

¿Cancelar el pasado? Tolerancia y oscurantismo en la sociedad mundial

Jordi Corominas

Hombre soy, nada humano me es ajeno.

Terencio

Resumen

“La tolerancia”, como todos los mejores ideales, fácilmente se convierte en una especie de ideología que oculta el desinterés, la apatía e incluso el abierto rechazo de los otros. A partir de un planteamiento de inspiración zubiriana, en discusión con las tesis hermenéuticas, hoy dominantes en el campo filosófico, el autor pretende fundamentar filosóficamente una tolerancia crítica muy diferente de la tolerancia por la que abogan la mayoría de los discursos al uso.

El siglo XX, que empezó con la ilusión del desarrollo técnico y la esperanza de realizar los ideales ilustrados de liberación, termina con un fuerte desencanto y con el sentimiento de fracaso de los proyectos liberadores modernos. Las otrora filosofías universalistas dominantes (marxismo, estructuralismo...) son sustituidas por filosofías regionales (hermenéutica, comunitarismo...) justamente cuando todos parecemos estar inscritos en un contexto mundial. La tolerancia que para los ilustrados era considerada una virtud del estado

liberal moderno, un dispositivo público capaz de reconocer dentro del estado-nación las diferencias, aparece continuamente bajo sospecha, sobre todo viendo lo que estos estados, internamente tolerantes, han hecho allende sus fronteras. ¿Es, en algún sentido, pertinente seguir hablando de tolerancia teniendo en cuenta la experiencia de nuestro pasado reciente? Más exactamente, ¿puede fundamentarse filosóficamente algún sentido del término “tolerancia” que sea efectivamente interesante para todos los seres humanos, o debemos sospechar que

bajo este término se esconde siempre el interés del poderoso para que los seres humanos “toleren” la injusticia y la miseria? Esta es la pregunta que guía todo el artículo. Para contestarla tendremos que enfrentar algunas de las principales tesis de las filosofías dominantes y su resentimiento ante las filosofías ilustradas. Un resentimiento, en principio, perfectamente comprensible haciéndonos cargo de lo que nos ha deparado el siglo que termina.

1. El pasado reciente y la miseria de la filosofía

Gunnar Heinsohn, en una investigación sobre los presupuestos de Auschwitz, sostiene que Hitler quería restablecer en el planeta el “derecho” al exterminio de los pueblos por la asunción de una determinada ética biologicista¹. Más o menos, el argumento de fondo contenido en *Mi lucha* rezaría así: la naturaleza es cruel y no tiene compasión con los débiles. Si las ideas pacifistas y humanitarias llegaran a triunfar, la consecuencia sería la degeneración y el ocaso de la humanidad. Los arios serían la raza fuerte capaz de tomar sobre sí la responsabilidad por la pervivencia de la especie. Los judíos encarnarían la raza débil y espiritual dispuesta a paralizar la disposición natural a la lucha y al exterminio de los débiles, mediante la prohibición de matar y la obligación de respetar a los otros. Las normas crueles de la naturaleza serían lo bueno. “La naturaleza es cruel por eso nosotros también debemos serlo”. La defensa a ultranza de la dignidad de todos los seres humanos sería lo malo. Por ello, el primer paso era liquidar la quintaesencia del mal en la tierra: el pueblo judío, los inventores de un tipo de moral que impedía el exterminio de pueblos enteros en el mundo.

El reciente informe de la Comisión para el esclarecimiento histórico de Guatemala, deja establecido que las matanzas de diferentes etnias indígenas fueron una práctica habitual en Guatemala: “En la mayoría de las masacres se han evidenciado múltiples actos de ferocidad que antecedieron, acompañaron o siguieron a la muerte de las víctimas: el asesinato de niños y niñas indefensos, a quienes se dio muerte en muchas ocasiones golpeándolos contra paredes o tirándolos vivos a fosas sobre las cuales se lanzaron más tarde los ca-

dáveres de los adultos; la amputación o extracción traumática de miembros; los empalamientos; el asesinato de personas rociadas con gasolina y quemadas vivas”². La Comisión para el esclarecimiento histórico concluye que “la reiteración de actos destructivos dirigidos de forma sistemática contra grupos de la población maya, entre los que se cuenta la eliminación de líderes y actos criminales contra menores que no podían constituir un objetivo militar, pone de manifiesto que el único factor común a todas las víctimas era su pertenencia a un determinado grupo étnico y evidencia que dichos actos fueron cometidos con la intención de destruir total o parcialmente a dichos grupos”³.

La doctrina de la seguridad nacional y el anticomunismo se combinaban con una determinada idea de progreso y sentido de la historia para legitimar el genocidio étnico. Alexandre Kojève escribía, en la década de los cuarenta: “Cualquier acción, al negar lo dado como existente, es mala: un pecado. Pero el pecado puede ser perdonado. ¿Cómo? Por su éxito. El éxito absuelve el crimen, porque el éxito es una nueva realidad que existe”⁴. En esta visión moderna de la historia no hay culpables. Hay vencedores y perdedores. El perdedor es el culpable, sea éste el nazismo o los pueblos mayas. El perdedor es culpable por haber fracasado y la prueba de que el triunfador hizo lo correcto es su éxito. Las acciones nada son por sí mismas. Sólo el que vence las interpreta y explica adecuadamente.

Los campos de concentración permanecieron en Bulgaria hasta los años ochenta. He aquí el cuadro que describe T. Todorov del campo de Lovetch: “El jefe de la policía elige a sus víctimas; tiene la costumbre de sacar de su bolsillo un espejito, que les tiende a la vez que les dice: ‘Toma, contéplate por última vez’. Los condenados reciben entonces un saco, que servirá para traer sus cadáveres por la tarde. Parten hacia una cantera. Allí serán apaleados hasta la muerte por los jefes de brigada. Por la tarde, sus camaradas llevarán sus cadáveres al campo. [...] Los campos eran mantenidos en secreto y nadie, fuera de los individuos directamente implicados, sabe exactamente lo que pasa en ellos. Pero al mismo tiempo, el rumor debe extenderse y la sola mención de su

1. R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, 2000, p. 239 y ss.

2. *Informe de la comisión para el esclarecimiento histórico de Guatemala*, Artículo II, párrafo I.

3. *Ibid.*

4. Citado por D. Scavino, *La filosofía actual, pensar sin certezas*, Madrid, 1999, p. 169.

nombre debe hacer temblar, pues si no no ejercerán su función⁵. La imagen de la sociedad perfecta en este mundo, presentada como el objetivo de la sociedad real, el terror y el partido como medio para conseguirlo, se hallan perfectamente sistematizados en diversas versiones del marxismo.

El que los sistemas filosóficos hayan servido en la época moderna para justificar todo género de brutalidades parece que nos invita a abandonar toda esperanza en que el cultivo de la filosofía pueda contribuir a la disminución del sufrimiento de los seres humanos. Sin embargo, podría haber algo más grave que la aparente ineficacia y la utilización ideológica de la filosofía, y es que efectivamente no encontráramos en ella ninguna luz para iluminar unos tiempos tan oscuros, que todo dependiera de una opción, sensibilidad, costumbre u opción parecida a la que hace que determinadas personas prefieran una novela a otras. La condena del nazismo, de las masacres centroamericanas, de los campos de concentración comunistas, no tendría en el fondo más valor ni sería peor que su justificación. ¿Si todo es interpretación, si no existen siquiera verdades parciales, qué podemos decir al que niegue la existencia del holocausto judío, las masacres sistemáticas en Mesoamérica o los campos de concentración en los países comunistas? ¿Es el escepticismo la última palabra del ejercicio filosófico si tratamos de ser honestos intelectualmente? Que los ideales de liberación y la filosofía ilustrada se hayan utilizado para satisfacer la voluntad de dominio de determinados pueblos y personas no significa necesariamente que los ideales ilustrados sean responsables de ello, del mismo modo que del hecho que el cristianismo haya sido utilizado para justificar la colonización de América latina no se deriva una responsabilidad del evangelio. La luz que buscaron los ilustrados en el ejercicio filosófico, ¿es posible seguir buscándola, por tenue que sea, o debemos apagarla para siempre?

El uso cínico de la filosofía siempre es y siempre será una posibilidad abierta para cualquier dispositivo de poder. Nada tiene de extraño que tanto el "universalismo" como el "respeto a la diferencia" se utilicen según convenga. En nombre del universalismo, la civilización y los derechos humanos, se justifica el colonialismo, las intervenciones selectivas en los países pobres y todo géne-

ro de barbaries. En nombre del respeto a la diferencia, las diversas tradiciones y la tolerancia, se justifican las dictaduras y las masacres como "asuntos internos". Por desgracia, hay sobreabundancia de ejemplos: la aplicación de la ley coránica es una aberración intolerable en Afganistán y un rasgo cultural en Arabia Saudita, país aliado de las potencias occidentales. Los propios fundamentalistas afganos eran héroes de la libertad cuando, con el apoyo de Estados Unidos, defendían la cultura musulmana contra la invasión de la Unión Soviética, y fanáticos irracionales, ahora, cuando se enfrentan a la potencia que les proveyó armas en otros tiempos. Los iraníes están sometidos a una cruel dictadura, mientras que los habitantes del emirato árabe de Kuwait mantienen formas de gobierno ancestrales y sería injusto pretender imponerle las modalidades occidentales.

Ciertamente ante el cínico, ante el que no tiene interés alguno por la verdad, poco parece que pueda hacer la filosofía. Sin embargo, la cuestión filosófica más grave es si puede hacer algo para aquel que mantiene este interés. ¿Es siquiera legítimo seguir hablando de interés por la verdad? ¿No será la filosofía tan sólo refugio de perdedores y fracasados de todo tipo? Todos sabemos que el ser humano no nace dotado de dignidad, tal como nace dotado de miembros corporales. Al menos, no es tan obvio. Si consideramos que la dignidad depende, en último término, del acuerdo de las mayorías, tendremos que conceder que los totalitarismos de este siglo que termina han mostrado cómo es posible llegar democráticamente a eliminar a los seres humanos como insectos. Si hay una decisión a favor de la dignidad humana, también es posible una decisión en contra de la misma. Y, como dirá Hannah Arendt⁶, Hitler tomó esta decisión, no en secreto, sino en una conspiración a plena luz del día, en el escenario público y con el aplauso de una gran parte de su nación. ¿No será como agarrarse a un clavo ardiendo esperar del ejercicio filosófico algún mínimo recurso que trascienda los consensos sin caer en ningún género de dogma, autoritarismo o ilusión ahistórica? ¿No será una ingenuidad supina que sabiendo del fracaso de los más nobles propósitos de la filosofía y de la verdad de muchas de las acusaciones de que ha sido objeto (ideológica, inútil, académica,

5. T. Todorov, *El hombre desplazado*, Madrid, 1996, p. 69.

6. R. Safranski, *op. cit.*, p. 246.

etnocéntrica, elitista...) sigamos confiando en que nos pueda brindar todavía alguna claridad? Si atendemos al contexto filosófico mayoritario actual, la respuesta parece ser un rotundo sí. Veámoslo con un poco de detenimiento.

2. El contexto mundial y la filosofía dominante

En este fin de siglo, una serie de términos que surgieron al final de la guerra fría parece que van quedando obsoletos. Los términos "tercer mundo", "centro-periferia", "norte-sur" no parecen retratar con suficiente nitidez un mundo que se presenta como un gran archipiélago, que aparece por todos lados (en el norte y en el sur) rodeado por un mar cada vez mayor que no se puede integrar ni económica ni política, ni socialmente⁷. Los términos "globalización" o "mundialización" que inundan hoy la literatura académica y política suelen ser mucho más ambiguos⁸. A veces, con una cierta propiedad, se refieren a las nuevas características que ha adoptado la internacionalización del capital. El capital hoy no sólo se traslada a los lugares más alejados del mundo, sino que es capaz de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria, gracias a la nueva infraestructura proporcionada por las tecnologías de la información y a las nuevas condiciones institucionales mundiales⁹. Pero aquí pretendemos defender una tesis más radical y también más provocadora y crítica. Una tesis con implicaciones decisivas, tanto

éticas como políticas: nos hallamos no sólo en un único sistema económico mundial, sino en una única sociedad mundial¹⁰.

En la actualidad, las acciones cotidianas y las formas de vida de cada uno, anteriormente a la cultura y al universo simbólico de cada cual, están lastradas y forman sistema con acontecimientos que ocurren en el otro lado del planeta y con formas de vida absolutamente dispares. Es precisamente la constatación del hecho actual de que no hay acción humana alguna que no esté afectada por una estructuración mundial de las formas de vida, la que nos lleva a afirmar que la sociedad hoy es mundial. El vínculo social no es conceptualizado por X. Zubiri como un vínculo cultural y de sentido, sino como un vínculo corporal: hay sociedad donde hay afectación de la acción por los demás, sea consciente o inconsciente, laboral o no¹¹. Incluso, las pocas culturas

Cada día experimentamos con más fuerza la contradicción entre un régimen mundial fuera de todo control democrático y con un extraordinario poder para defender los intereses económicos, políticos y culturales de un pequeño fragmento de la humanidad y la pervivencia de un cierto debate y juego político democrático [...] con cada vez menos poder para incidir en las cuestiones más vitales [...] de los ciudadanos inscritos en sus fronteras.

indígenas autárquicas subsistentes están ecológicamente afectadas por formas de vida desconocidas por ellas. Las actuaciones de los que carecen de determinadas cosas están sistemáticamente referidas a las actuaciones de los que se han apoderado de ellas, independientemente del sentido que cada uno dé a su carencia o a su apoderamiento. Y hoy este sistema de actuaciones es mundial.

En contra de las apariencias, el hecho de conformar una sociedad mundial, lejos de quitar importancia a las actividades cotidianas y a las acciones locales, lo que hace es darles mucha mayor

7. M. Harneker ilustra muy bien esta percepción entre connotados autores de izquierdas: I. Ramonet, S. Amin, F. Hinkelammert, Castells. Es interesante destacar que M. Harneker considera que mientras la derecha tiene un proyecto económico y político para este mundo, la izquierda no sólo no lo tiene, sino que está lejos todavía de asumir una perspectiva mundial. M. Harneker, *La izquierda en el umbral del siglo XXI*, México, 1999, p. 153.
8. J. Corominas, "Diversidad cultural, igualdad de derechos", *ECA*, julio-agosto, 1999, pp. 629-639.
9. O. Ianni, *Teorías de la globalización*, México, 1996, pp. 13-30.
10. A. González, *Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis doctoral, Madrid, 1995.
11. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 1986; A. González, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Madrid, 1997.

relevancia. Los modos de conducta social aparentemente más cotidianos, triviales y menos temáticamente conscientes tienen repercusiones más profundas en la estructuración de la sociedad mundial que las acciones más intencionales. Así, por ejemplo, la miseria en que vive la mayoría de la humanidad es más decisiva para mantener la actual sociedad mundial que la difusión de una determinada cultura. La mayor parte de nuestras acciones tienen muy poco que ver con la elección racional, excepto en situaciones críticas, cuando la rutina de la vida cotidiana y el sentido práctico del hábito dejan de operar¹². Las "rutinas" del día a día, las hábitos que poseemos, no son "accidentes" del sistema social, sino que lo integran. El momento de producción de la acción cotidiana es, al mismo tiempo, el momento de reproducción del sistema social¹³.

La constatación del hecho que conformamos ya una única sociedad mundial no va asociado a una utopía, ni a una filosofía del sujeto, de la historia o de la política, moderna. En los ideales de la ilustración se habla de la globalización como una utopía, pero la constitución de una sociedad mundial no es para las mayorías de la humanidad ninguna buena noticia. La actual sociedad mundial comporta una estratificación social sin precedentes en la historia de la humanidad y una grave amenaza ecológica, fruto de las formas de vida de una minoría. En las filosofías del sujeto es frecuente pensar la sociedad desde el punto de vista de compartir un sentido, una cultura, o un universo simbólico. Los vínculos físicos, económicos, ecológicos y corporales, aquellas acciones que impiden o permiten a los demás el acceso a las cosas, no son tematizados teóricamente. En cambio, al dar cuenta del vínculo social desde la afectación de nuestros actos y el entrometimiento en los actos de los otros, podemos retomar e integrar los aspectos culturales desde una perspectiva mucho más radical. En las filosofías de la historia modernas se mantiene, de



manera más o menos solapada, un esquema desarrollista, que coloca a las sociedades en una línea ascendente, impidiendo ver sus vínculos reales. Desde la perspectiva de la sociedad mundial, la modernización no sería un proceso histórico por el que tienen que pasar todas las sociedades, sino un momento de la diferenciación social en la única sociedad real.

En la lógica política moderna, las relaciones internacionales se consideran como un estado de naturaleza, un continuo estado de guerra de todos contra todos fuera de todo control racional (Hobbes). Cada Estado tiene la absoluta libertad para hacer lo que juzgue más conducente a su beneficio. La reconciliación universal sólo es esperable a través de un largo proceso histórico por el que se impondrán un Estado y una cultura mundial. Sin embargo, el hecho de que estemos conformando ya una sociedad mundial, atravesando los marcos estatales, muestra precisamente la incapacidad ilustrada de pensar las relaciones políticas fuera del Estado. Cada día experimentamos con más fuerza la contradicción entre un régimen mundial fuera de todo control democrático y con un extraordinario poder para defender los intereses económicos, políticos y culturales de un pequeño fragmento de la humanidad y la pervivencia de un cierto debate y juego político democrático dentro del marco político

12. El ejemplo recurrente de P. Bourdieu es el del jugador de tenis que repentinamente decide subir a la red o el futbolista que decide tirar a puerta en lugar de pasar el balón. Estas acciones tienen muy poco que ver con una decisión reflexiva y consciente y, sin embargo, son decisivas en el juego. P. Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, 2000, pp. 81-83.

13. A. Giddens, *La constitución de la sociedad*, Argentina, 1995.

moderno de los estados-nación, con cada vez menos poder para incidir en las cuestiones más vitales (aire que se respira, la comida, la salud, la educación, el vestido) de los ciudadanos inscritos en sus fronteras. La constatación de que hoy existe un vínculo social mundial nos lleva a preconizar el planteamiento de nuevas formas políticas como la democracia cosmopolita¹⁴, que buscan extender la democracia hacia arriba, hacia abajo y lateralmente al Estado-nación. La gobernabilidad del mundo no tenemos porqué pensarla según la lógica moderna, a través de una constitución o Estado mundial muy lejano en el tiempo, en el supuesto de que pudiera darse, sino, mucho más inmediatamente, a través de la democratización de las diferentes redes que atraviesan la sociedad mundial, estableciendo diferentes nudos de poder¹⁵.

Es muy posible que el modo cómo se ha ido pensando el tema de lo uno y de lo múltiple, de la unidad y la diversidad en los sistemas filosóficos, impida dar cuenta del hecho que estamos conformando ya una sociedad mundial. Si se piensa la unidad como una unidad de identidad o de semejanza, obviamente no constituiríamos una única sociedad mundial. Tampoco si se piensa en términos de unidad sustancial o esencial (Aristóteles). En cambio, si pensamos la unidad en términos sistemáticos y estructurales, es mucho más fácil colegir que conformamos una única sociedad mundial, siempre que reparemos en que las unidades sistémicas pueden estar formadas por elementos muy heterogéneos¹⁶. Podría establecerse cierta similitud con Hegel, en la medida en que éste también rechaza la unidad de identidad, pero aquí tampoco estamos hablando de una unidad dialéctica. No se afirma ninguna tendencia de los contrarios a superarse. No se abre en la contradicción de lo real ningún camino hacia la unidad plena y concreta del sistema entero. La unidad social mundial puede resquebrajarse en el futuro y dar

lugar a una constelación de sociedades, puede permanecer mediante la heterogeneidad y el conflicto actual de sus elementos o puede constituirse de otro modo. Lo único que afirmamos es que la unidad estructural de la sociedad mundial actual se mantiene gracias a la radical heterogeneidad de sus partes. Tan heterogéneas como las formas de vida de los excluidos y de las clases medias y altas mundiales. La globalización y la agudización de la diferenciación social son dos caras de la misma moneda. Probablemente nunca en la historia ha existido una heterogeneidad económica y social mayor.

En el plano filosófico, la constitución de una sociedad mundial va de la mano de la crisis de los intentos de fundamentación, de la crisis de los modelos metafísicos y de la búsqueda de la verdad moderna. Las sendas seguidas en el siglo XX, tan-

to por la fenomenología, como por el estructuralismo o los neomarxismos, nos abocarían a un fracaso en todo intento de fundamentación. La idea de que la metafísica ha llegado a su fin es compartida por las corrientes más influyentes de nuestro siglo. La dominación tecnocrática constituiría la apoteosis de la violencia y de la voluntad de someter

Es muy posible que el modo cómo se ha ido pensando el tema de lo uno y de lo múltiple, de la unidad y la diversidad en los sistemas filosóficos, impida dar cuenta del hecho que estamos conformando ya una sociedad mundial.

y administrar las cosas, inherente a la tradición metafísica inaugurada por Grecia (Heidegger, Gadamer, Adorno, etc.). En cuanto a la verdad, como dirá lacónicamente Nietzsche, no se trataría más que de una ilusión, una metáfora que, a fuerza de ser repetida, lleva a los pueblos a considerarla como canónica, firme y vinculante. En el plano ético, la ilustración habría tenido la ambición de sentar las bases de una moral independiente de los dogmas religiosos y liberada de los miedos y recompensas del más allá, pero las obligaciones superiores hacia Dios habrían sido transferidas a la esfera humana profana, se habrían metamorfoseado en deberes incondicionales hacia uno mismo y hacia los otros, o, peor, en deberes incondicionales de sacrificarse por la patria o por la historia.

14. D. Held, *La democracia y el orden global, del estado moderno al orden cosmopolita*, Madrid, 1997.

15. J. Corominas, "Sociedad mundial y democracia", *ECA*, abril, 2000, pp. 417-433.

16. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962.

A partir de este dictamen, diversos filósofos o postfilósofos, tildados a menudo de postmodernos (Vattimo, Lyotard, Derrida, etc.) prescriben cambiar el rumbo moderno de la cultura. El fin de la metafísica y la imposibilidad de fundamentación irían asociados al fin del relato ilustrado de la libertad y de la emancipación¹⁷. Habría llegado la hora de recuperar los deseos inmediatos y de liquidar los valores sacrificiales, sean éstos ordenados por la otra vida o por finalidades profanas. Las éticas pragmáticas y utilitaristas no se sentirían del todo incómodas en este contexto. Ante esta receta, hay quienes valoran como irrenunciable parte del legado moderno (racionalismo crítico, éticas discursivas, escuela de Francfort). Otros propugnan una recuperación de las tradiciones (comunitaristas) o simplemente una vuelta al horizonte de la naturaleza¹⁸. En cualquier caso, las nociones más queridas del pensamiento ilustrado (enajenación, sujeto, historia, deber moral, autonomía, razón, universalidad, progreso, liberación de los prejuicios) son objeto de una profunda revisión. En medio de este revuelo, la hermenéutica se ha ido decantando como la más amplia, elaborada e influyente alternativa a la metafísica moderna¹⁹. Desde finales de los setenta, ha desplazado al marxismo y al estructuralismo como fondo de muchos de los discursos y debates filosóficos contemporáneos²⁰. La crisis de la modernidad sería también una crisis terminal de la filosofía y de las éticas universalistas. La hermenéutica nos invita a pasar cuanto antes por el duelo que supone aceptar las servidumbres contextuales y de todo tipo, en lugar de mantener alguna pretensión metafísica, fundamentadora o de búsqueda de la verdad.

En el plano filosófico,
la constitución de una sociedad
mundial va de la mano de la crisis
de los intentos de fundamentación,
de la crisis de los modelos metafísicos
y de la búsqueda de la verdad moderna.

3. Las aporías de la hermenéutica

Los adversarios de la hermenéutica la identifican con frecuencia como una forma de conservadurismo, de relegitimación del mito y de conformidad con la tradición²¹. La hermenéutica sería una filosofía reaccionaria e irracional. En respuesta, los hermeneutas acusan de “reaccionarios” a sus críticos, particularmente a aquellos que siguen defendiendo algún tipo de racionalidad. “Reaccionario” ya no querría decir “irracional”, sino “etnocéntrico” y, por consiguiente, “colonialista” o “normalizador”. Las acusaciones progresistas de “oscurantismo” o “irracionalidad” se verterían sobre todas aquellas prácticas que no se pliegan a los

cánones de racionalidad establecidos por las disciplinas desarrolladas en occidente. Este “progresismo” constituiría la expresión de la voluntad de dominación típica de occidente. Pero, por más sensible que sea siempre la cuestión de la relación entre filosofía y política, en estos debates caemos de lleno en las redes de la

hermenéutica: dependen de la opción de cada cual. Quizá sólo la crítica filosófica nos permita notar algunos descosidos. Examinémoslo despacio.

En primer lugar, la hermenéutica pretende distanciarse de todo programa filosófico de fundamentación, ya sea de la metafísica o filosofía de los primeros principios; de la filosofía kantiana, como consciente desvelamiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la ciencia, del neopositivismo y de la fenomenología. Todo intento de fundamentación universalista estaría impregnado más que de principios universales regulativos, de preconcepciones procedentes de la si-

17. G. Lipotevsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, 2000.

18. H. Jonas, *El principio vida*, Madrid, 2000.

19. El trabajo de H.-G. Gadamer ha tenido una influencia espectacular. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, 1996.

20. Esta perspectiva hermenéutica ha tenido también un gran impacto en las formulaciones teológicas contemporáneas. Cfr. J. Ratzinger, “Situación actual de la fe y la teología”, *Ecclesia*, 15 de febrero de 1997.

21. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990.

tuación histórica y cultural del filósofo²². Pero, por lo mismo, la hermenéutica se enfrenta al problema de cómo justificar los criterios de la crítica, tanto en el ámbito del conocimiento, como en el de la *praxis* ética y en el de la interpretación del pasado, si no quiere simplemente consagrar la aceptación de lo dado.

La respuesta de H.-G. Gadamer es que es el inextricable círculo hermenéutico, que se da entre una tradición y la interpretación de la misma, el que nos fuerza a revisar nuestros prejuicios. Esta revisión será tanto más fecunda cuanto más alejados nos mantengamos de todo criterio no contextual que nos distancie de la tradición y nos dificulte el comprenderla desde ella misma. Sin embargo, si la tradición de cada uno es el criterio último de actuación, parece que la responsabilidad de los seres humanos se diluye en su cultura. Las acciones bélicas, la miseria y el patriarcado, podrían legitimarse también hermenéuticamente. Ciertamente no es eso lo que la propuesta ética de H.-G. Gadamer contempla. Ante la constatación de que lo bueno es algo multicolor y de que el pluralismo de las formas y figuras éticas pertenece a la esencia misma de la constitución fundamental humana, nos propone aprender a pensar de forma *oikouménica*: "y es que quizá no sea únicamente la pluralidad de Europa la que pretende constituirse en una unidad. Es la humanidad sobre este globo la que tiene que hacerlo para aprehender a convivir y poder aplazar así la autodestrucción o evitarla incluso por medio de una constitución mundial capaz de llevar a cabo un control efectivo"²³. También Vattimo apela, para fundamentar la ética, a un ideal de reducción de la violencia²⁴. La reducción de la violencia sería una especie de fundamento último, que no admite ulteriores preguntas, que interrumpe el diálogo y hace callar. El problema está en que estas propuestas, retomadas por muchos simpatizantes de la corriente hermenéutica, contra todas las apariencias, no hallan sustento en nin-

na de las tesis de la filosofía hermenéutica. Estos principios éticos podrán alimentarse de las tradiciones que H.-G. Gadamer o Vattimo hallan más interesantes, pero la filosofía hermenéutica no nos da ningún instrumento para discriminar entre estas propuestas y sus contrarias.

¿No estará la hermenéutica rechazando el presunto dogmatismo fundamentador para abandonarse al regazo de otro dogmatismo, todo lo acorde que se quiera con un cierto sentir "postmoderno" de nuestro tiempo, pero que da por sentado la imposibilidad de todo tipo de fundamentación? El intento de pensar sin fundamentos constituye a menudo una crítica contra programas de fundamentación "duros", es decir, aquellos que pretenden encontrar principios eternos, inmutables y válidos para siempre, pero no contra todo tipo de fundamentación posible. Según Heidegger, en la búsqueda racional de fundamentos, el ser humano trataría de encontrar una doctrina para someter la verdad a sus servicios y vencer el miedo frente a la indisponibilidad del ser y su apertura. La voluntad de fundamentalidad sería, finalmente, una voluntad de poder, que no aguanta la incertidumbre. Frente a ello, él defiende un pensar poetizante que no tenga miedo al fundamento-abismo *Ab-grund* y que no quiera embutirlo en los estrechos límites de la razón. Sin embargo, el mismo esfuerzo de Heidegger por remontarnos a una apertura originaria, anterior a toda conceptualización metafísica, puede ser entendido como una fundamentación de todas nuestras experiencias y saberes. Antes de cualquier afán para hallar fundamentos teóricos, míticos o religiosos habría la posibilidad de intentar una fundamentación más radical, consistente en mostrarnos la extrañeza del ser, el hontanar de todas las construcciones y sentidos. Heidegger considera que para dar con el ser no se puede utilizar un método descriptivo, pues éste es el propio de aquellos que buscan certezas apodícticas. Sólo cabría un método hermenéutico que nos hiciera ver

La hermenéutica pretende distanciarse de todo programa filosófico de fundamentación, ya sea de la metafísica o filosofía de los primeros principios...

22. H.-G. Gadamer considera todo intento de fundamentación como un residuo dogmático. El intento de fundamentación kantiano no sería, por ejemplo, más que un revestimiento filosófico de las bienaventuranzas cristianas. H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, 1998, p. 212.

23. *Ibid.*, p. 223.

24. G. Vattimo, *Filosofía, política, religión. Mas allá del pensamiento débil*, Barcelona, 2000.

los extravíos de la metafísica respecto a la experiencia originaria. Ahora bien, lo que no está dicho es que no quepa en la raíz de todo saber un método analítico-descriptivo que se contente con ir permanentemente delineando unos hechos primarios accesibles a cualquiera por más que no sean apodícticos²⁵. Es el intento, entre otros²⁶, de la noología de X. Zubiri²⁷ y de la praxeología de Antonio González²⁸.



A partir de la retracción a un ámbito inmediato, el de los actos y de lo actual en ellos, la praxeología de Antonio González, de honda raigambre zubiriana, se muestra apta para precisar unos hechos positivos accesibles a cualquiera, anteriores estructuralmente al orbe del sentido, y susceptibles de ir liberando las construcciones filosóficas y científicas de algunos de los presupuestos que, inevitable y permanentemente, las están lastrando. Se concede a la hermenéutica que toda fundamentación es una fundamentación abierta, problemática, provisional y expuesta a error, donde nunca se ha dicho la última palabra, pero se niega que ello signifique el fin de toda fundamentación posible. Precisamente este esfuerzo continuo por remontarnos a lo que de tan obvio es casi transparente sería un permanente esfuerzo fundamendador. No constituiría una interpretación más, o, si se quiere, en este esfuerzo todas las interpretaciones hallarían un lugar donde expurgar algunas de sus nociones. Así como en un foco se encuentran todos los haces de luz, en un punto de partida radical pueden mínimamente encontrarse todas las perspectivas. El análisis de los actos en su inmediatez es justamente el cedazo desde el cual podemos permanentemente ir cribando presupuestos teóricos e ir delineando una serie de hechos sociales, antropológicos e históricos primarios. Esta

distinción entre el análisis de un ámbito inmediatamente dado y la comprensión y la explicación teórica del mismo, entre filosofía primera y metafísica, hechos positivos y sentido, es extraordinariamente relevante en un momento en el que pareciera que no se puede más que dogmáticamente hablar de hechos positivos. Se conceden muchas de las críticas que realiza la hermenéutica a los proyectos fundamendadores de la modernidad, pero no se acepta que no haya posibilidad alguna de esfuerzo fundamendador que no incurra en un círculo vicioso o petición de principio.

En segundo lugar, la hermenéutica pretende ser una especie de duelo de toda verdad que quiera trascender la propia tradición. Toda filosofía es una interpretación que parte de una pre-comprensión procedente de nuestra propia cultura. Su contenido significativo está arraigado en el flujo temporal de la historia y ningún contenido histórico puede ser apropiado de modo imparcial. La verdad sólo aparece en la relación comprensiva del intérprete con el pasado. Intentar escapar a esa relación de pertenencia constituye, además de un esfuerzo

25. A. González, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera, op. cit.*, 1997, pp. 70 y ss.

26. También la filosofía de Levinas se puede pensar como un esfuerzo de ir con Heidegger, más allá de Heidegger. Entre Zubiri y Levinas hay más de una coincidencia interesante. Levinas construye todo su pensamiento en relación crítica con Heidegger, hasta llegar a sustituir la ontología fundamental de éste por su propia ética como filosofía primera, mientras que en la vía zubiriana se llega a una filosofía primera praxeológica o noológica con indudables consecuencias éticas. Ambos modifican sustancialmente la posición hermenéutica, pues empiezan justamente a filosofar en un ámbito prelingüístico.

27. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

28. A. González, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera, op. cit.*

inútil, un proyecto que deforma el sentido de lo que hay que aprehender, pues lo desarraiga del mundo en el que aparece y lo somete a la voluntad constructiva del sujeto y a su intención de dominio²⁹. La metafísica asomaría su nariz en estos intentos por escapar de la tradición y por formular algo más que una interpretación. ¿Cómo evita la hermenéutica un relativismo cultural absoluto? Afirmando que la distancia temporal del intérprete respecto a lo interpretado es productiva. Una tradición cultural determinada transmite su sentido a la luz de perspectivas distintas, en correspondencia con el lugar que ocupa el intérprete dentro del proceso histórico. De ese modo, H.-G. Gadamer piensa que la imposibilidad de eliminar los prejuicios en el círculo hermenéutico de la comprensión, no coincide con la simple asunción acrítica del pasado. La experiencia hermenéutica abre también el espacio para una revisión crítica, porque en la confrontación entre los horizontes de sentido de lo interpretado y del intérprete, éste último está obligado a una revisión de sus preconcepciones. Ahora bien, H.-G. Gadamer no admite que en ese proceso de autocorrección de la interpretación se produzcan síntesis progresivas y sucesivamente superadoras. También la corrección de los prejuicios está sujeta a una tradición. La tradición no puede ser superada. Insertos en ella, estamos situados siempre en el movimiento de un comprender diferente, en un constante ser de otro modo.

La filosofía hermenéutica nos mostraría de manera contundente que todas aquellas filosofías que tienen como pretensión fundamental superar la tradición, constituyen precisamente una tradición más. Una tradición cuyo presupuesto o prejuicio fundamental es "el prejuicio contra todo prejuicio"³⁰. Es precisamente en la tradición ilustrada donde el término "prejuicio" adquiere el sentido peyorativo vigente de juicio falso o sin fundamento. Este presupuesto ilustrado llevará a establecer una oposición impropia entre razón y tradición, pues, lejos de ser irreductibles, sólo puede haber un ejercicio racional en una tradición en la que siempre estamos y que ejerce una autoridad anónima en las costumbres y en la educación. Incluso en la investigación científica resuena siempre la tradición, ya que es imposible cualquier enunciado, incluso

aquel que pretenda plasmar la observación más simple, que no esté cargado de teorías. Toda crítica de la tradición pende siempre de una u otra tradición o de algunos valores de la misma que aborrecemos o consideramos ejemplares. El prejuicio contra todo prejuicio impide, además, una comprensión adecuada de la finitud humana que tiene como condición intrínseca positiva suya el estar inmersa en tradiciones y prejuicios³¹. Los prejuicios no constituyen, por tanto, una limitación de la libertad, sino su condición. H.-G. Gadamer ve como tarea más inmediata, frente a la filosofía ilustrada, el desembarazar los prejuicios de su aureola repulsiva para devolverles su dignidad y su condición humana.

Paradójicamente, una filosofía que aparece a menudo como adalid del diálogo intercultural nos está diciendo que, en el fondo, un verdadero diálogo es imposible. Dialogar no significaría otra cosa que un intercambio de diferentes maneras de ver el mundo. Incluso, la suposición de que el otro puede tener más razón que yo o que otra cultura tiene concepciones más interesantes que la mía, no sería mejor que la suposición contraria. No habría otra instancia para contrastar las cosmovisiones de cada cual que el poder de cada tradición para imponer sus propios prejuicios a las demás, en un determinado momento histórico. Pareciera que la única manera de evitar que el diálogo degenerara en la imposición del más fuerte es ofreciendo algún tipo de proposiciones que se puedan contrastar. Pero, precisamente, la hermenéutica niega que haya algo con que contrastar las interpretaciones. Si el entendimiento sólo es posible entre aquellos que comparten en una misma tradición interpretaciones cercanas, ¿habrá que esperar hegelianamente a que se imponga la tradición mejor para que haya un entendimiento universal?

Al tomarnos en serio uno de los enunciados más queridos de la hermenéutica: "no hay hechos sino interpretaciones", nos vemos arrojados a la paradoja de que con esta proposición tampoco se anuncia un hecho, sino una interpretación. La hermenéutica no puede, sin contradecirse, presentarse como una teoría que funda su propia validez en la exposición ni tampoco presentarse como una teoría de la pluralidad de las interpretaciones, porque ello seguiría siendo una especie de posición meta-

29. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, 1996.

30. H.-G. Gadamer, *ibíd.*, p. 337.

31. H.-G. Gadamer, *ibíd.*, p. 343.

físico-descriptiva: aquella que describe el mundo como conflicto de interpretaciones. El mismo Vattimo reconocerá que los rasgos constitutivos de la hermenéutica que él mismo defiende coinciden con los rasgos de las democracias occidentales avanzadas y con la atmósfera babélica de la sociedad de mercado³². La hermenéutica, efectivamente, parece dejar el campo libre para que cada cual haga valer su propia interpretación del mundo. Pero, entonces, ¿cómo debemos entender algunas de las proposiciones hermenéuticas más queridas? ¿Cómo una especie de metateoría de la universalidad del fenómeno interpretativo, es decir, como un universalismo más? ¿Cómo una suerte de mirada desde ningún lugar sobre el perenne conflicto de las interpretaciones?

La salida de Vattimo³³ a esa aporía consiste en afirmar que se trata de una interpretación más, que no pretende ninguna descripción objetiva de los hechos, pero que es hereditaria de una filosofía de la historia nihilista, que es, por así decirlo, el fruto maduro de la historia de la metafísica. Al no querer presentarse a sí misma como un conjunto de nuevas tesis metafísicas, la hermenéutica no tiene más posibilidad que presentarse como un nuevo relato: la verdad de la hermenéutica se enlazaría con el advenimiento del nihilismo. El lugar desde el cual interpretaríamos la tradición sería el de nuestro propio destino histórico. Curiosamente, algunos de los grandes críticos de la filosofía de la historia moderna acuden a una nueva filosofía de la historia, aquella que percibe el momento presente como un proceso de disolución de todas las estructuras fuertes de la modernidad, para legitimar la "interpretación" hermenéutica. En una especie de hegelianismo encubierto, Vattimo parece decirnos que la "interpretación" hermenéutica es más valiosa que las otras porque es la más acorde con el presente histórico.

Ciertamente, aunque apelemos a algo tan inmediato como los actos humanos, no podemos

prescindir del lenguaje y su carácter histórico. Cada palabra, cada constructo cultural que utilicemos para describir los actos en su inmediatez, es ya una interpretación más. Es algo muy bien ejemplificado que, debido a la estructuración lingüística, social, geográfica, psicológica e histórica, no todas las culturas, ni todas las personas, ni en todas las edades se aprehende lo mismo. Pero esto no obsta para que, a partir de toda suerte de interpretaciones, códigos y mentalidades no se pueda intentar, en un esfuerzo de retracción a lo más inmediato, delinear algunos hechos universales. Todos los constructos teóricos, todos nuestros lenguajes y determinaciones culturales no agotan jamás la increíble riqueza ni acaban de dar cuenta de lo aprehendido en los actos. La gran pluralidad de lenguajes y culturas se constituye precisamente gracias a la constitutiva alteridad de lo notado en todo tipo de actos³⁴ y la verdad de estos actos es estructuralmente anterior a toda verdad lingüística, por más que sólo podamos expresarla mediante el lenguaje y las interpretaciones transmitidas por

La hermenéutica revela muy bien los choques que se dan entre tradiciones y culturas diferentes, pero permanece bastante ciega para apreciar los conflictos económicos, ecológicos y sociales que nos afectan a todos...

la tradición. Es justamente apelando a esta verdad fugaz de los actos que podemos afirmar que no todo es, en último término, cuestión de interpretación y de punto de vista.

En tercer lugar, la filosofía hermenéutica rechaza cualquier grado de autonomía de la razón o de la reflexión filosófica. La filosofía no sólo ha de reconocer su fracaso en cualquier propósito de autonomía, sino que ha de defender, de entrada, la imposibilidad de conseguirlo. Sabiéndolo o no, y peor cuando no se sabe, la filosofía siempre implicaría una profesión de fe. La razón para H.-G. Gadamer no tiene ninguna relevancia normativa, no hay nada en la razón que nos permita distinguir entre una comprensión adecuada o inadecuada. Los ilustrados que pretenden defender la autonomía de la razón hablan justamente desde el fondo de una tradición³⁵. Sin embargo, si no existe en los seres hu-

32. G. Vattimo, *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, Barcelona, 2000.

33. *Ibid.*

34. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.

35. "Aunque ésta sea la de la ilustración y, por tanto, distinta de la tradición romántica de la hermenéutica, sigue siendo una tradición, que, además, se sumerge en una tradición más impresionante, la de las acciones

manos ningún ímpetu desinteresado o distanciador de la propia tradición, si se rechaza toda autonomía de la razón, nos vemos abocados a una aporía parecida a la de la verdad. Si las actuaciones humanas son indefectiblemente el resultado de la internalización de relaciones de poder bajo la presión de los juicios, el control y la tradición, ¿cómo debemos entender los mismos análisis hermenéuticos? ¿Qué le permite al hermeneuta pronunciar unas proposiciones aparentemente válidas para todas las culturas? La paradoja se agrava si tenemos en cuenta que muchos hermeneutas proponen una ética global. ¿Cómo dar razón de una propuesta de diálogo intercultural desde los mismos presupuestos de la hermenéutica? ¿De dónde saca la hermenéutica sus fundamentos normativos?

La paradoja de que los ilustrados parezcan defender la razón desde el fondo de una tradición y los hermeneutas atacarla desde una racionalidad transcultural se desvanece si atendemos al análisis de los actos en su inmediatez. Algunos actos tienden a problematizar lo que se da por supuesto y a mostrar que aquello que se tenía por natural y necesario no lo es tanto. Otros actos parecen interesarse por lo desconocido, por los otros y por las demás culturas. Hay actos que establecen una distancia crítica de los demás, de las cosas y de nosotros mismos y actos que nos llevan a tratar de conformar nuestra vida de otro modo. A estos tipos de actos cabe llamarlos actos racionales. Todos coinciden en una pretensión de desprendimiento de los intereses particulares. Revelan, por así decirlo, una especie de interés por el desinterés³⁶: el interés por apreciar las cosas, los demás y yo mismo, poniendo a prueba mis propias preconcepciones. Puede ser que estos actos no tengan autonomía ni se asienten sobre sí mismos y que en determinadas culturas, épocas o personas, por las circunstancias que sea, este tipo de actos se prodiguen muy poco. Pero, en cualquier caso, es la distancia que introducen estos actos lo que permite aseverar que la corrección de prejuicios no es una tradición más. Gracias a estos actos, en toda cultura podemos hallar personas que piensan de otro modo de lo que

podría esperarse en razón de su origen, de su medio, de su función y de los tópicos de su tiempo. La hermenéutica considera que sólo en el círculo hermenéutico se abre un espacio crítico por la distancia temporal del intérprete respecto al pasado y la competencia entre tradiciones rivales, pero podría ser que algunas de las tesis hermenéuticas albergaran este interés universal por la verdad que muestran algunos de los actos humanos, anterior a cualquier tradición y contenido. Estaríamos con la hermenéutica, más allá de la misma.

En cuarto lugar, la hermenéutica parece abonar la existencia de culturas y grupos incomunicados al dar la última palabra a la tradición y al lenguaje. Y, ciertamente, hay muchos grupos humanos que no han dialogado con otros, o que no conocen otras concepciones del mundo y de la vida. La hermenéutica revela muy bien los choques que se dan entre tradiciones y culturas diferentes, pero permanece bastante ciega para apreciar los conflictos económicos, ecológicos y sociales que nos afectan a todos, aun cuando no haya mediado una palabra entre nosotros. El conflicto de la comunicación cultural suele ser algo posterior al conflicto de las prácticas y de las formas de vida cotidiana. Hay una comunicación física, desgraciadamente para muchos, previa a la comunicación lingüística. La hermenéutica, por sus propios presupuestos, tiende a diluir la importancia de esta universalidad fáctica. Nos encontramos con un gran auge de aquellas filosofías que asumen el presupuesto hermenéutico de la incommensurabilidad cultural, justamente cuando todos los grupos sociales del planeta están más codeterminados entre sí que nunca. Con toda la verdad que pueda conllevar esta tesis hermenéutica, es en el presente, por los mismos avatares de la historia, más problemática.

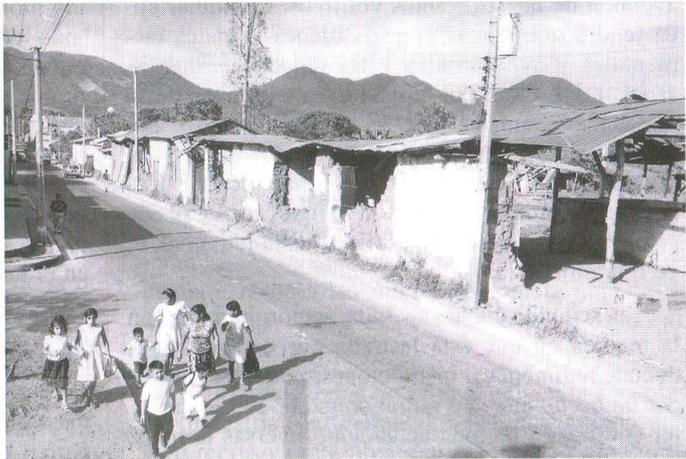
4. La posibilidad de un universalismo crítico y no etnocéntrico

El contraste entre una universalidad real, la estructuración mundial de las formas de vida y una atmósfera cultural que exalta la fragmentación

liberadoras, la del éxodo y la de la resurrección. Quizá desaparecería el interés por la emancipación y no habría anticipación de la liberación si se borrara del género humano el recuerdo del éxodo y la resurrección". P. Ricoeur, "Hermenéutique et critique des idéologies", en *Du texte à l' action. Essais d'herméneutique II*, París, 1986, p. 360.

36. P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 223.

y la individualidad tiene un potencial crítico importante, al menos para hacernos ver un montón de paradojas y para cuestionar muchos lugares comunes³⁷. No deja de ser sorprendente que, justo en el momento en que existe un contexto mundial, las filosofías dominantes pretendan con más ahínco que nunca que sólo se puede hacer filosofía desde el contexto de cada cultura. Sin embargo, el advertir estas paradojas no basta para sustentar que las cosas tendrían que ser de otro modo. Simplemente nos indicarían cómo son las cosas de hecho. ¿Podemos apelar, en rigor, a algo que no haga de la tradición de cada uno la medida absoluta de las demás, y que nos permita cuestionar todas las tradiciones incluida la propia? Siempre estamos orientando nuestra acción a partir de una determinada religión, cultura o construcción metafísica y antropológica. Lo que no está tan claro es que podamos hallar alguna orientación trascendiendo las tradiciones y sin anclarnos en ningún género de fundamentalismo, es decir, sin ninguna interrupción dogmática.



Es obvio que cuánto más cargados andemos de equipaje más difícil será alumbrar una verdad que por mínima que sea, pueda expresar una conminación a todos los seres humanos. Pero no está dicho que a partir del análisis de lo más inmediato y obvio para cualquiera, los actos y lo actualizado en los mismos, no podamos desprender algunas esquivas orientativas para toda la humanidad. El camino hacia una ética mundial mínima no etnocéntrica podría consistir en la enumeración sistemática de un conjunto de hechos aprehendibles en nuestras acciones y accesibles para cualquiera³⁸.

En primer lugar, podemos deslindar en el análisis de la acción humana un *hecho protomoral* con un carácter moral, religado, distenso, material y abierto. Por su carácter moral, cualquier acción humana ha de apropiarse de posibilidades. Otra cosa es que la posibilidad apropiada sea consciente o inconsciente, determinada por un grupo social o por grupos sociales desconocidos. Por su carácter religado, es decir, por estar todos los actos ligados a cosas que se me presentan como otras, toda moral o posibilidad apropiada tiene un carácter penúltimo. Su valor depende de lo que sea, en último término, esta alteridad radical. Por su carácter distenso, a diferencia de la "tensión" que desencadena en los animales una respuesta, podemos decir que toda acción humana es elementalmente libre y personal. Por su carácter material hallamos siempre en toda acción humana un bien y un mal elemental: se trata del dolor o placer de nuestros actos de sensación, del gusto o disgusto de nuestros actos de afección y de la atracción o

37. Mientras el crecimiento de la población es considerado por muchos gobiernos y ciudadanos del mundo como causa grave de deterioro del medio ambiental, el aumento del consumo, que deteriora más el ambiente que el propio crecimiento de la población, se juzga casi universalmente como un bien, y es, de hecho, el objetivo fundamental de las políticas económicas nacionales. Los países ricos mantienen una transferencia directa de riquezas, una especie de caridad técnica con los países pobres, pero se niegan en cambio a trasladar y ofrecer las mismas posibilidades de empleo y educación que otorgan a sus ciudadanos, a los ciudadanos de los países pobres. Mientras los países ricos subvencionan campañas antinatalistas en el sur, promueven campañas natalistas en el norte. Mientras las multinacionales pueden eludir al fisco del Estado nacional (se puede invertir el dinero en un lugar, producir en otro, residir en otro y hacer la declaración fiscal en otro), las pequeñas y medianas empresas, que son las que generan la mayor parte de los puestos de trabajo, se ven atosigadas y asfixiadas por las infinitas trabas y gravámenes de la burocracia fiscal. Y así podríamos seguir con una enumeración inacabable.

38. J. Corominas, *Ética primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao, 2000.

aversión de nuestros actos volitivos. Cualquier ética tendrá que contar con los bienes y males elementales y los umbrales y las tendencias básicas asociadas a ellos que constituyen el límite de la plasticidad humana. Por su carácter abierto, por más que todo acto sea singular y entrañe un momento de intimidad, hay también un momento de radical comunicabilidad por el que no se puede priorizar, en el punto de partida, la subjetividad, el yo o la intimidad.

En segundo lugar, en toda acción humana, en la medida en que está lastrada por códigos, conductas, regímenes e instituciones, podemos deslindar un *hecho moral* o moral concreta. Por el carácter codificado de toda actuación, diversas normas, preceptos, tabúes e ideas troquelan nuestra acción mucho antes de que nos demos cuenta. Diferentes conductas (las actuaciones más o menos distantes de lo que prescribe el código), regímenes morales (las diversas estrategias con que cada uno implementa los códigos) e instituciones pautan y estructuran las acciones humanas³⁹. Por más universal que pretenda ser, ninguna ética puede prescindir del complejo social e ideológico del cual forma parte y en el cual desempeña una función determinada.

En tercer lugar, cabe deslindar un *hecho transmoral*: se trata del dinamismo racional que, partiendo de las morales existentes, nos empuja a trascender toda actuación, a cuestionar o corregir cualquier código, régimen o institución. La fuerza transvaloradora de los actos racionales se manifiesta en su *pretensión de igualdad*, que nos lleva a considerar nuestras actuaciones y las de los demás en un mismo plano de realidad (es la matriz de la famosa "regla de oro": por ejemplo, Mt 7, 12), en su *pretensión interpersonal*, que hace posible que podamos adoptar la perspectiva del otro, compenetrarnos hasta con los no nacidos, con las generaciones futuras y con los demás seres vivos, y en su *pretensión de universalidad*, que nos lleva a preguntarnos qué sucedería si una determinada actuación fuera realizada por todos⁴⁰.

Es esta *pre-tensión* de los actos racionales humanos la que nos lleva de algún modo a considerar los derechos de los no-nacidos, de los fetos, de

los moribundos y de los disminuidos más allá de todo consenso, contrato y utilidad. Esta fuerza puede llegar a trascender no sólo las fronteras del propio clan, clase, nación o comunidad, sino incluso las fronteras de la especie humana. Los actos racionales pueden llevarnos hasta compenetrarnos con los animales y los demás seres vivos y a ponernos de algún modo en su lugar. El impulso para respetar los animales y las plantas no se agota en el interés por la supervivencia de la humanidad, y puede empujarnos inclusive más allá de los intereses de ésta. La universalidad, desde esta perspectiva, es justo lo contrario del intento etnocéntrico de imponer mis propias categorías a los demás. Cuando me encuentro con otros que no comparten mis intereses y categorías, este dinamismo me invita a ponerlos en el mismo plato de la balanza que mis propios intereses, a distanciarme de mis propias categorías y a trascender las culturas concretas. Esta tendencia se da en todas las culturas y no es propia de ninguna. La universalidad que se presenta como definitiva de la cultura occidental es un provincianismo craso.

Habrà que ver en cada caso como se traban todos estos hechos. Encomendarse a los actos racionales, desconfiando íntegramente de las morales concretas, puede llevarnos a un universo patológico e invivible. Acogerse a las morales concretas puede conducir a efectos sobre otros grupos sociales no por ignorados menos perversos. En cualquier caso, el imperativo de este universalismo es quitar importancia a lo que muchas veces está lleno de ingentes códigos morales y moralizar y cuestionar aquellos intereses y aquellas formas de vida excluyentes de las demás. Este universalismo, crítico con algunos de los presupuestos de la hermenéutica, no nos lleva a ningún tipo de fundamentalismo, intolerancia o etnocentrismo occidental. Todo lo contrario. Nos lleva a negar el posible uso etnocéntrico que la filosofía hermenéutica, contra las buenas intenciones de algunos de sus seguidores, podría facilitar. La voluntad crítica de algunos hermeneutas respecto a la dominación y la racionalidad occidental es salvada de toda arbitrariedad. Es posible fundamentar filosóficamente la voluntad tolerante de muchos hermeneutas más allá de la tradición de cada cual.

39. M. Foucault, "Morale et pratiques de soi", *Dits et écrits, 1980-88*, Tomo IV, París, 1994, p. 338.

40. A. González, *Estructuras de la praxis*, Madrid, 1997.

5. La tolerancia crítica y la posibilidad de cortocircuitos

Dejarse guiar por las “pre-tensiones” de nuestros actos racionales es a una ejercer una tolerancia crítica y activa. La tolerancia activa no es una consecuencia de las “pre-tensiones” de la razón, sino que constituye la índole misma de los actos racionales. Claro está, no todo lo que llamamos tolerancia se corresponde con esta fuerza de la razón. La palabra tolerancia es tan socorrida que lo significa prácticamente todo y nada. En principio, la tolerancia emana de una autoridad. Se tolera el error y lo que se considera como un mal. Es lo que podemos llamar la tolerancia dogmática⁴¹. La teorización explícita y laica de la tolerancia se produce con el alba del liberalismo. Frente a la intolerancia religiosa que se desencadenó en los siglos XVI y XVII, Locke llegará a afirmar en su *Carta sobre la tolerancia* de 1689 que en la tolerancia hay el signo más distintivo de la verdadera Iglesia⁴². Sin embargo, la tolerancia ilustrada ha sido, en el mejor de los casos, una especie de indulgencia hacia culturas diversas a la occidental. Todos los hombres son considerados iguales por la razón, pero no todos pueden o saben utilizar la misma⁴³ y es esta diferencia la que suele justificar nuevas formas de etnocentrismo: la tolerancia ilustrada ha justificado el colonialismo y la exclusión de los otros; ha cerrado los ojos ante la práctica de la esclavitud y ha inventado una nueva versión justificadora de la “servidumbre natural”⁴⁴.

En la actualidad, la tolerancia es, en algunos países europeos, una de las primeras virtudes que se desean ver inculcadas en los niños⁴⁵. Pero esta tolerancia suele consistir en una especie de desinterés e indiferencia por el otro, mientras no moleste demasiado. Como dirá Alain Badiou, los promotores de este tipo de tolerancia “están visiblemente horrorizados ante toda diferencia un poco sostenida”. “Para ellos —continúa A. Badiou—,

las costumbres africanas son bárbaras, los islamistas temibles, los chinos totalitarios, y así sucesivamente. En verdad, este famoso ‘otro’ sólo es presentable si es un buen otro, es decir, el mismo que nosotros. Respeto de las diferencias, ¡por supuesto! Pero con la condición de que el diferente sea demócrata-parlamentario, partidario de la economía de mercado, defensor de la libre opinión, feminista, ecologista... Lo que se expresará de esta manera: respeto las diferencias, en la medida en que eso que difiere respete exactamente como yo esas diferencias”⁴⁶.

H. Marcuse pone de relieve que en la sociedad postindustrial, la tolerancia tiene una función más bien represiva que liberadora al integrar y permitir la expresión formal de las ideas de los grupos dominados, pero no la satisfacción de sus intereses físicos⁴⁷. En los países pobres se ve muy claramente cómo a menudo la apelación a la tolerancia se convierte en un instrumento de reproducción de las injusticias económicas y sociales. La parte que sufre más la injusticia es tildada de “intolerante” y fanática y los favorecidos por el sistema se suelen autocalificar de “tolerantes”. El discurso de la tolerancia que acompaña a las democracias nacional liberales suele implicar el enmascaramiento de conflictos y de injusticias económicas severas en el orden económico, político y social. Cuando la tolerancia es únicamente formal, favorece más a los que ya privilegia el orden establecido. A la parte que tiene más poder le va muy bien emplear en todo tipo de conflictos (laborales, de pareja, etc.) los términos de “paciencia”, “tolerancia” y “reconciliación” para acallar el grito, la rabia y la impotencia de la parte más débil.

También repunta en los países ricos, ante el continuo flujo de personas de países empobrecidos, lo que podríamos llamar una especie de tolerancia neorracista. Los defensores de este tipo de tolerancia se apropian de los argumentos que la

41. Josep Olives Puig, *Ideas de tolerancia*, Barcelona, 1995, p. 16. Así se concibe en casi todos los autores medievales. El bien no se tolera, sólo se tolera el error. F. Fernández Buey indicará que en España las casas de prostitutas empezaron llamándose casas de tolerancia. Cfr. F. Fernández Buey, “Barbarie, tolerancia, igualdad en la diversidad”, en *Tolerancia y barbarie*, Barcelona, 1998, pp. 103 y ss.

42. S. Giner, “Verdad, tolerancia, y virtud republicana”, en *Tolerancia y barbarie*, Barcelona, 1998, p. 125.

43. L. Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, 1988.

44. Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, Barcelona, 2000, pp. 117-153.

45. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, op. cit., p. 149.

46. Citado por Dardo Scavino, *La filosofía actual, pensar sin certezas*, Madrid, 1999, p. 152.

47. H. Marcuse, *Crítica a la tolerancia pura*, Edicions 62, Barcelona, 1970.

antropología y el relativismo cultural habían utilizado en la década de los sesenta para defender la diversidad y la diferencia. El movimiento político que encabeza Le Pen en Francia, por ejemplo, se declara explícitamente no racista y decididamente orientado a preservar la identidad cultural francesa, amenazada por la inmigración. La idea de un "respeto de la diferencia" es utilizada para justificar la expulsión de los inmigrantes. Las otras culturas no son descalificadas explícitamente en tanto culturas inferiores, sino en cuanto culturas inintegrables, cuyos portadores constituyen una amenaza de disolución de la supuesta matriz cultural europea, que debe ser preservada. Los conflictos bélicos vigentes, el fundamentalismo y el asesinato de inmigrantes serían fundamentalmente un problema de irrespeto a la identidad cultural. No se postula explícitamente la superioridad cultural de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino simplemente la nocividad de la desaparición de las fronteras, la necesidad de preservar la identidad cultural de cada cual y la incompatibilidad de vivir con gentes que provienen de formas de vida y tradiciones distintas.

Frente a estas diferentes nociones de tolerancia: dogmática, ilustrada, represiva, indiferente y neorracista, la tolerancia crítica o activa reconoce la posibilidad de un diálogo transcultural no por muy difícil imposible.

La fuerza de la razón nos lleva a la búsqueda del diálogo, a la crítica correctora y al cultivo de la tolerancia con los demás, pero también a determinar dónde termina la tolerancia y el "respeto a la diferencia" y dónde comienza la indiferencia y la irresponsabilidad por la situación del otro. La tolerancia activa nos saca de muchas aporías que atenazan a movimientos con intenciones liberadoras. Las culturas indígenas, los movimientos antirracistas y diferentes grupos sociales que intentan resistir culturalmente frente al llamado pensamiento único de la cultura mercantil no luchan sólo por el derecho a la diferencia, sino también por el de-

recho a la semejanza, a ser tratados en pie de igualdad y con los mismos derechos que todas las demás personas. La reflexión feminista, por ejemplo, se plantea con mucha honestidad cómo conjugar el respeto de la diferencia con el rechazo de determinadas prácticas culturales. Un caso ejemplar suele ser el de la circuncisión del clítoris en algunas culturas africanas. Por estas prácticas, algunas mujeres se ven condenadas a no gozar plenamente del sexo por el resto de sus días. No es raro encontrar mujeres que se sienten orgullosas de haber sido circuncidadas. Las feministas conocen más que nadie las dificultades que encuentran para convencer a las víctimas de todo tipo de prácticas patriarcales que no tienen porqué aceptarlas. Pero impedir que esas excisiones sigan produciéndose implica obligar o al menos incitar a esos pueblos a que abandonen sus culturas atávicas. Y, en consecuencia, podría parecer que se transgrede el imperativo de "respetar las diferencias" y que se impone una tradición feminista occidental.

La tolerancia activa nos fuerza, precisamente, a ir reprobando este tipo de prácticas no universalizables. Es preguntándonos qué actuaciones pueden ser ejecutadas por cualquiera sin dañar a otros que el universalismo y la tolerancia dejan de ser etnocéntricos. El universalismo al que nos abocan los actos racionales no

es la universalidad de unos determinados contenidos o cultura, sino una universalidad que nos lleva a plantear hasta qué punto mis actuaciones, incluso aquellas consideradas más sagradas, son dañinas para otros, aunque estos otros formen parte de culturas ajenas. La tortura, el apedreamiento o la excisión del clítoris no son prácticas a transformar porque repugnan a la cultura occidental, sino por la pretensión igualitaria, interpersonal y universalizadora de los actos racionales. Del mismo modo, unas formas de vida y una relación con la naturaleza que tienen como resultado la exclusión de millones de personas no son unas prácticas aceptables porque sean preconizadas por la cultura dominante.

El discurso de la tolerancia que acompaña a las democracias nacionales liberales suele implicar el enmascaramiento de conflictos y de injusticias económicas severas en el orden económico, político y social [...] A la parte que tiene más poder, le va muy bien emplear en todo tipo de conflictos (laborales, de pareja, etc.) los términos de "paciencia" "tolerancia" y "reconciliación" para acallar el grito, la rabia y la impotencia de la parte más débil.

Aunque este modo de vida “exclusivista” fuera el ideal o el deseo secreto de la mayoría de la humanidad, no resistiría la fuerza de la razón.

El oscurantismo, sinónimo de un mundo lleno de prejuicios, de fanatismo y de exclusión del saber, ha sido entendido frecuentemente como antítesis del iluminismo. La luz de la modernidad se encendía en medio de la oscuridad medieval y de las demás culturas. El siglo que termina y la sociedad mundial vigente desmienten rotundamente este binomio. Sin embargo, eso no niega que la luz y la oscuridad sean patrimonio de todos los seres humanos y de todas las culturas. A todo tipo de poder le molesta la transparencia y todas las personas pueden, a través de sus actos racionales, ir descubriendo la verdad de sus prácticas y la de los demás. Ya se ve entonces que la tolerancia activa y solidaria es enormemente incómoda y arriesgada. Nos exige combatir la pereza intelectual, pensar sobre muchas cosas, derechos, conflictos que no están claros en absoluto. Nos exige una especial finura política para respetar las diferencias comunitarias de lengua, de cultura, de religión y, al mismo tiempo, el derecho de los individuos a no quedar encerrados en sus diferencias culturales. Sobre todo nos obliga a comprometernos con los demás. Este “comprometerse” no es un meterse donde no nos llaman, pues de hecho, aún sin querer, ya somos todos unos “entrometidos”, sino un hacerse cargo de nuestro entrometimiento.

En el drama *El atormentador de sí mismo*, de P. Terencio, del siglo II a. C., un hombre ya mayor, Cremes, está muy preocupado por su amigo Menedemo, quien desde hace un tiempo trabaja incansablemente, siendo como es un hombre rico, que no tiene necesidad de ello. Cuando le pregunta qué es lo que le sucede para actuar así Menedemo se irrita: “¿Tan desocupado estás, Cremes, de tus cosas, que te vaga pensar en las ajenas, y mayormente en las que no te importan nada?”⁴⁸. A lo que Cremes responde con la divisa que ha caracterizado los humanismos: “Hombre soy, y nada humano me es ajeno. Hazte cuenta que te lo amonesto, o si no, que te lo pregunto, para que si ello

es bueno, yo también lo haga, y si no, te lo desaconseje”⁴⁹. La insistencia en tratar de ayudar a su amigo, a pesar de la resistencia y rechazo de éste, que ve en la solicitud del amigo un “entrometimiento”, concuerda con lo que aquí hemos llamado la pretensión de los actos racionales. En la respuesta de Cremes se revela lo más propio de esos actos: el intento de compenetración y el esfuerzo de universalización, que supone estar dispuesto a plantearse si es mejor la actuación del amigo que la suya propia. Pero lo novedoso es que hoy la vieja cita de todos los humanismos, antes de apuntar al hecho de la razón y su dinamismo transmoral, describe un hecho independiente de nuestra voluntad y decisión. Seamos humanistas o antihumanistas, nos dejemos guiar o no por la fuerza de la razón, el “nada humano me es ajeno” expresa primordialmente un vínculo social que hoy es mundial.

En un mundo donde ya de hecho nada humano nos es ajeno, sólo una tolerancia crítica que sea intolerable con la miseria, el hambre y los abismos sociales puede no ser sospechosa de etnocentrismo. La tolerancia requiere hoy más que nunca una conciencia cosmopolita de humanidad y una ética universal. Como dirá Adela Cortina, el gran miedo que recorre el mundo, más que al extranjero (xenofobia), es miedo al paria (aparofobia), al que no tiene nada ni puede ofrecer nada a cambio, al que no es sujeto de la historia, ni portador de ningún futuro⁵⁰. Los “excluidos” ocupan en la sociedad mundial el lugar que ocupó el antiguo proletario en el interior de los estados europeos industrializados, pero su situación es mucho más grave. Mientras los obreros eran imprescindibles para los estados industrializados y el capitalismo moderno, los marginados son efectivamente “desechables” y prescindibles. “Tolerancia” querrá decir entonces rechazo de la exclusión, compenetración con los otros, atención a la dignidad de todos, autocrítica del etnocentrismo aun el que se esconde bajo el reclamo de “respeto a la diferencia”. Comprender los hábitos, las costumbres y las razones del otro no es simplemente aceptar que sea diferente, sino llegarlo a percibir como alguien que nos puede mostrar formas de vida e ideas mejores que las nuestras y delatar nuestras propias miserias⁵¹.

48. P. Terencio, *El atormentador de sí mismo*, Acto 1, V. 24.

49. *Ibid.*

50. Adela Cortina, *Planeta humano*, No. 27, mayo, 2000, p. 38. Madrid.

51. Con todas las limitaciones históricas, Bartolomé de Las Casas y Bernardino de Sahagún prefiguran este tipo de tolerancia al no adoptar automáticamente el punto de vista español o europeo para juzgar a las otras culturas. Cfr. T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, 1991.

Es difícil sustraerse al pasado, casi imposible si alguien ha sufrido o sufre en su propio cuerpo experiencias tan lacerantes como las que se sufren diariamente en América Latina, pero el pasado puede ser fructífero si en lugar de alimentar el resentimiento o el triunfalismo nos induce a buscar nuestra propia transformación. En muchos países recién salidos del terror se proclama la negativa a ocuparse del pasado en nombre de la paz civil, pero ésta es justamente la manera de prolongarlo. Sólo se puede superar el pasado buscando la verdad sobre la propia historia. “La difusión de la información fue siempre la primera arma para luchar contra los campos de concentración y por consiguiente contra el totalitarismo; hoy debe servir para eliminar sus secuelas”⁵². La posibilidad de introducir la práctica de relaciones gratuitas como la amistad y la solidaridad allí donde debería exis-

tir la ley, la regla, el hábito o el peso exclusivo del pasado es siempre justamente una posibilidad abierta por nuestros actos racionales (transmorales). Lo que inquieta a las instituciones y los diversos dispositivos disciplinarios, por decirlo con palabras de Foucault, es la imposibilidad de controlar absolutamente lo que los seres humanos pueden dar de sí. No podemos olvidar el pasado, pero a través de su conocimiento quizá podamos evitar quedar atrapados en su medida y en su lógica repetitiva. La lucidez no consiste sólo en apreciar la ruindad de las acciones humanas y la institucionalización de las mismas, sino también esta pizca de grandeza que habita en el corazón de los humanos capaz de encauzar las aguas más turbias y de producir los cortocircuitos más inesperados.

San Salvador, octubre de 2000.



52. T. Todorov, *El hombre desplazado*, Madrid, 1996, p. 86.