

LA TOLERANCIA SEGÚN ZARKA

ANTONIO LASTRA

Y. C. Zarka
Difícil tolerancia
 Traducción de A. G^a Mayo,
 Escolar y Mayo editores,
 Madrid, 2008

“Cuando los hombres descubren algo que puede decirse a favor de lo que, en la misma proposición, pensaban que era completamente indefendible, se vuelven recelosos de su propia razón y caen en una especie de grata sorpresa: secundan al orador, seducidos y cautivados por encontrar una cosecha tan abundante de razonamiento donde todo parecía estéril e infructuoso. Ésa es una tierra encantada de la filosofía”

(Edmund Burke, *Vindicación de la sociedad natural*, traducción de J. Alcoriza y A. Lastra, Trotta/Liberty Fund, Madrid, en prensa).

Leo Strauss escribió que había una diferencia esencial entre el judaísmo y el islam, por una parte, y el cristianismo por otra. Para los judíos y los musulmanes, la revelación tiene más carácter de ley (*torah, shari'a*) que de fe. En consecuencia, lo primero que se les presentaba a los filósofos judíos e islámicos —especialmente durante la Edad Media— cuando reflexionaban sobre la revelación no era un credo ni una serie de dogmas, sino un orden social comprensivo, que no sólo regulaba las acciones, sino también los pensamientos y las opiniones, es decir, la actividad misma de la razón. La reve-

lación podía ser interpretada como el orden político perfecto. En el judaísmo y el islam, la filosofía no tendría, por tanto, la legitimidad que adquiriría en el cristianismo; su posición sería mucho más precaria. En el cristianismo, por el contrario, la filosofía se convertiría en una parte integral, aunque ancilar, de la educación teológica: la *Suma teológica* de Tomás de Aquino empezaba, precisamente, con una justificación de la ciencia de la revelación: *Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi*. (“Veamos si no es necesario que haya, además de las disciplinas filosóficas, otra doctrina”. (Quaest. 1, art. 1).

Pero Maimónides o Averroes necesitaban con más urgencia, en lugar de una justificación filosófica de la ley revelada y de su interpretación, otro tipo de justificación: una discusión en términos vinculantes de la cuestión de si la ley revelada “permite, prohíbe u ordena” el estudio de la filosofía. La precariedad de la filosofía en el judaísmo y el islam, según Strauss, no habría sido del todo, por otra parte, una desgracia para la filosofía: “El reconocimiento oficial de la filosofía en el mundo cristiano sometió la filosofía a la supervisión eclesiástica. La precariedad de la filosofía

en el mundo judeoislámico garantizó su carácter privado y, en consecuencia, su libertad interior ante la supervisión”. En cierto modo, concluía Strauss, la situación de la filosofía en el judaísmo y el islam sería semejante a su situación en la Grecia clásica: “Suele decirse que la ciudad griega era una sociedad totalitaria. Abarcaba y regulaba la moral, el culto divino, la tragedia y la comedia. Había, sin embargo, una actividad que era esencialmente privada y transpolítica: la filosofía”. Como Alfarabí, Strauss trataría de restaurar la filosofía que había sido “borrada o destruida”.

Los paradigmas de la persecución y de la constitución

La pauta de lectura de Strauss era la persecución. El paradigma de la persecución debía explicar tanto la persecución por motivos específicamente religiosos como la persecución, o la censura, de la libre investigación filosófica o de la libertad de conciencia. La sospecha de que la persecución no se limitara sólo a una época de superstición u oscurantismo, sino de que fuera un rasgo propio de cualquier sociedad humana o, en otras palabras, que el conocimiento fuera esencialmente un privilegio, lleno de riesgos y de satisfacciones particula-

res, y no un derecho que la educación lograría extender alguna vez de una manera universal, llevó a Strauss a estudiar, y practicar, un “arte de escribir” basado en la convicción de que la comunicación pública de la verdad filosófica “era imposible o indeseable”, no en un momento determinado sino en cualquier época, y de que, por tanto, los filósofos debían limitarse a dar una “mera indicación”, entre líneas o presentada de una manera poética o dialéctica, de las cosas más importantes y de lo más importante de todas las cosas, que sólo algunos de sus oyentes o lectores captarían. El paradigma de la persecución supone que el derecho a la libertad de expresión, como correlato de la libertad de pensamiento, no está garantizado¹.

El paradigma opuesto al paradigma de la persecución es el paradigma de la constitución. Al arte de escribir que trata de sustraerse de una manera exotérica a la persecución le corresponde una escritura constitucional. La historiografía de la filosofía moderna, a diferencia de la restauración de

¹ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (1952), Chicago UP, 1988, págs. 8-10, 18-21, 32-37 [*Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996].

la filosofía política clásica emprendida por Strauss, sería, con esta perspectiva, el estudio de la escritura que ha constituido el mundo moderno, y la filosofía política —o el supuesto básico de que la filosofía tiene siempre una responsabilidad social o política— se convertiría en la filosofía primera. Esa historiografía de la filosofía tendría que dilucidar si el derecho a la *libertas philosophandi* no sólo está plenamente garantizado en las sociedades democráticas contemporáneas, sino también fundamentado en teoría. Una de las dificultades para escribir la historia de la filosofía moderna o para estudiar la legitimidad de la modernidad consiste, precisamente, en establecer el trasfondo filosófico de una política determinada, la política democrática occidental, y la generalización de que esa política democrática occidental no es sino el resultado de una supuesta tradición particular, la tradición “judeocristiana”, no ayuda, precisamente, a superar esa dificultad; más bien la complica al insistir en su vertiente religiosa en lugar de filosófica. Con la perspectiva de la sociología straussiana de la filosofía, el judaísmo y el islam estarían a un lado y el cristianismo al otro; en última instancia, el desarrollo de la filosofía en el cristianismo habría tenido que librarse de la “supervisión eclesiástica”, mientras que la precariedad de la filosofía habría llevado al “colapso circunstancial de la investigación filosófica en el mundo judío e islámico, un colapso que carece de paralelo en el mundo cristiano occidental”.

Jerusalén y Atenas

Strauss llamó a esta contraposición la contraposición entre las dos ciudades, Jerusalén y Atenas. Pero Jerusalén y Atenas parecen haberse solapado, en la actualidad, frente a La Meca. La tensión entre Jerusalén y Atenas —el problema teológico-político en el que para Strauss residía el secreto de la vitalidad de occidente— ha dejado paso a la tensión entre occidente, un occidente “judeocristiano”, y el mundo islámico. En comparación, China, India, América Latina o África no mantienen una tensión semejante con occidente: casi podríamos decir que no hay un “choque de civilizaciones” continentales, sino una mera competencia económica o geopolítica plenamente comprensible, aunque profundamente injusta, en la lógica del capitalismo o de la globalización. Pero Yitzhak Englard, jurista y miembro del Tribunal Constitucional de Israel, define Israel como “un Estado judío y democrático”; la inclusión del cristianismo en la nonata constitución europea ha motivado una amplia discusión —como la motiva, en España, la posición privilegiada de la Iglesia católica en la Constitución de 1978— e Irán es una “República Islámica”. Los ejemplos no son del todo arbitrarios.

La idea de tolerancia

Yves Charles Zarka ha renovado la idea de tolerancia —una idea nacida durante la transición conceptual, si no histórica, de la persecución a la constitución— en el contexto actual del solapamiento y desplazamiento de

las ciudades a los que nos hemos referido. Su punto de partida es el estudio de la obra de Hobbes, que ya ocupaba, en el paradigma straussiano de la persecución, un lugar central entre el ateísmo y la fidelidad, entre el nominalismo y el realismo. La paradoja de Hobbes consistiría en haber abordado “todos los puntos sobre los que se apoyará la fundación filosófica de la idea de tolerancia a finales del siglo XVII... en el marco de una perspectiva opuesta a la tolerancia”².

Esta paradoja se ramifica extraordinariamente: una doctrina política que excluye los principios de la tolerancia permitirá a otros fundar la tolerancia; una doctrina política del mandato como soberanía ilimitada e irreversible permitirá a otros concebir la idea de una voluntad política pública; una doctrina de la soberanía absoluta permitirá a otros elaborar una teoría del derecho de resistencia inalienable del individuo. Al tomar la obra de Hobbes como punto de partida, Zarka ha inscrito la idea de tolerancia en una historia de la filosofía como filosofía política y, sobre todo, jurídica: la historia de la

idea de tolerancia es paralela a la tradición del derecho natural moderno. La idea de tolerancia es, en su opinión, el resultado de lo que él mismo ha llamado “la otra vía de la subjetividad”, una vía en la que la progresiva educación popular y la liberación del temor y de la “supervisión eclesiástica” habrían corrido parejas con la concepción de la libertad humana como necesidad de una ley también humana. La otra vía de la subjetividad lleva, en efecto, de la objetividad cartesiana del conocimiento, que trataría de salvar tanto al sujeto como los fenómenos, a la “intersubjetividad jurídica”³. Pufendorf, Locke, Leibniz, entre otros, habrían leído a Hobbes de modo que la paradoja hobbesiana se habría resuelto paulatinamente en jurisprudencia. La constitución habría acabado con la persecución.

La tolerancia, en efecto, está íntimamente ligada a la democracia constitucional⁴. Pero su “dimensión internacional” es difícil de eludir.

³ Y. C. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité. Six études sur le sujet et le droit naturel au XVII^e siècle*, Beauchesne éditeur, París, 2000, esp. la primera parte [*La otra vía de la subjetividad*, trad. de M. Venegas, Dycinson, Madrid, 2007; *L'altra via de la subjectivitat*, trad. de J. Galí, Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 2003].

⁴ Y. C. Zarka, *Difficile tolérance*, PUF, París, 2004; *Difícil tolerancia*, trad. de A. G^a Mayo, Escolar y Mayo editores, Madrid, 2008, págs. 13, 86. Citaré por la edición española, DT y número de página. Sobre “el sentido filosófico” de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, y su comparación con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, véase *Filosofía y política en la época moderna*, pág. 237-239: “La Declaración [de 1789] sería significativa tanto por lo que manifiesta como por lo que oculta”.

² Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, PUF, París, 1998 [*Filosofía y política en la época moderna*, trad. de A. G^a Mayo, Escolar y Mayo editores, Madrid, 2008, págs. 218, 225]. Véase también *La decisión métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París, 1987, y *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, París, 1995 [*Hobbes i el pensament polític modern*, trad. de J. Galí, Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 1997]. En el primer capítulo de este último libro, Zarka contraponen la filosofía política de Strauss a la metodología de la interpretación de Quentin Skinner.

La idea de escribir un nuevo tratado de la tolerancia se le ocurrió al autor “algunos días después del 11 de septiembre” de 2001 (DT, 7). En contraste con “el exilio de Bayle” tras su polémica con Bossuet –en un ejemplo clásico de la persecución y el arte de escribir–, el hecho de que el islam no conozca la tolerancia (DT, 14) adquiere un relieve demasiado pronunciado. Si es cierto que la filosofía hace historia (DT, 16), también lo es que la historia, tenga o no nobleza, obliga a la filosofía. De hecho, la primera palabra de *Difícil tolerancia* es “circunstancias”, y esas circunstancias no se refieren sólo al contexto académico canadiense donde Zarka impartía sus lecciones en el segundo semestre de 2001 –el contexto multicultural por excelencia–, sino a su “confrontación” con el contexto republicano francés y “la coexistencia entre grupos, comunidades y pueblos cuyos modos de identificación son irreductiblemente diversos” (DT, 7). En este sentido, a un lector inteligente y digno de confianza de Hobbes como el profesor Zarka no se le ha pasado por alto que la actualización de los estudios hobbesianos a finales del siglo XIX fue obra de Ferdinand Tönnies, y que la contraposición entre la “comunidad” y la “sociedad” –la tesis clásica de la sociología de Tönnies– habría precedido nominalmente a la contraposición entre la intolerancia y la tolerancia contemporáneas (DT, 21). El comunitarismo o el nacionalismo excluyen la posibilidad misma de la tolerancia y favorecen la solidaridad (DT, 140-141).

Pero no se trata, en efecto, de una mera tolerancia cultural. La segunda parte de *Difícil tolerancia*, escrita por Cynthia Fleury, y a la que sigue una conversación entre ella y Zarka, tiene que ver específicamente con “la crisis contemporánea de la tolerancia” y con la relación entre el islam, que es internacionalista, y occidente, a propósito de la forma islámica de solidaridad que es la *asabiyya* (espíritu o conciencia de grupo) y la forma islámica de tolerancia (o intolerancia) que es la *dhimma* (DT, 124 ss., 133 ss., 141). Strauss advirtió que era significativo que Alfarabí –a quien Maimónides, el *dhimmi* por antonomasia, consideraba el mayor filósofo musulmán y la mayor autoridad filosófica desde Aristóteles– fuera mucho menos conocido en el cristianismo que Avicena o Averroes. Alfarabí substituyó, entre líneas, la religión por la política⁵. Algo de la “intransigencia filosófica de los *falāsifa*” desempeña un papel muy importante en cualquier consideración

⁵ Los estudios sobre la *dhimma* o *dhimmitude*, con una perspectiva profundamente teológica, fueron objeto del libro póstumo del jurista protestante Jacques Ellul (1912-1994), publicado en 2004 y cuyo título es significativo: *Islam et judéo-christianisme*. El libro incluye la recepción de las tesis de la historiadora Bat Ye'or. [Véase *El islamismo y el judeocristianismo*, prólogo de A. Besançon, trad. de J. Buccì, Katz editores, Buenos Aires, 2008, pág. 125: “El mundo islámico no ha evolucionado en su manera de considerar lo no musulmán y esto es una advertencia sobre el modo en que serán tratados aquellos que fueran absorbidos por él”]. Por casualidad, la traducción española apareció al mismo tiempo que se difundían las noticias sobre la expulsión de los cristianos de Argelia y la prohibición de importar Biblias en el Magreb.

sobre la tolerancia, es decir, en la posibilidad de que la filosofía, entendida como filosofía política o escritura constitucional, ejerza algún tipo de influencia en el pensamiento islámico.

Alteridad y reciprocidad

En cualquier caso, la separación de lo político y lo religioso es un rasgo normativo, si no característico, de las democracias constitucionales. Esa separación permite el reconocimiento de la alteridad y suscita la necesidad de la reciprocidad. Zarka insiste, en coherencia con su reconstrucción de la historia de la filosofía política occidental, en que la “estructura-tolerancia” no es una cuestión moral, sino un concepto jurídico-político: el edicto de tolerancia es una de las formas incipientes de la modernidad, pero no una conquista ética, sino la asunción de un “mundo desgarrado” y de un “reconocimiento sin reconciliación” (DT, 32 ss.). Con los conceptos de “mundo desgarrado” y “reconocimiento sin reconciliación”, Zarka trata de que su estructura-tolerancia sea efectiva, al menos en un sentido: posibilitando la trascendencia de los valores respecto a su descubrimiento.

La trascendencia de los valores tiene como finalidad “salvar la dimensión de universalidad de la humanidad” (DT, 32, 36). La dimensión de universalidad proporciona al ser humano su dignidad en la medida en que garantiza tanto la libertad como la memoria de una tradición determinada. En sociedades cerradas o totalitarias, en cualquier comunidad en un sentido estricto, la memoria de una tradición se impone

CLAVES
DE RAZÓN PRÁCTICA

www.claves.progresa.es
claves@progresa.es

dirección internet

correo electrónico

a la libertad de pensamiento y de expresión; en una sociedad abierta o constitucional, la libertad de pensamiento y de expresión no impide que el individuo prefiera, en última instancia, la pertenencia a la comunidad a la participación condicional en la vida pública o política. Los derechos culturales o religiosos son derechos individuales y no derechos colectivos. El paradigma de la constitución se apoya, por tanto, en la noción de un Estado neutral y laico. Un Estado neutral y laico no es un Estado impotente. El paradigma de la constitución se basa, precisamente, en una concepción jurídica del poder: frente a Foucault y su noción de “gubernamentalidad”, Zarka insiste en que el concepto jurídico de poder incapacita al Estado para justificar cualquier acto violento, aunque sea necesario para su supervivencia. “La violencia –escribe Zarka– es siempre un regreso a lo arcaico, un regreso de lo prepolítico, a veces en el seno mismo del orden jurídico”⁶. La revelación sería un orden jurídico prepolítico.

Contra Carl Schmitt

El concepto no jurídico del poder destruiría por completo la posibilidad de la tolerancia. Con su concepto de “biopoder”, Foucault obligaría a leer “la totalidad de la historia política occidental”. Como Foucault, también Carl Schmitt entendió a Hobbes de un modo dema-

siado literal porque no lo leyó de un modo suficientemente literal. La doctrina de la soberanía, sin embargo, permitiría a otros elaborar una teoría del derecho de resistencia inalienable del individuo y, en última instancia, redactar una declaración universal de los derechos humanos. *Contre Carl Schmitt* es el título que Zarka le ha dado al proyecto de contrarrestar la inmensa influencia que Carl Schmitt ejerce en el pensamiento político contemporáneo. Una parte de ese proyecto se ha publicado con el título de *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*⁷. Al distinguir, sin posibilidad alguna de reconciliación, pero tampoco de reconocimiento jurídico, al “amigo” del “enemigo”, Schmitt acabaría invirtiendo la tendencia del derecho natural moderno: no serían las circunstancias, cualesquiera que fuesen, las que designarían al enemigo sustancial, sino su propia naturaleza. El enemigo no podría ser nunca otra cosa que enemigo. El concepto no jurídico del poder –el concepto

de lo político en el sentido schmittiano– se desarrollaría como un poder sobre la vida y un derecho de muerte: soberano es quien decide. El enemigo es el extranjero y el extraño; su existencia o su raza lo determinan inapelablemente. En el corazón del concepto no jurídico del poder o del concepto schmittiano de lo político, en la inversión del derecho natural, reside un solo derecho positivo que niega la idea y la existencia misma de la humanidad. Sin un derecho natural basado en el derecho de resistencia inalienable del individuo, el enemigo –el extraño, el extranjero, el infiel, el otro– queda fuera del derecho. Utilizando otro término de Foucault, la humanidad se convierte en una heterotopía.

Sin embargo, hay un concepto político de la humanidad. Más allá, aunque presuponiendo su efectividad, de una teoría política del Estado republicano, el cosmopolitismo es una teoría política de la humanidad. “Kant –escribe Zarka– es el antídoto contra Carl Schmitt”⁸. El cosmopolitismo es una versión de la tolerancia: la idea de la humanidad no excluye la diversidad de pueblos, naciones o Estados; excluye que la relación entre los pueblos, las naciones y los Estados sólo pueda establecerse en términos de hostilidad. La idea de la humanidad excluye sólo la idea de la guerra. La paz es un imperativo racional,

pero también un concepto político. El concepto político de la humanidad y de la paz invalida el concepto de lo político basado en la distinción sin reconocimiento jurídico del amigo y el enemigo. La idea de tolerancia (la existencia de la humanidad en un mundo desgarrado donde hay que aprender a reconocer la diversidad de pueblos, naciones y Estados probablemente irreconciliables, más allá de los cuales, sin embargo, o por encima de ellos, hay un concepto común de humanidad que los une naturalmente) franquea el paso a la idea de la hospitalidad. La humanidad deja de ser una abstracción cuando aparece el extranjero. El imperativo racional de la paz se traduce en la hospitalidad que se procura al extranjero que tiene derecho a ser acogido porque representa a la humanidad. El derecho natural de los hombres se sitúa por encima de su historia. Χαίρει, ξενος: el derecho recibe siempre su gracia de la gracia de la naturaleza. ■

[Quiero dar las gracias a Javier Alcoriza, Juan Diego González, Esteban Molina y Josep Monserrat por sus puntos de vista. De una manera especial querría agradecerle al profesor Zarka su lectura].

⁷ Y. C. Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, PUF, Paris, 2005 [*Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de septiembre de 1935*, seguido de cuatro textos de Carl Schmitt traducidos del alemán: ‘La Constitución de la libertad’ (1 de octubre de 1935), ‘La legislación nacionalsocialista y la reserva del *Ordre public* en el derecho privado internacional’ (28 de noviembre de 1935), ‘El *Führer* defiende el derecho’ (30 de junio de 1934) y ‘La Ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío’ (3 y 4 de octubre de 1936), trad. de T. Valladolid et al., *Anthropos*, Rubí, 2007]. Véase el dossier sobre la presentación de este libro en España, y la polémica que ha suscitado dentro y fuera de Francia, en www.latorre-delvirey.es/libros, Serie 2, enero de 2009.

⁸ *Kant cosmopolitique*, sous la direction de Yves Charles Zarka & Carolina Guibert Lafaye, Éditions de l'éclat, Paris, 2008, págs. 7-9, págs. 19-30, ‘Cosmopolitisme et hospitalité chez Kant’.

Antonio Lastra codirige *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*. Su último libro es *Ecología de la cultura*.

⁶ Y. C. Zarka, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, PUF, Paris, 2001 [*Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. de T. Onaindía, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pág.169].