató aquello contra lo que el Congreso se levantaba, y en esta medida fue un índice de su necesidad.

CÉSAR LÓPEZ RODRÍGUEZ

