
RELIGIONES EN EL ESPACIO PÚBLICO

ENRIQUE ROMERALES y EDUARDO ZAZO (Eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, 2016, 287 pp.

Nantu ARROYO GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid
v.nantu@gmail.com

Del trabajo investigador realizado en el marco de un simposio celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid el 30 de noviembre de 2015, y que portaba el mismo título, resulta este libro colectivo en el que se analiza la cuestión de las religiones en el espacio público desde un enfoque filosófico y científico-social. El libro constituye un ejercicio de crítica que pone en jaque las ideologías heredadas de la idea de progreso para las cuales el triunfo de la razón vendría acompañado del declive de las religiones. Estas ideologías de acuerdo con las cuales la religión, sinónimo de superstición, formaría parte del pasado no nos ayudan a comprender la situación geopolítica global; pues a tenor de lo acontecido especialmente a partir del 11-S, el hecho es que lejos de abandonar el foro público, algunas religiones han hecho su entrada en él adoptando un lenguaje secular por todos compartido.

Frente a las tesis que sostienen la secularización de las sociedades occidentales Jean Marc Ferry propone un nuevo espacio público postsecular como marco de aplicación del artículo 17 del Tratado de la Unión Europea que contempla la posibilidad de un uso público de las religiones. Para realizar un diagnóstico adecuado de la situación en la que se encuentran las religiones en el espacio público europeo habría que tener en cuenta, según Ferry, que la laicidad poscatólica imperante en la que vivimos los europeos descansaría sobre la privatización de la religión; esto es lo que Jean Marc Ferry denomina *excomuni3n pol3tica de las religiones*. Este proceso de privatizaci3n habr3a dado lugar a una raz3n p3blica estrictamente jur3dica, purgada de todo vestigio religioso. Sin embargo, la incapacidad de esa raz3n p3blica secular para responder a una serie de demandas sociales que afectan tanto al nivel de las convicciones, como al nivel de la responsabilidad es 3ndice de una raz3n p3blica que se ha visto superada. Seg3n el autor: “desde la interrupci3n voluntaria del embarazo, la reproducci3n asistida, la gestaci3n subrogada o

el matrimonio homosexual hasta la eutanasia pasiva o activa y la manipulación del genoma humano. Estos problemas necesitan y necesitarán una regulación”. Hay que tener en cuenta, además, la emergencia de nuevas sensibilidades ligadas a la protección del medio ambiente y la ecología, las cuales serían, según Ferry, expresión de nuevas formas de manifestación de los sentimientos religiosos que suponen igualmente un reto para la razón política liberal. Por todo ello, Ferry sostiene la tesis de la postsecularidad, la cual haría posible la reconciliación de la razón crítica con la fe e implicaría una transformación de la razón pública. Según su argumentación, la sociedad postsecular sería capaz de ofrecer el marco apropiado para una exposición pública de las convicciones religiosas, no en cuanto tesis doctrinales, sino en cuanto experiencias vividas en pie de igualdad. En este sentido sería necesario superar la antigua distinción entre *doxa* y *episteme*, así como reconocer la misma dignidad epistémica a todos los contenidos de creencia. La constitución de una razón pública ampliada exigiría que la religión se vuelva *reflexiva*, asumiendo el criticismo y la propia falibilidad como condiciones de entrada al espacio público; de la misma forma sería necesario que lo político reconozca la importancia de lo religioso para la formación de las identidades sociales. Sólo bajo el cumplimiento de estas premisas sería posible la transformación de la razón pública, mediante la sustitución del *consenso por solapamiento* de tipo liberal por un modelo de *consenso por confrontación* que se adecúe mejor a la idea de democracia deliberativa en vistas a una sociedad abierta que no invisibilice, tras la idea de consenso, la multitud de diferencias que constituyen lo social. En la misma línea que Jean Marc Ferry, Arnaud Leclerc apuesta en su artículo por una ampliación de la razón pública, a través de la construcción en común de valores compartidos mediante el diálogo, que la ponga a la altura de las demandas de la sociedad civil. Su propuesta para establecer una nueva relación entre las religiones y la política se basa también en la construcción de un espacio público postsecular. Leclerc parte de un análisis histórico de las sociedades europeas para constatar el papel fundamental de la religión, esencialmente del cristianismo, como base identitaria, tanto a nivel individual, como colectivo. La situación de parcialidad religiosa europea, de la que dará buena cuenta en su artículo Eduardo Zazo, se explica también por medio de un ejercicio de crítica histórica. Según Leclerc, la Europa actual es heredera de un modelo de tolerancia que desde la estatalidad

monoconfesional permitía la existencia de religiones diferentes a la oficial, pero nunca en pie de igualdad. El proceso de secularización europeo conllevó la construcción de una razón pública sobre el modelo de una razón de Estado que expulsó a las religiones del espacio público. Sin embargo, mientras en Europa el liberalismo renunció a la comunidad de convicciones que había vertebrado históricamente la identidad colectiva europea, y la separación entre religión y política tomó el camino de la secularización, en Estados Unidos la misma separación aparece como compatible con un sólido clima de religiosidad. Según Leclerc, los totalitarismos europeos constituyen el *fracaso de la razón clásica* que tiene a su base una comunidad únicamente jurídica. Otras señales que apuntan hacia la necesidad de superar la estructura liberal clásica de la razón política son, como señala Ferry, las crecientes interpelaciones hacia el poder político por parte de la sociedad para que intervenga en cuestiones que atañen al sentido de la vida, y no sólo a principios de justicia. Leclerc constata la incapacidad de la razón pública clásica para regular jurídica y políticamente estas demandas, y postula la necesidad de su recomposición por medio de la construcción de un espacio público postsecular que la lleve más allá de sus propios límites, hacia un diálogo con las religiones. Para que las diferentes religiones puedan acceder al espacio político y participen del debate público sería necesaria la comunicabilidad de los enunciados entre lo religioso y lo político, es decir, que las religiones tendrían que aceptar el lenguaje propio, autónomo y común de la razón pública, al que deberían traducir sus pretensiones a fin de que la razón pública pueda recibir de éstas el depósito de recursos éticos del que son depositarias las religiones. Por parte de las instituciones públicas tendría que producirse un reconocimiento del valor positivo de las religiones para contribuir a la formación de identidades personales y colectivas en el seno de la sociedad civil. Sólo bajo estos presupuestos la razón pública podrá integrar tanto las orientaciones existenciales como la dimensión narrativa de la experiencia, que ahora mismo quedan fuera de la estructura argumentativa estrictamente jurídica de la razón pública liberal.

Eduardo Zazo, coeditor de este volumen colectivo, parte de la aparente contradicción en la que incurrirían los Estados miembro de la Unión Europea, los cuales ostentan unos fuertes prejuicios antirreligiosos como parte de su tradición secularizada, al mismo tiempo que encarnan una parcialidad religiosa como resultado de la asunción

acrítica de una identidad histórico-cultural basada en una religión particular: el cristianismo. Desde esta aparente contradicción se comprenden mejor las dificultades frente a las cuales se habría encontrado la Unión Europea a la hora de establecer una política común en materia de religión, de la que carece. Eduardo Zazo pone en juego un análisis diferencial del espacio europeo para esclarecer la posición de Europa ante las instituciones religiosas que habrían jugado históricamente un importante papel en la configuración del espacio público nacional. No existiría, según el autor, un espacio público europeo, sino una pluralidad de espacios públicos nacionales. No se puede comparar la situación de los países de mayoría protestante y minoría católica (Países Bajos, Alemania o Suiza) con la realidad de los países del Sur, mayoritariamente católicos, donde “en ausencia de identidades religiosas alternativas, en lugar de organizarse a partir de una confesión religiosa distinta, han configurado un bando laicizante, anticlerical que copia el modelo monopolístico y organicista de la Iglesia católica”. Como señala el editor en el prólogo, Francia sería el ejemplo paradigmático de un “laicismo de combate” que se muestra “conforme con la excomunión política de la religión en nombre de una concepción política que mantiene los rasgos monopolistas y organicistas de la religión que sufre la excomunión”. Sin embargo, en Estados Unidos donde a diferencia de Europa no se produjo un proceso de confesionalización y territorialización de las iglesias previo al proceso de secularización, existe un mercado religioso competitivo y es difícil encontrar ateos que se autodenominen como tal, esto es debido a que en Estados Unidos las religiones han sido comprendidas de manera positiva como base identitaria cultural. Mientras tanto, en Europa, la religión cristiana opera como religión histórica, sentando las bases de la identidad cultural colectiva, a pesar de que los europeos, en función de su tradición secularizada, no crean en “realidades” religiosas. Conforme a la tradición secularizada europea, las religiones tenían garantizados sus privilegios históricos, como religiones mayoritarias, siempre y cuando no accedieran al espacio público; sin embargo, este principio discrimina a las nuevas religiones que sí pretenden ser escuchadas en el foro público. El hecho de que el cristianismo sea la religión histórica, y que los europeos estén poco acostumbrados a las minorías religiosas en virtud de su tradición monoconfesional hace que Europa adopte una posición hostil frente a la única minoría religiosa y cultural pujante en actualidad: el islam. En función del análisis histórico y diferencial de los territorios europeos se comprende que el islam suponga un desafío

mayor para Europa, pues pone en entredicho el principio de privatización de la religión y su veto de entrada en el espacio público. Sin embargo, el hecho de que Europa haya perdido la hegemonía política mundial en detrimento de los Estados Unidos, más favorables a una ordenación a través de la religión, exige de Europa una respuesta política sobre la cuestión del papel de las religiones en el espacio público.

Enrique Romerales, coeditor del volumen, estudia la reacción de Europa ante la religión, en concreto, ante el fanatismo islámico. A este respecto apunta una distinción necesaria: fundamentalismo no es fanatismo. Mientras que “fundamentalismo” es una noción epistémica, fanatismo implica sostener determinadas creencias y estar dispuesto a imponérselas a los demás. Pero si fundamentalismo no implica fanatismo, éste último tampoco es necesariamente terrorista. El fanatismo se vuelve terrorista al alcanzar un nivel ulterior en la imposición de las propias creencias llegando incluso al uso indiscriminado de la violencia, ejemplificado en los atentados de Nueva York de 2001, Madrid en 2004, Londres en 2005 y París en 2015. Qué posibilidades de respuesta tendría Europa ante el fanatismo terrorista islámico es la pregunta que se hace el autor en su texto. Enrique Romerales examina las reacciones más o menos espontáneas que se producen con frecuencia ante un ataque terrorista y los problemas que plantean esas mismas reacciones, antes de proponer la pertinencia de una estrategia con unos objetivos claros y una serie de actuaciones destinadas a establecer un diálogo con las autoridades musulmanas, pero también con la misma población musulmana. Esto es lo que el autor denomina “respuesta propositiva”, en los términos de un conjunto de acciones que implican un proceso de deliberación previo y que conformen un programa de actuación aplicable a largo plazo, en lugar de una serie de reacciones más o menos irreflexivas motivadas por la urgencia de la situación.

Vicente Díaz parte de la efectiva repolitización de lo religioso para hacerse cargo en su artículo de la historia de la Iglesia en la España democrática. Según el autor, la Iglesia, durante el periodo de la Transición, habría sido escenario de una lucha por la hegemonía, al igual que habría sucedido con otros espacios políticos. Dentro de las distintas corrientes que se disputan esa hegemonía se impuso el integralismo conservador posconciliar, que supo adaptarse mejor a la modernidad y a los cambios políticos y sociales del momento, integrando aspiraciones “universales” que excedían el

campo de lo eclesial e interferían en el ámbito cultural. Vicente Díaz hace referencia a la Teología de la Cultura, que concibe el espacio público como un espacio de misión, y que aparece en Latinoamérica como respuesta articulada ante la Teología de la Liberación. La Teología de la Cultura aspira a una cristianización de la cultura, por medio de la cual la religión cristiana pretendía recuperar lo público sin recurrir al Estado. Comulgando con este mismo espíritu, a partir de los años 1970 puede hablarse de un proceso de “nueva evangelización” que habría encontrado su paladín en Juan Pablo II y que habría pretendido hacer del cristianismo la base cultural y moral del orden social y político europeo, ante lo que se interpretó como el fracaso de las grandes ideologías. En España, este proceso de recristianización tuvo lugar a principios de los años 1980, bajo el gobierno del PSOE, con medidas como la propuesta de la Ley de Educación, o la aprobación de la Ley del Aborto, bajo el presupuesto de la “laicidad positiva” en forma de “caridad política”, es decir, de la participación en lo social y lo político del laicado como agente evangelizador que promueva una “cultura católica” que supere el marco regulado por el Estado y aspire a la totalidad del espacio público.

Roberto Navarrete da cuenta en su artículo de la formación del Estado de Israel ayudándonos a comprender mejor las raíces del conflicto palestino-israelí. Nos habla de la ciudad Santa de Jerusalén como centro del mundo (Monte Moriá) y lugar del final de la historia (de la venida del Mesías) para las tres grandes religiones monoteístas. La ciudad alberga “lugares sagrados no sólo para los habitantes de la ciudad, sino para millones de personas, la mayoría de las cuales no viven en Jerusalén”. El conflicto actual, no es solo religioso y étnico, sino social y político. Así, las profanaciones mutuas de templos acompañan a las disputas por los territorios fronterizos. Un ejemplo del alcance teológico-político del conflicto es cómo a partir de 1967, con la conquista israelí de Jerusalén, los judíos, que hasta entonces habían identificado el objeto de su fe con su propio pueblo, pasan a identificarlo con un determinado territorio. El ataque defensivo lanzado sobre la península del Sinaí, mediante el cual Israel terminó anexionándose los territorios al otro lado de la Línea Verde, es considerado por los israelíes como uno de los mitos fundacionales de su actual identidad. Sin embargo, existen diferentes perspectivas del conflicto que han dado lugar a diferentes relatos de memoria colectiva: así, mientras desde un punto de vista político-nacional, Jerusalén es la capital del Estado de Israel, es

también objeto de reivindicación del pueblo palestino como capital de su propia unidad política mononacional. De ahí que Jerusalén sea vivida como ciudad-campo de batalla, pues desde el punto de vista de la construcción de identidades colectivas, lo que es símbolo de triunfo para unos, es símbolo de un trauma a reparar para los otros. Los actores en el conflicto no son sólo las organizaciones y grupos locales directamente implicados, sino estados nacionales de tradición imperialista, como Reino Unido o Estados Unidos, que han ejercido su influencia sobre el territorio de Israel mientras realizaban funciones de mediación en el conflicto. No hay que dejar al margen las actuaciones de la comunidad internacional por la vía de la Organización de Naciones Unidas que estableció, en un primer momento, líneas de demarcación sobre el territorio de Israel como la Línea Verde, que separaba Israel de Egipto, Siria y Jordania, convirtiendo al Estado de Israel en zona fronteriza y estableciendo una línea de alto el fuego. La solución propuesta por la ONU y que ha servido de marco para el proceso de paz es la “biestatalización”, que, a pesar de pecar de un exceso de racionalidad, no contraviene el *statu quo*, ni la posibilidad de que Jerusalén pueda ser, simultáneamente, la capital de dos Estados: de Israel, pero también de Palestina. El resto de la historia es conocida: Acuerdos, Declaraciones, Conferencias y Tratados de Paz forman parte del marco del diálogo palestino-israelí, pero también las intifadas y episodios más que frecuentes de violencia y lucha armada. Mientras tanto, como señala el autor, la normalidad de una vida vivida en la Ciudad Santa, necesariamente acostumbrada a los controles de acceso a campus universitarios o centros comerciales, es el fruto de una excepcionalidad hecha cotidiana.

Marcos Reguera reflexiona en su artículo sobre la especificidad de la religiosidad estadounidense, que bien merece mención aparte respecto a la experiencia religiosa europea, pues, por un lado, la religiosidad americana supera la forma teísta de la fe, y por otro, es un tipo de religiosidad que no se experimenta disociada de la vida política. En base a estas diferencias, constituye un nuevo y particular campo de experiencia de la fe que responde a lo que el autor denomina: el *American Way of Faith*, y que pretende ajustarse mejor al tipo de religiosidad estadounidense que la, ya clásica, “Civil Religion in America” de Robert N. Bella. El AWF aúna nacionalismo y religión, pero no se limita a la doctrina de ninguna iglesia específica, y puede, sin embargo, alcanzar una dimensión universal, y

ser reconocida y compartida por multitud de creyentes y no creyentes estadounidenses. Por un lado, existe una pluralidad de iglesias constitutivas de una serie de comunidades y, al mismo tiempo, una unidad nacional basada en una religión civil compartida. El AWF se caracteriza por (1) el sincretismo entre figuras y valores cristianos con referentes históricos del sistema político estadounidense y su simbolismo republicano, (2) la superioridad de la figura de Jesucristo, por encima de la de trinidad, y su conexión con la propia vida e historia del estadounidense medio que lo identifica con una presencia cercana e íntima, (3) un entrecruzamiento de los eventos de la historia de los Estados Unidos y la historia sagrada, incluido el fin de los tiempos y la salvación, y, por último, (4) la percepción del pueblo estadounidense como pueblo elegido, asumiendo la condición histórica del pueblo de Israel, sin por ello perder su condición cultural en clave nacional. El carácter nacionalista del tipo particular de fe estadounidense sería, siguiendo las tesis de Harold Bloom, herencia de la Revolución americana, que habría conseguido “nacionalizar” todos los aspectos de la fe. El concepto de AWF se correspondería más con una espiritualidad de la experiencia que con una religiosidad del rito, y le sirve al autor para nombrar un tipo de experiencia religiosa que rebasa los límites del protestantismo, y que cobra precisamente sentido en la medida que designa todo aquello que la cultura religiosa protestante no ha sido capaz de abarcar. En su construcción del concepto de AWF, Marcos Reguera se hace eco de la importante distinción señalada por Vernon L. Parrington, entre cultura puritana y cultura *yankee*, dentro de la cultura protestante. Problematisa también la historia de cristianización de América, señalando la pervivencia de creencias de origen pagano, mágico y popular que convivieron e influyeron en la recepción del cristianismo en Estados Unidos. Así, a diferencia de Europa, donde la unidad nacional fue establecida por las monarquías estatales a través de la monoconfesionalidad de sus territorios, en Estados Unidos la cristianización se aplicó en el marco de un pluralismo religioso y eclesiástico del territorio, sin renunciar a una multiplicidad de confesiones que constituyen aún hoy un mercado religioso competitivo que deja a pocos individuos la denominación de ateos. De resultas, en Estados Unidos la libertad religiosa es entendida como libertad *para* la religión, y no meramente como libertad de conciencia, como ocurre en el caso de Europa.

Waleed Saleh refleja en su artículo la realidad plural del islam, lejos de una imagen monolítica y autoritaria. El autor distingue entre islam e islamismo, y encuentra las raíces de éste último en 1928 con la fundación de los Hermanos Musulmanes, organización que habría sido la matriz de la que habrían surgido los grupos islamistas fundados entre 1970 y 1980: el Grupo Yihad, el Grupo Islámico y el Grupo la Excomuniación y Éxodo. Estos grupos darían continuidad al proyecto inicial de la hermandad musulmana de instaurar un Estado Islámico. Como fundamentación ideológica de este proyecto el islam es entendido como patria, no como extensión geográfica, ni como vínculo de sangre, sino como una relación de creencia y fe fundadora de comunidad. La revolución islámica de Irán de 1979 fue la primera de toda una serie de acciones revolucionarias que hicieron uso de la violencia en pro del establecimiento de un Estado Islámico basado en la adscripción a una fe particular que es, también, ley —el islam es entendido como constitución que tiene en Dios a su único legislador—. Después vendrían Sudán en 1989, los talibanes en Afganistán en 1996, Egipto en 2012, y más recientemente, el DAESH o EI (Estado Islámico) en Siria e Irak en 2014. Para entender la formación del EI el autor apunta a un movimiento de reacción ante la invasión norteamericana de Irak en 2003, y a una acción de contrapeso ante la fuerte influencia de Irán en la región —el EI recibe importantes ayudas de los países del Golfo para frenar la expansión del poder Irán—. Saleh también apunta hacia el origen de la violencia que acompaña a las actuaciones del EI, que provendría de la ideología autoritaria que caracteriza las dos vertientes políticas del islam, a saber, tanto el extremismo suní, como el chiísmo jomeinista. Al Qaeda y el EI surgen de los Hermanos Musulmanes, mientras las milicias chiíes y Hizbolá se constituyen bajo la protección del jomeinismo. Las cuatro organizaciones pueden recibir el calificativo de “fanatismo” que, como explica Enrique Romerales en su artículo, constituye la imposición, más o menos violenta, de las propias creencias. Entre las acciones de contención propuestas por Saleh para frenar el fanatismo islamista se recomienda: ejercer una función de control sobre la propaganda que incita a la violencia, difundir la cultura democrática y rechazar todo tipo de discriminación entre los ciudadanos. La parte final del artículo está dedicada a la relación del islam con el laicismo y el librepensamiento, pues como señala el autor, habrían existido una multitud de intelectuales que habrían sostenido modelos laicos y de librepensamiento. Autores como Ibn al-Muqaffa’ (m. 759), al-Razi (846-923), o al-Ma’arri (973-1058) reclaman su lugar

dentro de la historia del mundo árabe. También en la actualidad, poetas como el iraní al-Zahawi, intelectuales como el tunecino Tahir al-Haddad, feministas como Nawal al-Saadawi y Olfa Youssef, o escritoras como las kuwaitíes Layla al-'Uthman y 'Aliya Shu'ayb habrían reclamado cambios sociales y políticos para las sociedades árabes. Entre los factores responsables del fracaso de la laicidad en el mundo árabe el autor señala el hecho de que el laicismo haya sido fundamentalmente vehiculado por pensadores de fe cristiana, de modo que, al coincidir su desarrollo con el auge del colonialismo occidental, el discurso del laicismo estaba destinado a ser rechazado por las sociedades árabe y musulmana. La laicidad fue denostada por sus opositores como invento occidental destinado a socavar la identidad propia. A pesar de ello, la historia reciente cuenta con figuras como Nasr Hamid Abu Zayd, o Sa'd al-Din Ibrahim, que reactualizan el concepto de librepensamiento musulmán. Podemos concluir que la propuesta de Waleed Saleh es la de adoptar un sistema laico como vía de los países árabes hacia a una transición democrática.

Last but not least, este volumen colectivo da cuenta de la dimensión simbólica y experiencial de la religión, en el nivel de las ideas y las creencias en el sentido ortegiano. En este apartado, Esther Bendahan del Instituto Sefarad nos habla del “Exilio” como principio esencial al judaísmo y como base para una ética humanista que daría forma al mandato: “trata al extranjero como a ti mismo, no olvides que extranjero fuiste en la tierra de Egipto”. En este sentido, el “Exilio” no sólo forma parte consustancial de la historia judía, sino que sería, también, elemento constitutivo del *ethos* judío. Como resultado de la formación del pueblo judío en el exilio se tiene una concepción del espacio público como *afuera* del paraíso, al que el ser humano es expulsado y desde el cual se tiene, por primera vez, experiencia de la pluralidad: “la humanidad comienza a ser múltiple; es el inicio del tiempo, de la historia”. Desde este *no lugar* propio de la condición extrajera que alcanzaría a toda la humanidad emana una ética que haya su centro en las ideas de Ley y de Justicia, como la máxima expresión de Dios para el judaísmo. La autora recupera la idea del amor como diálogo y encuentro entre dos rostros de Alain Finkielkraut y, haciéndose eco de otros pensadores judíos como Emmanuel Levinas o Hermann Cohen, deja apuntado el potencial político de la idea del *Otro*, con mayúsculas, para alimentar procesos de desidentificación. Asumiendo la condición de vulnerabilidad,

sobrevenida por la situación de exilio permanente a la que habría sido destinado a vivir el hombre, se asume también la imposibilidad de la total pertenencia, estableciendo así límites normativos al principio de apropiación. El judaísmo representaría, más allá del fenómeno religioso, el *Otro* de occidente, paradigma del aprendizaje de la integración o la exclusión. Desde esta perspectiva de la condición extranjera, y de la asunción del *afuera* como posición ética y metafísica, la autora propone pensar la posibilidad de una respuesta a fenómenos actuales de exilio, como son la emigración y la cuestión de los refugiados, que superan la dimensión ética, y constituyen problemas reales, personales, sociales y políticos.

Diego Garrocho se retrotrae, en su artículo, hasta la Política de Aristóteles para recordarnos que la *polis*, como espacio abierto entre divinidad y animalidad, sería condición misma de posibilidad de la humanidad. Según Aristóteles, lo propio de la condición humana no puede realizarse sino es en el marco de una vida en sociedad. Sin embargo, junto con la dimensión política, la existencia humana es también deudora de la estructura narrativa presente en la Poética de Aristóteles. Diego Garrocho insiste en esta dimensión narrativa como la dimensión de sentido que es introducida en la experiencia humana por medio del relato, al margen de su verdad o falsedad. En concreto, la ciudad de Jerusalén tendría, de manera ejemplar, la capacidad de investir de sentido la existencia humana, ya que su sacralidad es reconocida por las tres grandes religiones monoteístas, como señalaba en su capítulo Roberto Navarrete. “Toda ciudad es signo”, pero “ninguna ciudad alcanza una potencia semántica, diremos incluso performativa, como aquella que se dijo en forma de promesa”. Esa ciudad es, según el autor, la ciudad tres veces santa de Jerusalén. Múltiples relatos de una misma ciudad sirven de base a una multiplicidad de experiencias y vertebran distintas maneras de construir comunidad política. Existirían, al menos, tres perspectivas desde las que definir la ciudad, (1) en tanto que territorio, (2) en tanto que población, y (3) en cuanto conjunto de leyes que la constituyen. En primer lugar, está claro que toda ciudad puede hacerse presente por su re-presentación cartográfica. Sin embargo, la ciudad puede ser representada, también, por su ciudadanía, que es, más allá de la estructura y el trazado material de la urbe, “lo que verdaderamente construye la ciudad” a juicio del autor. Trayendo a la conversación que constituye su texto, al pensador judío-argelino Jacques Derrida, Diego Garrocho recupera la

posibilidad de interpretar la ciudadanía como forma de fraternidad en la ley. Específicamente en el caso judío, el cuerpo humano aparece como una jurisdicción. Así, a partir de 1950 con la aprobación de la Ley de Retorno, la condición de haber nacido de madre judía aparece como suficiente para obtener el pasaporte israelí. Otro signo que ha preservado en el tiempo al pueblo judío y que se inscribe, no ya en el espíritu, sino en la carne, es la Ley de la Torá, marcada en el cuerpo judío mediante la circuncisión. Pero, más allá de su dimensión jurídica, el autor pone el énfasis, no tanto en la dimensión normativa de la ciudad de Jerusalén, cuanto en la dimensión nominal de su decirse en forma de promesa. Así, según el Apocalipsis de San Juan, la ciudad Santa, la nueva Jerusalén, baja del cielo enviada por Dios. Pero como nos recuerda Derrida, por un lado, sólo el bien puede ser objeto de promesa, pues toda forma de promesa es un acto de *benedicción*, y, sin embargo, sólo podemos prometer lo imposible. En la imposibilidad de la promesa reside, según Jean Luc Marion, toda su potencia. El modo en el que Platón se acerca a la descripción del Bien, mediante su analogía con el Sol cegador, pero iluminador de todo cuanto hay sería un indicio más de la imposibilidad de este bien superlativo que, sin embargo, ha de ser necesariamente convocado por la acción humana si ésta no quiere renunciar al buen vivir que acompañaría a la realización de su condición de humanidad, y no verse condenada a un mero vivir. Jerusalén como tierra prometida, como la ciudad-promesa imposible tendría la función de insuflar esperanza la acción humana que se proponga la construcción de una ciudadanía a través de la palabra.

Por último, Jorge Úbeda lanza un capote al cristianismo como religión que mejor habría comprendido el hecho del pluralismo religioso. Desde un cristianismo abierto, señala que el liderazgo actual sobre diálogo entre las religiones que ejerce el cristianismo, no se debería a razones de pragmatismo político, sino, precisamente, a una comprensión profunda de su sentido como religión. El autor sostiene la tesis de que “el pluralismo religioso es una cuestión intrínseca al cristianismo desde su nacimiento”. Sin embargo, ello no elimina de la historia cristiana los episodios de violencia y persecución que deben estar presentes en la memoria para no se repitan. Para apoyar su tesis, en torno a la cual se desarrolló su intervención en el simposio que da título a este libro colectivo sobre *Las religiones en el espacio público*, el autor hace referencia al ministerio de Jesús, a la ejemplaridad de su vida y a la fraternidad con el pueblo judío que Él mismo encarnaría,

haciendo de la naturaleza misma de la fe cristiana una cuestión de pluralidad. Además, el autor aprovecha la ocasión para ocuparse de una serie de preguntas que le fueron formuladas en aquel simposio y se encarga de responderlas en este capítulo sometiendo, de esa manera, su tesis al examen público.

Es de agradecer el esfuerzo de todos los colaboradores que se han comprometido con la edición de este volumen, aunque también es cierto que merece una serie de críticas: la aportación de una sola mujer, Ester Bendahan, no hace justicia a todas las investigadoras expertas en la materia con las que contamos, no solo a nivel nacional, sino internacional. Por otro lado, se echa en falta una mayor actitud crítica con la religión mayoritaria a nivel europeo, el cristianismo, pues uno de los motivos por los que su lectura resulta especialmente oportuna en España, es en virtud de su fuerte tradición católica; en un país donde la Iglesia, tradicionalmente del lado de las élites, ha tomado históricamente parte en la disputa por el monopolio de apropiación de la tradición cultural, influenciando los medios de socialización y educación, y convirtiendo los símbolos religiosos en un asunto político es necesaria una mayor autocrítica. Por último, dada la actual situación política y social, creemos que más que el judaísmo, que acapara buen número de artículos en este volumen, debería ser el islam, el que fuese estudiado desde una perspectiva más amplia.