

## DIÁLOGO SOBRE TRES MODELOS DE DEFINICIÓN DE LA BARBARIE Y LO CIVILIZADO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL

Joan Vergés Gifra (Universitat de Girona)  
y Miguel Ángel Quintana Paz (Universidad de Salamanca)

*Dramatis Personae: Filósofo A, Filósofo B.*

*Ubicación: Principios del siglo XXI.*

*Argumento: Dos filósofos dialogan sobre cómo definir en nuestros días la barbarie desde la filosofía política actual. Barajan para ello tres tipos de respuestas. La respuesta ilustrada es la que considera que la diversidad de concepciones del bien de nuestras sociedades es un hecho pernicioso para el desarrollo de la Humanidad, y que hay que imponer sobre ese bati-burrillo de opiniones bárbaras la concepción sobre lo bueno más racional, la que en Occidente se propugna desde la Ilustración dieciochesca. La respuesta liberal, por el contrario, acepta gustosa la pluralidad de concepciones morales y metafísicas de nuestras sociedades, y lo único que propone es evitar la barbarie haciendo que, en las cuestiones sobre cómo organizar nuestra sociedad, estas diferencias queden de lado y se intente encontrar un mínimo acuerdo entre todos. Por último, la respuesta post-metafísica sugiere aceptar que las cosmovisiones sobre el bien y el mundo no pueden quedar tan totalmente aparte de nuestros modos de organizar la sociedad como quiere el liberal; pero para evitar el conflicto barbárico entre ellas, persigue hacer plausible sobre las demás una concepción concreta, que, a diferencia de la del ilustrado, aspiraría mucho más modestamente a sólo expandir un escepticismo para con el resto de nuestras propias creencias; autoironía que nos abriría al diálogo con las creencias de los demás y evitaría en ese juego de conversaciones la violencia de la imposición bárbara.*

A— Así pues, amigo mío, me pides que te dé mi opinión acerca de cuáles son los problemas de la filosofía política en este cambio de siglo.

B— Efectivamente, aunque sólo si la cuestión te parece interesante, claro que mis dudas tengo. No pongo en duda con ello que los problemas tradicionales de la disciplina no tengan ningún interés, ni presupongo tampoco que la filosofía política deba abordar problemas distintos de los que ha venido considerando hasta el presente.

A— Ya veo. Bien, la pregunta me parece interesante. Y como veo que no has tardado mucho en dejar claro su interés, me atrevo a sospechar que hasta incluso tengas pensada ya alguna respuesta...

B— Algo tengo en mente, cierto, pero poco claro. De todos modos, antes de que haga mi intento, me gustaría oír tu opinión. Quizás hayas reflexionado sobre esta cuestión alguna vez.

A— Es verdad, alguna vez he reflexionado sobre este problema. Y para tu deleite tengo que confesarte que creo que he llegado a una cierta conclusión... Me inquietas acerca de los problemas que debería tratar o debiera haber tratado la filosofía política. Bien, pues he aquí mi respuesta: la filosofía política debería abordar o haber abordado el problema que yo llamaré el *problema del civilizado*. Pero no tan sólo eso: aunque no esté muy seguro de ello, también me atrevo a decir que este problema existe y debiera haber existido como tal desde hace un siglo, más o menos, e incluso atreverme a sostener que debería ser una de las cuestiones más importantes de la filosofía política del próximo siglo.

B— Me intrigas, pero más por lo que no comprendo que por lo que comprendo de tu respuesta. Por favor, explícate.

A— De acuerdo. Lo intentaré. Aunque debo reconocer que mis ideas no son del todo claras, ni puedo aportar argumentos concluyentes en su favor. Apelo, por lo tanto, a tu paciencia y a tu buena voluntad filosófica<sup>1</sup>.

Posiblemente estés de acuerdo conmigo en que existen pocas cosas en nuestro complejo mundo actual con respecto a las cuales pueda encontrarse un mayor consenso que en lo siguiente: la barbarie es posible y es lo más detestable<sup>2</sup>. El problema del civilizado, tal como yo lo interpreto, tiene que entenderse como una respuesta a tal constatación. Dicho un poco dramáticamente: si antaño la ciudad del hombre debía ser parte de la ciudad celestial de Dios, hoy día la ciudad de los humanos, la civilización, debe levantarse

---

<sup>1</sup> Podría decirse que A apela a la *eumeneis elenjoí* platónica tan cara a H.-G. Gadamer, «Und dennoch: Macht des guten Willens», en P. FORGET (ed.), *Text und Interpretation*, Munich, Fink, 1984, p. 59.

<sup>2</sup> André GLUCKSMAN, en *El undécimo mandamiento*, Barcelona, Península, 1993 [1991], llega incluso a proponer contrarrestar tal tendencia y posibilidad de la barbarie con un nuevo mandamiento.

esencialmente frente al infierno de la barbarie. El pequeño mundo en el cual ya todos estamos obligados a convivir será habitable tan sólo en la medida en que sea un lugar civilizado. La casi total aceptación de la necesidad de unos derechos humanos universales debe entenderse, en buena parte, como el reconocimiento de la verdad de esta afirmación. Ahora bien, el problema del civilizado no aparece realmente como tal hasta que surgen las siguientes cuestiones: ¿Cuáles son las características de un mundo civilizado? ¿Cuál es la condición del hombre civilizado?

A continuación voy a ocuparme de dos tipos distintos, y hasta cierto punto conflictivos, de respuesta a estas preguntas. No excluyo, por consiguiente, que haya otros tipos de respuesta; pero por ahora tan sólo quiero tratar estas dos en particular, ya que me parecen suficientemente interesantes. Bien, pues, si me permites la licencia de oponer ambos calificativos, voy a llamar al primer tipo de respuesta, la *respuesta del ilustrado* y al segundo tipo, la *respuesta del liberal político*. Como verás enseguida, espero, ambas respuestas ofrecen un modo distinto de conceptualizar la oposición fundamental entre civilizado y bárbaro.

Sin embargo, antes de entrar en detalles, me gustaría destacar que tanto el ilustrado como el liberal político coinciden en algo fundamental: tanto el uno como el otro localizan la posibilidad de la oposición entre barbarie y civilización en relación con uno de los hechos más sobresalientes del mundo contemporáneo, a saber, la conciencia de la *radical diversidad, o multiplicidad de concepciones del bien*<sup>3</sup> –o, si quieres, la conciencia de la radical diversidad de cosmovisiones, perspectivas vitales, doctrinas comprensivas, etc., da igual como lo llamemos ahora<sup>4</sup>. Cabe añadir, además que, en muchos casos, tal

<sup>3</sup> Esta diversidad es reseñable no porque constituya una novedad frente a un presunto pasado homogéneo de la Humanidad, sino fundamentalmente por otros cuatro motivos: 1) En el ámbito planetario, el crecimiento vertiginoso de los *contactos* entre los fragmentos o culturas con diferentes concepciones del bien, por el progreso espectacular experimentado en las telecomunicaciones (cabe citar a G. VATTIMO, «Postmoderno: Una società trasparente», en *La società trasparente*, Milán, Garzanti, 1989, p. 7-20, como un posible análisis de las consecuencias para la filosofía de ese fenómeno histórico). 2) En el ámbito de cada sociedad, la multiplicación *in su interior* de este pluralismo, detectado ya canónicamente en los albores de la sociología por Max Weber. 3) En el ámbito individual, la frecuente pertenencia simultánea de un mismo individuo a múltiples y a veces rivales esferas con cosmovisiones enfrentadas o radicalmente diversas (se puede citar a P. VALÉRY, «La politique de l'esprit», en *Oeuvres*, I, París, Editions de la Pleiade, 1957, pp. 1014-1040, como uno de los primeros en detectar el crecimiento de esta múltiple pertenencia en Occidente; o a D. BELL, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, ABT, 1980, como un clásico analista de tal situación; en España una versión de este problema revisitada una y otra vez en este siglo ha sido la del comunista cristiano, o cristiano comunista). 4) En los tres ámbitos mencionados, el previsible sostenimiento e incluso aceleración de estas tendencias fragmentadoras (en contra de los agoreros del «Pensamiento Único», de la total americanización del orbe y demás mitos uniformistas, refutados elegantemente por S. HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997 [1996]).

<sup>4</sup> La diferencia entre concepciones del bien, doctrinas comprensivas y cosmovisiones puede ser relevante en algunos aspectos, pero no creemos que afecte el desarrollo del argumento aquí.

diversidad o multiplicidad de concepciones del bien se vincula estrechamente con el hecho de la coexistencia de una diversidad o multiplicidad de culturas en nuestras sociedades. Pertenecer a una cultura, entonces, significa «ver» el mundo de un modo determinado y distinto a como lo «ven» los miembros de otras culturas. El ilustrado y el liberal se enfrentan, pues, al mismo problema: acomodar o armonizar una diversidad radical de opciones vitales en un espacio único de coexistencia, espacio que tanto puede llamarse estado como sociedad de naciones. Pero no sé si me explico...

B— Sí, creo que sí. Muchos de los conflictos políticos y morales más importantes de la actualidad parecen estar relacionados con lo que llamas una diversidad radical de concepciones del bien. Hasta hace poco los problemas más importantes en política solían girar alrededor de nociones tales como igualdad, libertad, justicia social, justicia distributiva, etc. Actualmente los problemas más importantes parecen ser otros, y muchos de ellos parecen estar relacionados con cuestiones de identidad cultural o cuestiones de pertenencia a grupos —grupos con distintas formas de ver la realidad—. Alguien incluso ha dicho que nos encontramos en un proceso de cambio de paradigma: en los últimos tiempos estaríamos pasando del paradigma de la distribución al paradigma del reconocimiento<sup>5</sup>. Yo no estoy tan seguro de que ello sea así y dudo que podamos dejar de lado tan fácilmente las cuestiones clásicas de la justicia distributiva<sup>6</sup>. Además, no veo por qué razón tendríamos que pensar que la consideración de un tipo de problemas excluye la consideración del otro<sup>7</sup>, cuando uno y otro se encuentran a menudo estrechamente ligados. Pero reconozco que en los últimos años, especialmente desde la caída del Muro, parece haber un cambio de estilo y de enfoques en el tratamiento de los temas que normalmente trata la literatura política. De todos

<sup>5</sup> Véase I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton UP, 1990. Charles Taylor y su ética de la autenticidad o política del reconocimiento pertenecería emblemáticamente a este cambio de paradigma. Incluso Rawls reconoce que los problemas más acuciantes de la actualidad tienen que ver con cuestiones de tipo «espiritual»: «Las luchas más enconadas (...) se libran confesadamente por las cosas más elevadas: por la religión, por concepciones filosóficas del mundo y por diferentes doctrinas morales acerca del bien.» (J. RAWLS, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996 [1993], p. 34). Cf. también las previsiones de reputados historiadores, como por ejemplo José Luis Abellán, que en el artículo «El sentido de la historia», *El País*, 1-6-99, sugiere que los problemas más importantes del próximo siglo tendrán que ver con problemas de identidades culturales no reconocidas políticamente.

<sup>6</sup> Para una crítica a la propuesta de cambio de paradigma de Iris Marion Young, véase el libro de su correligionaria feminista N. FRASER, *Justice Interruptus*, New York & London, Routledge, 1997.

<sup>7</sup> Rawls deja bien claro que, a pesar del cambio de rumbo que supone la adopción del liberalismo político, sigue todavía afirmando la teoría de la justicia como equidad —teoría que se ocupa principalmente de los problemas clásicos de la justicia distributiva—. Véanse a este respecto los dos prólogos a las dos ediciones de *El liberalismo político*, y especialmente el segundo (aparecido, por ahora, tan sólo en la reedición en inglés de 1996), donde Rawls intenta aclarar la relación entre la concepción de la justicia como equidad y el liberalismo político.

modos, prosigue, por favor; aún no has dicho qué diferencia existe entre el ilustrado y el liberal político.

A— Tienes razón. Bien, pues voy a ello. El *ilustrado*, básicamente, se caracteriza por mostrar desconfianza ante la radical diversidad de concepciones del bien; se resiste a creer que tal diversidad sea un hecho inevitable y permanente de nuestro mundo contemporáneo y que debamos aceptarla así, sin más. Aceptar como un hecho inevitable tal diversidad de opciones vitales es resignarse, en su opinión, al conflicto permanente. Si se entiende, por ejemplo, que cada cultura tiene una concepción del bien distinta, y muchas de estas concepciones chocan unas con otras ¿cómo vamos a resolver los conflictos? No tan sólo eso: si los criterios de lo correcto y la verdad son intrínsecos a cada cosmovisión, ¿qué sentido tiene intentar siquiera solucionar los conflictos entre ellas? Para el ilustrado, aceptar la radical diversidad de concepciones del bien, encerrar al hombre en su irreductible pertenencia cultural, sostener que los criterios de corrección son tan sólo inteligibles y justificables con respecto a los contextos en los que aparecen, equivale a aceptar la capitulación del humanismo frente a la barbarie: «En nuestro mundo abandonado por la trascendencia —dice Alain Finkielkraut—, la identidad cultural avala las tradiciones bárbaras que Dios ya no está capacitado para justificar. Indefendible cuando invoca el cielo, el fanatismo es incriticable cuando se ampara en la antigüedad, y en la diferencia»<sup>8</sup>. El ilustrado contempla con horror cómo el mundo occidental, en otro tiempo entregado en cuerpo y alma a combatir los prejuicios de la tradición y la ignorancia, se resigna a creer que su ideal universalista no fue más que un pretexto para subyugar a otros pueblos y otras tradiciones. Los occidentales, en su nuevo empeño por respetar al Otro —en su «xenofilia», dice Finkielkraut<sup>9</sup>— sustituyen la idea de «cultura como tarea (*Bildung*) por la cultura como origen, e invierten la trayectoria de la educación: allí donde estaba el «Yo», debe entrar el «Nosotros»<sup>10</sup>. Pero el respeto indiscriminado por el Otro demuestra ser en realidad una forma de intolerancia: «el relativismo desemboca en el elogio de la servidumbre»<sup>11</sup>, ya que la razón universal que todo individuo puede entender sucumbe frente a la pertenencia al grupo; la cultura se rinde ante lo cultural; la actividad espiritual se torna en ocio televisivo. Esa es la situación de barbarie de nuestro tiempo, según el ilustrado: una situación en la que cualquier bla, bla, bla, tiene el mismo valor y en la que las diferencias convierten al hombre en un extraño para el hombre<sup>12</sup>. El hombre moderno, por decirlo con otras palabras, ha per-

<sup>8</sup> A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Madrid, Anagrama, 1987, p. 110.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>12</sup> «Así pues, la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura. A la sombra de esa gran palabra, crece la intolerancia, al mismo tiempo que el infantilismo. Cuando no es la identidad cultural la que encierra al individuo en su ámbito cultural..., es la industria del ocio, esta creación de la técnica que reduce a pacotilla las obras del espíritu». *Ibíd.*, p. 139.

dido su mayoría de edad. La postmodernidad no es más que eso, justamente: un retorno a la adolescencia. Lo que ahora necesitamos, dice el ilustrado, es recuperar la condición de adultos; debemos recuperar la esperanza en la razón humana y el humanismo, porque lo humano está por encima de todas las manifestaciones particulares en las que el hombre histórico se expresa. No todas las opciones morales son igualmente válidas, ni todas las manifestaciones culturales igualmente cultas. Y en esta tarea de conseguir que la cultura humana esté por encima realmente de lo cultural o folclórico, el Estado, según el ilustrado, debe jugar un papel crucial. El Estado es responsable de que el hombre pueda realizarse como tal.

El *liberal político*, en cambio, parte de la aceptación de la radical diversidad de las concepciones del bien y de las culturas que pueblan nuestra sociedad contemporánea. La libertad política se define con respecto a tal diversidad. Una sociedad libre da lugar inevitablemente a manifestaciones culturales y a concepciones del bien incompatibles entre sí. Como dice John Rawls, el único modo de uniformizar un Estado de acuerdo con una doctrina comprensiva es con el uso ilegítimo de la fuerza; o sea, la opresión<sup>13</sup>. Pero como demuestra la historia contemporánea, el uso ilegítimo de la fuerza homogeneizadora estatal es la causa más importante de barbarie. En opinión del liberal político, el carácter civilizado de nuestra sociedad se mide precisamente por el grado de aceptación de la diferencia moral. Eso significa, desde el punto de vista individual, aceptar que los demás actúen según sus convicciones profundas, aun cuando yo esté convencido de que se equivocan. Como dijo «un buen escritor»<sup>14</sup>: «Darse cuenta de la relativa validez de las convicciones que uno tiene, y aún así, atenerse a ellas sin vacilar, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro»<sup>15</sup>. El liberal político, por lo tanto, no pretende resolver los problemas morales, los conflictos entre concepciones del bien, en el mismo ámbito en que aparecen, el ámbito moral. No tacha a unas de falsas y a otras de verdaderas; pero no lo hace, no porque crea que ello sea imposible, sino porque su interés primario no son las creencias últimas, sino la convivencia pacífica entre ciudadanos. En ningún momento sostiene que debemos abandonar nuestras creencias morales, religiosas, epistemológicas o metafísicas<sup>16</sup>. Nada de eso. El liberal político reconoce que posiblemente tales creencias respondan a una necesidad profundamente humana. Sin embargo, añade, «dejar que tales creencias determinen nuestra práctica es síntoma de una inmadurez política y moral igualmente profunda y más peligrosa»<sup>17</sup>. El

<sup>13</sup> J. RAWLS, o.c., p. 67.

<sup>14</sup> Es posible que el «buen escritor» que Isaiah Berlin cita en su famoso artículo sea Michael Oakeshott.

<sup>15</sup> Citado en I. BERLIN, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 172.

<sup>16</sup> Richard Rorty quedaría excluido de este grupo, por consiguiente.

<sup>17</sup> I. BERLIN, o.c., p. 172.

liberal político, en definitiva, no cree que el Estado deba favorecer ninguna forma de existencia o práctica humana como privilegiada. El liberal político, en este sentido, no es un humanista. La madurez política no tiene nada que ver, en este caso, con la mayoría de edad del ideal ilustrado. Una sociedad es políticamente liberal, por consiguiente, en tanto en cuanto hace posible la convivencia pacífica y estable de múltiples concepciones del bien incompatibles o posiblemente incompatibles entre sí. El Estado es tan sólo responsable de que el ciudadano pueda vivir como tal.

Este es el contraste que quiero señalar entre el ilustrado y el liberal político. Espero que se vea a qué me refiero...

B- Sí, creo que sí. Expuesto así parece que haya un contraste entre estos dos personajes. Sin embargo, también parece ser cierto que ambos se hallan en un amplio terreno común, ¿no? De hecho, parece que ambos personajes tengan su origen en la tradición que inauguró la Ilustración. ¿Por qué, pues, llamar sólo al primer personaje «ilustrado»? Por otro lado, y en relación con esto mismo, no sé tampoco hasta qué punto el contraste entre este liberal y este ilustrado, si es que hay tal contraste, debería establecerse en los términos de civilización/barbarie en que tú lo haces. Esta oposición entre el bárbaro y el civilizado me parece un poco dramática. A mí me parece que de lo que estás hablando, antes que nada, es del problema clásico de la tolerancia.

A- Tienes razón, hasta cierto punto, en señalar lo arbitrario de mi terminología. Y es verdad que tanto el ilustrado como el liberal político se mueven en un mismo escenario de intereses cuya aparición debe remontarse al Siglo de las Luces<sup>18</sup>. Sin embargo, creo que se puede defender bien el etiquetar al primer tipo como «ilustrado». Porque quien defiende la posición que yo le he atribuido suele ser alguien que, de algún modo, sigue creyendo en el mismo humanismo racionalista de antaño. Para el ilustrado de antaño las concepciones morales particulares sólo sobrevivirán al tribunal de la razón en la medida en que resuelvan sus diferencias en una ley, regla, método o cultura universal –la ley, regla, método o cultura universal que todo humano está obligado a reconocer en virtud de su naturaleza racional–. Por consiguiente, lo que en realidad sustenta la validez de las particularidades no son las particularidades mismas, como tales, sino el apoyo de la razón universal. Cuando Finkelkraut se escandaliza de que el pensamiento esté derrotado por los particularismos, con «pensamiento» se está refiriendo a este tipo de ley, regla, método o cultura universal de los humanistas ilustrados. No creo que sepa muy bien a qué se refiere, de todos modos, el ensayista francés... Pero, mira, toma como ejemplo a otros filósofos: R. M. Hare o K. O. Apel. En mi opinión, ambos podrían ser calificados de ilustrados también: los dos están preocupa-

<sup>18</sup> Aquí podríamos recordar a Skhlar, cuando empieza su *After Utopia* diciendo: «En el principio, fue la Ilustración». Cualquier estudio de pensamiento social contemporáneo podría empezar con estas palabras» (J. SHKLAR, *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton, Princeton UP, 1957).

dos por encontrar una forma de resolver los problemas morales fundamentales recurriendo a algo que todo humano está obligado a reconocer como humano, a saber, el uso del lenguaje. Tanto Hare como Apel creen poder solucionar los problemas morales fundamentales y garantizar la comunicación universal mediante un análisis lógico o trascendental del uso del lenguaje.

Pero no es mi intención meterme en este terreno ahora. Sin embargo, esta respuesta a tu cuestión de por qué llamar «ilustrado» al primer tipo, me lleva a intentar responder tu segunda cuestión relativa a si no estaré al fin y al cabo refiriéndome al tema de la tolerancia. Tal vez sea cierto que presentar la diferencia entre el ilustrado y el liberal político en términos de barbarie y civilización sea un poco exagerado.

Sin embargo, tiendo a pensar que el problema de la tolerancia en su planteamiento clásico no llega a captar todas las implicaciones que plantea el problema del civilizado, tal como yo he intentado presentarlo. El problema de la tolerancia parece ser relevante sólo con respecto al tipo de relaciones que se establecen entre concepciones morales y religiosas o culturas distintas: las respuestas a tal problema tienen que ver con qué tipo de respeto se deben unas concepciones a otras, si es que se deben algún respeto, y qué razones hay para tal respeto. Se trata, por decirlo así, de un problema externo a tales concepciones. Los representantes de tales concepciones viven la diferencia del Otro como algo externo<sup>19</sup>. El problema del civilizado, en cambio, parece apuntar a algo distinto: en este caso *la diferencia del Otro es relevante, de alguna forma, para el modo en que uno mismo debe concebir su propia concepción moral, religiosa, etc., o su propia cultura con respecto al papel que ésta debe jugar en la esfera pública*.<sup>20</sup> Para el ilustrado, por ejemplo, la aceptación de la radical diversidad de concepciones del bien y de formas culturales incompatibles terminaría vaciando de valor cualquier tipo de manifestación espiritual. Ése es su temido estado de barbarie: un mundo de valores fundamentales inconmen-

<sup>19</sup> Un caso paradigmático de tolerancia en este sentido, más bien restringido, es la Paz de Augsburgo (1555) por la cual los principados protestantes y el emperador católico Carlos V reconocieron la división confesional de Alemania y, además, establecieron el principio del *cuius regio, eius religio*. El problema del civilizado afecta la relación entre el ámbito de las doctrinas comprensivas (entre las cuales se incluye la religión) y el ámbito político de un modo completamente distinto.

<sup>20</sup> Existe cierta semejanza entre lo que aquí se llama el «problema del civilizado» y la parte del problema de la tolerancia que Carlos Thiebaut llama «la tolerancia positiva» —en oposición a la tolerancia negativa (véase C. THIEBAUT, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999, pp. 56-63). Sin embargo, el problema del civilizado no presupone necesariamente, tal como sugiere la idea de tolerancia positiva, que debamos «reubicar la carga cognoscitiva que atribuimos a nuestras creencias —por qué son válidas y en qué contextos lo son», así como que debamos introducir «importantes modificaciones en lo que consideramos verdadero» (o.c., p. 63). El problema del civilizado no afecta necesariamente a la concepción que uno tenga del estatuto epistemológico de sus propias creencias. En sentido estricto, tan sólo concierne a la relación entre sus creencias últimas y el papel que éstas deban jugar en la justificación de la autoridad política democrática. Ello no quiere decir, claro está, que el problema del civilizado no esté mal planteado; quizá tendría que coincidir con el problema de la tolerancia positiva. De hecho, la postura que B defiende al final del diálogo parece apuntar en esta dirección.



surables sin ninguna posibilidad de comunicación. Para el ilustrado tener una opinión moral significa poseer una perspectiva universalizable: si tal posibilidad se desvanece entonces la moralidad se torna imposible. No puede haber dos concepciones morales igualmente correctas, para el ilustrado. El liberal político, por otro lado, se propone diseñar un modo de acomodar la radical diversidad de concepciones del bien *en la misma justificación* de la legitimidad política. El civilizado del liberal político acepta la posibilidad de que haya otras concepciones morales distintas e incompatibles a la suya, pero tan razonables como la suya y, sin embargo, no cree por eso que deba abandonar sus propias concepciones y sus propios compromisos. La aceptación de la diversidad y de la inconmensurabilidad entre valores no afecta, en principio, a la valoración que uno hace de sus propias opiniones morales. El problema, pues, parece distinto del problema de la tolerancia. Este último, repito, parece localizarse principalmente en las relaciones externas entre distintas concepciones del bien. El problema del civilizado, en cambio, tiene lugar entre dos perspectivas internas al ciudadano: su aspecto público o político y su aspecto privado o moral. ¿Cómo puede alguien sostener una concepción moral particular acerca de qué es lo correcto y lo verdadero y al mismo tiempo participar en un régimen político que acepta otras concepciones incompatibles con ella? La pregunta podría formularse de este modo, también, si quieres. John Rawls, por ejemplo, plantea el problema en unos términos muy parecidos<sup>21</sup>.

Aunque tal vez esté exagerando otra vez, y quizás tengas razón en que el problema del civilizado no es más que un nuevo modo de plantear el problema de la tolerancia. Es posible que con él tan sólo esté reclamando la atención hacia un aspecto concreto del problema de la tolerancia, o esté proponiendo ensancharlo<sup>22</sup>.

B— No, si no digo que porque suene un poco dramático tenga que estar mal el planteamiento, y me parece bien. Además, creo que empiezo a comprender a qué te refieres. Pero, bueno, dime, ¿tú qué opinas?

A— ¿Sobre qué?

<sup>21</sup> Rawls cree que la forma más clara de formular la pregunta del liberalismo político es con respecto a la relación entre autoridades religiosas y autoridades políticas: «...la cuestión debería plantearse más precisamente [más precisamente que en la primera edición de *El liberalismo político*] del siguiente modo: ¿Cómo es posible para aquellos que afirman una doctrina religiosa que está fundamentada en la autoridad religiosa, por ejemplo, la Iglesia o la Biblia, sostener también una concepción política razonable que favorece un régimen democrático?» (J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia UP, 1996, prefacio a la segunda edición, xxxix). Véase también el artículo «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Press Law Review*, 64: 3 (verano, 1997), 781. Y en una entrevista que ahora se publica en su reciente *Collected Papers* (Cambridge Ma., Harvard UP, 1999) Rawls vuelve a plantear el problema en estos términos.

<sup>22</sup> Que sea una expansión del problema de la tolerancia quizás viene sugerido por la observación de Rawls de que el liberalismo político nos hace ver la necesidad de introducir el principio de tolerancia en la filosofía misma. Véase *Liberalismo político*, p. 186.

B- ¿Tú qué opinas de la distinción entre el ilustrado y el liberal político?  
¿Cuál crees que resuelve mejor el problema?

A- Sinceramente, no lo sé. En realidad, no sé hasta qué punto puede resolverse este problema, pues cada uno lo ve de un modo distinto. Está claro que los dos relacionan la barbarie con la radical diversidad de concepciones del bien. Pero también es indudable que cada uno lo plantea y lo resuelve de una forma distinta.

De todos modos, reconozco que la segunda opción, la del liberal político, me parece muy sugerente. O cuando no sugerente, al menos intrigante, desafiante<sup>23</sup>. Ambos, tanto el ilustrado como el liberal político se enfrentan directamente a la diversidad radical. Pero el primero se halla incómodo con ella y tiende a volatilizarla en abstracciones cuya relevancia está en entredicho. El liberal político, en cambio, parece tomarse la diversidad radical más en serio. No parece querer resolverla, disolverla o volatilizarla, sino más bien integrarla o acomodarla en el nivel institucional. Por eso me parece más interesante. Al menos por ahora. De alguna forma, su propósito parece tomarse en serio en el nivel político el anuncio de Nietzsche de que uno de los mayores problemas del nuevo hombre consiste en *saber vivir* conscientemente de acuerdo con unas creencias *como si* fueran verdaderas pero sin *poder* «probar» que sean verdaderas —o sea, en saber vivir de acuerdo con unas creencias que también podrían ser «falsas»<sup>24</sup>—. No digo que el liberal político tenga raíces

<sup>23</sup> Rawls reconoce que comparte las ideas básicas del liberalismo político con otros filósofos contemporáneos, entre los cuales menciona a: Charles Larmore, Judith Shklar, Bruce Ackerman y Joshua Cohen. Pero también expresa su sorpresa por el hecho de que no apareciera antes, pues le parece «un modo tan natural de presentar la idea del liberalismo, dado el hecho del pluralismo razonable en la vida política.» (J. RAWLS, «Reply to Habermas», *Journal of Philosophy*, 92: 3 (1995), p. 133).

<sup>24</sup> Con ello, obviamente, Nietzsche no se refiere al problema epistemológico del falsacionismo —acerca de la conveniencia de sostener una hipótesis como verdadera hasta que pueda demostrarse que es falsa—. Antes bien se refiere a la necesidad de saber vivir en la «ficción», en el «como si». No hay verdad y falsedad respecto a un mundo en sí. Nuestra representación del mundo no es ni verdadera ni falsa. Por eso debemos hacer frente al problema de la consciencia de estar viviendo ficticiamente, a la consciencia del «como si». De ahí que Nietzsche diga solemnemente: «Hay una pregunta que parece pesar como plomo sobre nuestras lenguas y que nunca se ha llegado todavía a articular: la pregunta de si podemos permanecer conscientemente en la falsedad [aquí debería leerse «ficción»] y de si, supuesto que debamos hacerlo, ¿no sería preferible la muerte?» (citado en H. VAHNINGER, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», en F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 53s). A lo cual, él mismo ofrece una respuesta: «Pondré en orden de una vez por todas todo lo que niego: no hay recompensa o castigo, ni sabiduría, ni bondad, ni propósito, ni voluntad. [Pero] para actuar debes creer en el error [léase más bien «ficción»] y continuarás comportándote de acuerdo con estos errores [ficciones] incluso cuando hayas reconocido en ellos que son errores [ficciones]» (ibíd., p. 63). La intención de Nietzsche, pues, es deshacerse de los conceptos de verdad y falsedad entendidos epistemológicamente; pero eso no significa que los conceptos de verdad y falsedad no puedan tener ninguna otra función. Al contrario, tales conceptos siguen siendo necesarios para el desarrollo de la vida. Sin embargo, una vez somos conscientes de su función «real», la perspectiva cambia. Y el resultado de tal cambio es el abandono del dogmatismo: «¿Son estos filósofos verideros nuevos amigos de la «verdad»? Es bastante probable: pues todos los filósofos han amado hasta

ideológicas nietzscheanas; pero su intento se asemeja al desafío nietzscheano, en cierto modo, pues se pregunta: ¿de qué modo puede un individuo vivir personalmente de acuerdo con una concepción moral que él tiene por verdadera o correcta y, aún así, aceptar vivir en un régimen político que incluye concepciones *incompatibles* con ella? Cuando al principio de nuestro diálogo dije, un tanto pomposamente, que el problema del civilizado existe y debiera haber existido como tal desde hace un siglo, más o menos, y que debería ser una de las cuestiones más importantes de la filosofía política del próximo siglo, estaba pensando en Nietzsche, precisamente, y en cuando éste escribió que se necesitarían doscientos años para llegar a comprender la profundidad de su filosofía.

Por otro lado, en mi opinión, la aceptación de la diversidad radical de concepciones del bien por parte del liberal político parece contribuir positivamente a reforzar tanto la consistencia como la deseabilidad del régimen político democrático de carácter constitucional. Dar importancia a la diversidad antes que a la uniformidad parece ser una buena forma de favorecer la democracia constitucional. Pero hablar de este tema ahora nos llevaría muy lejos...

B- ¡Vaya, que al final Nietzsche se convertirá en uno de los padres de la democracia contemporánea! No digo que me desagrade la idea, pero ¡qué conclusión tan sorprendente, amigo!

A- Pues, mira, no le veo ningún mal...

B- No, yo tampoco. De todos modos, permíteme que te haga una pregunta importante en relación con el planteamiento de tu problema y a tu preferencia recién apuntada por el liberalismo político. Según tú, el problema surge debido a la radical diversidad de concepciones del bien que hay actualmente. En tu opinión, el liberal político parece demostrar una mayor «valentía», por decirlo así, que el ilustrado al intentar acomodar al nivel político esta diversidad y, por tanto, ofrece una forma atractiva de defender la democracia constitucional. Pero, dime, ¿no presupone el intento del liberal político un punto de vista relativista o escéptico con respecto a la posibilidad de llegar algún día a la verdad de la realidad moral, verdad que, de alcanzarla, nos permitiría resolver los conflictos fundamentales entre las distintas concepciones?

A- Tu pregunta es muy interesante. Es verdad que el liberalismo político debe ofrecer algún tipo de respuesta a esta cuestión y no es menos cierto que

ahora sus verdades. Mas con toda seguridad no serán dogmáticos. A su orgullo, también a su gusto, tiene que repugnarles el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera.»(*Más allá del bien y del mal*, § 43). Es necesario advertir aquí que el liberal político no sostiene nada de todo esto, obviamente —no rechaza los conceptos de verdad y falsedad, por ejemplo—. Ahora bien, como destacamos en el texto —un poco forzosamente, quizás— podría entenderse que su propósito de combinar en el espacio político concepciones últimas incompatibles en términos de verdad y falsedad, corrección e incorrección, termina planteando un reto práctico parecido al reto titánico y antimetafísico que ofrece el punto de vista nietzscheano.

ello no le será nada fácil. Déjame, de todos modos, hacer un par de comentarios al respecto. Primero: es natural pensar que uno de los modos más eficaces para que uno respete la existencia de otras concepciones morales es dudar de la verdad definitiva de las opiniones que uno defiende o relativizar su verdad al contexto en el que uno se encuentra. Algunas veces, los liberales políticos parecen fundamentar su posición en esta perspectiva. Ahora bien, es necesario subrayar que el relativismo moral no siempre conduce automáticamente a actitudes de respeto o de tolerancia hacia los otros. Si entendemos el relativismo moral como la concepción que dice que la verdad de los enunciados morales depende del individuo (relativismo individual) o cultura (relativismo cultural) que los profiere, entonces el relativismo moral puede incluir concepciones dogmáticas e intolerantes.

Por otro lado, también debemos dejar claro que el liberalismo político, en su versión más elaborada, no presupone el escepticismo moral. John Rawls lo ha dicho bien claramente: la justificación de una concepción política no puede fundamentarse en el escepticismo moral, porque entonces esa concepción política no podría servir de foco para un consenso entrecruzado entre distintas doctrinas comprensivas<sup>25</sup>. Al contrario: el liberalismo político aboga por la separación entre Iglesia y Estado, por ejemplo, no porque ponga en duda la verdad de las doctrinas religiosas, sino porque quiere expresar plenamente en el nivel político la importancia y el valor fundamental que los diversos creyentes otorgan a sus diferentes creencias.

Es importante, pues, que se vea que el liberal político no pretende solucionar los problemas morales al mismo nivel en el que éstos se presentan. No pretende ser juez en disputas entre opiniones enfrentadas. Por eso, no afirma ni su verdad, ni su falsedad, ni su relatividad, ni su dudoso estado epistemológico. Como mucho, el liberal político se define como *agnóstico* en cuestiones epistemológicas y metafísicas<sup>26</sup>. El liberal político pretende moverse tan sólo al nivel político y sus aspiraciones se limitan a solucionar los problemas propios de tal nivel. El problema del civilizado surge justamente por la adopción de esta perspectiva. Se trata, en definitiva, de intentar *justificar la posibilidad* de que concepciones del bien, distintas e incompatibles, puedan coexistir pacíficamente en un régimen político por razones políticas que todos los individuos que suscriben tales posturas pueden juzgar como apropiadas, dadas las condiciones de pluralismo de nuestra sociedad.

B- Está bien, pero, dime, ¿por qué tendría que aceptarse tan fácilmente que nuestras sociedades son plurales?

A- Bueno, respecto a eso el liberal político, creo, respondería simplemente que se trata de un hecho de nuestra sociedad. Aunque también puede ir más

---

<sup>25</sup> *Liberalismo político*, p. 93s.

<sup>26</sup> David Gauthier, otro liberal político, en nuestra opinión, habla en estos términos. Véase, D. GAUTHIER, «Political Contractarianism», *The Journal of Political Philosophy*, 5: 2 (1997), 142 ss.

allá y sostener que tal pluralismo de concepciones distintas e incompatibles será inevitable en cualquier régimen político que respete la libertad de sus ciudadanos.

B– No sé hasta qué punto puede la filosofía política hacer apelación a la existencia de hechos para justificar sus planteamientos. La filosofía política es una disciplina fundamentalmente normativa.

A– Tienes toda la razón, la filosofía política debe instruirnos acerca de qué forma de sociedad política es más apropiada y no limitarse a describir simplemente cómo vivimos. Sin embargo, eso no significa que la filosofía política no deba hacer referencia al mundo social, a la psicología humana y a los hechos de la historia. Su tema, dicho así rápido, es el hombre en sociedad, ¿no? ¿Cómo podría, pues, no hacer referencia a los hechos que nos muestran al hombre en sociedad?

B– No has respondido exactamente a mi cuestión, pero, bueno, podríamos estar de acuerdo en que el pluralismo es un hecho de nuestras sociedades relevante para la filosofía política. Ahora bien, ¿por qué deberíamos mantenerlo? ¿Qué hace que ese hecho sea deseable? O sea, ¿por qué razón deberíamos pensar que el pluralismo es más *deseable* que la ausencia de pluralismo?

A– El liberal político no se plantea esta cuestión. Y, sinceramente, no sé tampoco qué respuesta podría dar. Bueno, sí, se me ocurren dos posibilidades. Pero el liberal político no suscribe ninguna de ellas. Tal vez si las consideramos, podremos evitar, como mínimo, confusiones sobre el planteamiento que éste propone.

Primera posibilidad: el argumento de la variedad. Lo digo en unos términos muy simples, pero alguien podría defender la deseabilidad del pluralismo del siguiente modo: cuantas más, mejor; cuantas más variedades de concepciones del bien haya, mejor; cada vez que una cultura, una cosmovisión, una religión, una concepción del bien, etc., desaparece, el mundo se empobrece; por consiguiente, debemos preservar el máximo número de variedades espirituales de este tipo<sup>27</sup>.

Segunda posibilidad: el argumento del interminable camino hacia la verdad. Según este argumento, inspirado de alguna forma en J. S. Mill, el pluralismo es deseable porque el hombre *siempre* está en camino hacia la verdad<sup>28</sup>. El pluralismo es resultado de la libertad, y la libertad es una condición necesaria para alcanzar la verdad. Es posible, además, que haya otra versión de este mismo argumento pero sin la meta de la verdad como polo de atracción justificativa. Esta versión podría verse como cercana al neopragmatismo de Rorty y procedería en la dirección contraria a la versión anterior. Diría así: como nunca

<sup>27</sup> Jesús Mosterín, por ejemplo, (*Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 141s.), defiende esta postura.

<sup>28</sup> Véase sobre todo *Sobre la libertad* de J. S. Mill.

vamos a alcanzar la verdad, pues la idea de verdad es una quimera, lo mejor es que vayamos probando nuevos modos de vida, con la esperanza de que cada vez vamos a mejorar un poco más y seremos más felices; el pluralismo, entonces, es una consecuencia deseable de este constante experimentar con la vida.

Bien, pues, el liberal político no responde a la cuestión de la deseabilidad del pluralismo de ninguna de estas dos formas. Pero tampoco las rechaza. En realidad ni tan siquiera las debate. Hacerlo sería ir directo contra los escollos de la metafísica y la epistemología que él mismo pretende soslayar a fin de construir una concepción política aceptable para todas las concepciones morales razonables de la sociedad<sup>29</sup>. El liberal político, por decirlo así, se enfrenta al pluralismo del mismo modo que una paloma al aire. Es tanto su problema como su condición de posibilidad. Lo acepta como un hecho y ya está. Bueno, es cierto que no habla de cualquier tipo de pluralismo, en realidad, sino tan sólo del pluralismo razonable. El liberalismo político tiene que excluir de algún modo opciones de vida incompatibles con el mantenimiento de un estado democrático estable. Ahora bien, la aceptación del pluralismo razonable sigue interpretándose como la aceptación de un hecho propio de nuestras sociedades modernas –no de cualquier sociedad, sin embargo–. Tal como yo lo veo, el propósito último del liberalismo político consiste en *reconciliar* esta realidad con nuestro pensamiento. Nuestro pensamiento todavía se resiste a creer que el nivel político deba organizarse por reglas distintas a las reglas que consideramos correctas en otros niveles –el personal, el asociativo–, tal como de hecho sucede en las democracias constitucionales contemporáneas. El liberalismo político, en mi opinión, se propondría aflojar tal resistencia y reconciliarnos, así, con la realidad social y política de nuestras sociedades. El liberal político, en definitiva, tendría el propósito hegeliano de convencernos de que cuando se mira la realidad con unos ojos racionales, la realidad puede devolvernos la mirada<sup>30</sup>.

B– Sí, sí, todo esto suena muy bien, muy bonito. Pero no me convence. Mi problema es que no veo de qué modo puede el liberal político reconocer que existen conflictos serios –hasta de incompatibilidad– entre las concepciones del bien de una sociedad y quedarse tan tranquilo diciendo que lo que a él le interesa, en realidad, es cómo tratar con este tipo de problemas en el nivel político solamente. O sea, no sé hasta qué punto puede eludir las discusiones

<sup>29</sup> Gianni Vattimo, en *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 47), muestra en esta línea, por ejemplo, que se puede criticar precisamente desde posiciones antimetafísicas a Rorty, ya que al fundamentar éste el pluralismo en el «valor» de la experimentación variada con la vida, se hace *velis nolis* heredero de una metafísica romántica.

<sup>30</sup> Rawls, al principio del manuscrito inédito conocido habitualmente como «The Restatement of *A Theory of Justice*», atribuye a la filosofía política la función de reconciliarnos con el mundo. Thomas Pogge destacó en 1994 (T. POGGE, *John Rawls*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1994, p. 35) que la teoría política de Rawls debería interpretarse como el intento de presentar una «utopía realista». Rawls mismo confirma tal sugerencia en la nueva versión de «The Law of Peoples» cuya publicación estaba prevista para el otoño-invierno de 1999.

epistemológicas, morales, metafísicas, religiosas, etc., de la vida pública cuando este tipo de conflictos constituyen, para los ciudadanos, uno de sus mayores motivos de preocupación y enfrentamiento, y cabe sospechar que ello tenga que acabar de un modo u otro por transferirse al ámbito de lo político. En mi opinión, el liberal político, en vez de enfrentarse a problemas realmente controvertidos, se desentiende de ellos. ¿Cómo? Ofreciendo primero un planteamiento para tratar estos problemas bajo una nueva perspectiva; y luego, si se descubre que este planteamiento tiene sus propios problemas, salta otra vez a otro nivel y propone otro modo de tratar este segundo tipo de problemas. En efecto, en el fondo, se trata de una estrategia de huida, una versión invertida y peculiar del «divide y vencerás», que podría formularse así: «divídetes y no perderás». No estoy de acuerdo contigo, pues, en que el liberalismo político nos ofrezca una reformulación valiente y más atrevida del problema del pluralismo: preferentemente tiendo a creer lo contrario.

A- Bien puede ser posible. Pero permíteme que te recuerde que fuiste tú quien sugeriste charlar sobre los principales retos para la filosofía política de nuestra época, y que insinuaste incluso que en ciertas de tus reflexiones algo habías sacado en claro sobre ellos. Ya que no parecen gustarte las soluciones al problema por mí sugerido que hemos llamado «ilustrada» y «liberal política», empiezo a sospechar si no serás tú de aquellos que creen que, en el fondo, para evitar la barbarie, lo que hay que hacer es atajar esa causa misma, ese pluralismo desorbitado de nuestras sociedades occidentales, y salir a la búsqueda de los valores comunes perdidos, que incluirían toda una gama de principios heredados por cada tradición particular. Serían estos principios los que concederían a quien los respetase escrupulosamente el rango de «civilizado» frente a la irresponsabilidad de quien no quiere (el liberal político) o no ha sabido nunca (el ilustrado)<sup>31</sup> darnos un conjunto de valores comunes que racionalmente defender, lo cual ha acabado por ponernos a las puertas del emotivismo, de la arbitrariedad, de la barbarie. Estos teóricos piensan que la historia de los humanos, también la más reciente, muestra que hay preguntas ineludibles, a las cuales poco les importa ni que no seamos ilustradamente capaces de responder con la razón, ni que finjamos liberalmente no querer inmiscuir la racionalidad en tales veredas. Esas preguntas son las que piden contestaciones antropológicas sobre quiénes somos, metafísicas sobre qué es y cómo se ordena el mundo, epistemológicas sobre qué nos es mejor creer en

<sup>31</sup> Para repasar una historia comunitarista de este querer y no poder ilustrado, de su promesa nunca cumplida, véase por ejemplo A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, caps. I y VIII. Otro tipo de crítica histórica del subjetivismo moderno-ilustrado que ha dejado a Occidente no sólo desguarnecido de valores comunes, sino incluso de la posibilidad de discutir sobre ellos, se puede hallar en general en la filosofía de Heidegger (J. TAMINIAUX, «Heidegger on Values», en J. RISSER (ed.), *Heidegger: Towards the Turn. Essays on the Texts of the 1930's*, Albany, SUNY Press, 1999). Su diagnóstico fue tan revelador del estado de cosas en la Europa continental del novecientos, que hay que esperar a la década de los setenta para que se produzca en este ámbito la llamada «rehabilitación de la filosofía práctica» (M. RIEDEL (ed.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach Verlag, 1973-74).

general, morales sobre qué es más razonable hacer en cada momento. Si estas preguntas, como nos diría el mismo Kant, no son evitables, lo mejor será intentar darles respuesta del único modo en que se han contestado efectivamente por la raza humana: con los útiles narrativos que nos ofrecen las respetables tradiciones que durante milenios han experimentado y modelado estas herramientas. Hoy en día estas herramientas están ya significativamente perfeccionadas y los *homini sapientes sapientes* podemos aprovecharlas y sustituir con ellas, discursivamente, aquellos otros instrumentos más antiguos (posiblemente heredados de nuestro abuelo el *homo habilis*) de «resolución» de conflictos que son las bárbaras armas<sup>32</sup>. ¿Es así como piensas?

B– Creo que te confortaré al decirte que no, que no veo por ahí un buen remedio a nuestra cuita. Sé como tú, y atisbo en tu semblante que habrías estado dispuesto a reprochármelo de haber respondido afirmativamente a tu último interrogante, que tal recurso a «valores comunes» parece ir a contracorriente de una dinámica de la historia (si fuésemos historicistas, te diría que al *Zeitgeist*), el cual ya dijimos que era fácilmente visible en nuestros días y que es de carácter pluralista<sup>33</sup>.

A– Aunque ir a contracorriente tampoco tiene nada de malo...

B– Claro que no, pero habría que explicar de modo satisfactorio cómo se puede apelar a los valores comunes de cada una de las comunidades, cuando lo que está en crisis es precisamente la existencia de esas mismas, ya que cada individuo se puede ver a la vez como perteneciente a más y más de ellas, y por consiguiente dentro de cada una de ellas nuestras pertenencias son progresivamente más tenues y contradictorias. Las rígidas comunidades de antaño son cada vez más evanescentes, y «en toda cabeza cultivada las más diferentes ideas y vidas y principios cognoscitivos opuestos existen libremente unos junto a otros»<sup>34</sup>. Podría parecer que si se intentase frenar ese proceso y se obligase a adoptar férreas actitudes de pertenencia (republicanas en la sociedad, patrióticas en la nación, ortodoxas en la confesión religiosa, etc...), se estaría atentando (bárbaramente) contra la libertad de los hombres

<sup>32</sup> Esta idea de considerar la persuasión por la palabra como un instrumento para la resolución de conflictos, una τέχνη, e incluso como la τέχνη por antonomasia del ser humano, es idea ya típicamente presente en los griegos, y en Aristóteles en particular (*Retórica*, I, 2, 1355b)

<sup>33</sup> Véase la nota 3. Es cierto que junto al creciente pluralismo también surgen movimientos neolocalistas o neotradicionalistas que tratan de combatir éste, pero ello no son sino *reacciones* que confirmarían que hay un nicho para ellas dejado por la dinámica en sentido opuesto de la historia. Por lo demás, la voluntad *consciente* de estas reacciones de revalorización de lo propio poco se parece al tradicionalismo-localismo *inconsciente* que precede al pluralismo: el tradicionalista genuino no sabe que lo es, como ya remarcará el imán Al-Ghazzali (cit. apud E. GELLNER, *Language and Solitude*, Cambridge, Cambridge U.P., 1998, p. 21, 184; véase también R. STRASSOLDO, «Globalism and Localism: Theoretical Reflections and Some Evidence», en Z. MLINAR (ed.), *Globalization and Territorial Identities*, Aldershot, Avebury, 1992, p. 46s).

<sup>34</sup> P. VALÉRY, «La crise de l'esprit», en op. cit., p. 992.



a los que así pretendemos civilizar (¿o habríamos de decir más bien «asimilar»?), pues los métodos no serían sino la opresión política<sup>35</sup> o esa otra opresión intrasubjetiva que nos lleva a oprimir interiormente unas facetas de nosotros mismos más «extranjeras»<sup>36</sup> por otras presuntamente más «auténticas»<sup>37</sup>. Y podría parecer también complicado saber qué haríamos luego, con un número finito de comunidades blindadas y muy seguras de la verdad de los fundamentos que defienden, si entrasen en conflicto inescusable unas con otras: ¿cómo resolver «civilizadamente» un enfrentamiento entre «civilizados» tan distintos, convencidos de que lo «civilizado» es ser como cada uno ya es y piensa? ¿Cómo evitar que alguno se dejase tentar por la posibilidad de bautizar coyunturalmente la bárbara violencia, para que una vez así purificada acudiese (por esa vez) a colaborar con la civilización propia, dado que los otros no se dejan civilizar del todo «por las buenas»?<sup>38</sup>. Tanto a nivel intrasubjetivo (reprimiendo las partes de sí menos ortodoxas), como intrasocial o intersocial, el «civilizado» comunitarista no puede sino parecerme más bien un potencial bárbaro bien peligroso, un asimilacionista con pocas razones para dejar que los otros sigan siendo «otros»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Véase la nota 13 y el párrafo al que alude.

<sup>36</sup> J. KRISTEVA, *Etrangers à nous mêmes*, París, Fayard, 1988.

<sup>37</sup> Quizá de ahí provenga cierta patente obsesión comunitarista con el tema de la «autenticidad» (v.g.: Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994). Para el argumento general de que la opresión intrasubjetiva no debería ser, como tradicionalmente ha sido, olvidada por la filosofía política, y menos por la de la izquierda, véase N. BOBBIO-G. BOSETTI-G. VATTIMO, *La sinistra nell'era del karaoke*, Milán, Donzelli, 1994, p. 55s.

<sup>38</sup> Como bien sabía George Orwell, los humanos tendemos incorregiblemente a considerar que no puede ser sino tonto, loco o malo aquel que muestra un desacuerdo de principio con nosotros (*Shooting an Elephant and Other Essays*, Londres, Secker and Warbuck, 1950, p. 177; cfr. con el párrafo 611 del *Sobre la certeza wittgensteiniano*); y en los tres casos no le aguarda un buen futuro al otro en lo que de nosotros dependa: véase M. SANTAMBROGIO, «Individui, comunità e filosofia», en G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '93*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 191-214.

<sup>39</sup> Quizás cabría extender este tipo de crítica asimilacionista al ilustrado, especialmente en su caracterización como «republicano». A pesar de la defensa activa de una cultura de los derechos políticos y civiles que caracteriza a este «comunitarista de izquierdas» (tomamos prestada la expresión de Javier Muguerza), el republicano no se ve exento del todo a nuestros ojos de la sospecha de que acabe eventualmente siendo tan uniformista y opresor como podría serlo el comunitarista *sensu stricto*. No deja de alimentar esta sospecha el ejemplo de uno de los consejeros de redacción de la prestigiosa revista italiana «MicroMega», dedicada, según su propio subtítulo, a «las razones de la izquierda», el cual postula en ésta (M. G. LOSANO, «Contro la società multiétnica», *MicroMega*, n. 5 (1991) 7-16) y en nombre de la defensa del patriotismo ilustrado republicano contra la amenaza que representan «los intolerantes procedentes de otras culturas», cosas tales como el freno y quizá reversibilidad de la inmigración («cada cual, en su territorio», p. 11; «la constricción a que las personas sean libres», p. 13), *obligándoles*, por ejemplo, a no portar el *chador*; y en general, el «asimilacionismo», llamado al menos sin ambages por su nombre, cosas todas ellas que mal casan con algo a lo que pudiésemos llamar verdadero pluralismo intrasocial. La «mano dura» del republicano en la defensa de su modelo de «civilización» recuerda que a su filosofía política se le puede seguramente aplicar la sentencia rortyana de que «ninguna doctrina específica, tomada en sí misma, es demasiado peligrosa, pero lo es la idea de que la democracia dependa de la adhesión a una de esas doctrinas» (*New Republic*, 11-4-88, pp. 31-34).

A- Linda situación nos queda, entonces, ya que si de ese modo su modelo de «civilizado» puede resultar barbárico para lo(s) Otro(s), entonces estas teorías no conseguirían dejar muy clara la diferencia teórica entre un civilizado y un bárbaro.

B- Eso mismo creo. Y, sin embargo...

A- Dime.

B- Sin embargo me parece que, curiosamente, hemos acotado con estas reflexiones sobre unos y otros el lugar donde yo quería colocar una posible respuesta a nuestros desvelos. Fíjate, nuestra situación se parece a esto: tenemos lo que podríamos llamar dos antinomias. La primera podríamos llamarla la antinomia de la razón en la metafísica, o en las teorías del bien. La tesis de esta antinomia, de inspiración irracionalista, diría que no podemos a estas alturas seguir considerando la razón como un instrumento adecuado para dirimir definitivamente qué tipo de metafísica sobre el bien es más racional. Los defensores, con buenos motivos, de esta tesis serían los liberales políticos, los relativistas y los comunitaristas. Pero hay una antítesis, de aire racionalista, suscrita por los ilustrados también con excelentes razones, que asegura que ya que no podemos fingir que no nos adherimos a ninguna metafísica concreta sobre el bien, lo mejor es que aquella a la que lo hagamos sea la más racional, con lo cual la razón sí que debe trabajar en el sentido de juzgar cuál nos es la metafísica racionalmente más «correcta».

La segunda antinomia enfrenta de modo diferente a los personajillos que hemos ido exhibiendo. La tesis de esta antinomia es que no podemos pretender estar más allá de las cosmovisiones particulares *de facto* en lo político, como querrían ilustrados interesados sólo por una cosmovisión *de iure*, y liberales políticos situados en un *non locus* respecto a las cosmovisiones. Pero la antítesis de esta antinomia es que tampoco podemos (según desean comunitaristas y relativistas) optar conscientemente por encerrarnos en una cosmovisión particular para la esfera política, pues ello podría conducir a un avispero de particularismos de difícil estabilidad.

Y aquí es donde surge lo que me parecería a mí, casi por exclusión, la única (paradójica) vía que nos sacaría de ambos atolladeros: la vía que reconoce, en la primera antinomia, que aunque la razón no decide absolutamente en el campo de las cosmovisiones metafísicas, tampoco es irrelevante para ellas, y que hay metafísicas, si no más racionales, sí más razonables. Y, en cuanto a la segunda antinomia, esta vía propone que, puesto que no queremos (no podemos) estar más allá de toda cosmovisión concreta, nos queda la posibilidad de optar por la más razonable de ellas, la cual, para no encerrarnos con ella en un particularismo suicida, será precisamente aquella que, poniendo de manifiesto la ausencia de fundamentos de toda metafísica (ella misma incluida), nos invita a abrirnos a las demás en un diálogo argumentativo.

A— Paradójica en verdad la solución, no sé si para salir de dos aporías nos hemos metido en otra. Pero el movimiento táctico no deja de tener cierta elegancia. Si he entendido bien, se trataría de decirle al liberal político que uno no puede quedar por encima de las discusiones y conflictos entre las cosmovisiones, y que hemos de lanzarnos en medio de éstas; pero una vez allí, no es preciso que apoyemos una u otra de las tradicionales metafísicas fuertes, con los comunitaristas; ni que nos sumemos a esa otra metafísica que se fue forjando en Europa desde el siglo XVI y que se encarna en los valores participativos republicanos ilustrados de nuestras democracias; ni tampoco hemos necesariamente de abstenernos del debate como si todo valiese lo mismo<sup>40</sup>, con los relativistas; sino que una vez allí, podemos tratar de mostrar que la idea más plausible (y más civilizada) para regir la ordenación de nuestros valores es que éstos no tienen fundamentos definitivos. ¿No es así?

B— Veo que algo has oído ya de esta alternativa, puesto que mi escueta alusión a ella ha bastado para que me des una imagen nada trivial de ella. En efecto, al tipo de civilizado que pergeño ahora le serían aplicables muchas de las cosas que antes dijimos sobre el liberal político respecto a Nietzsche<sup>41</sup>, y su propuesta de adhesión a valores que no se creen absolutos. Pero, a diferencia del liberal político, digamos que este civilizado (al que, aprovechando la referencia nietzscheana, permítete que llame provisionalmente «postmetafísico») no se engaña en la última trampa de la metafísica de los valores en que aquél sí cae. Esa trampa es la que hace al liberal político *creerse él mismo libre de toda metafísica o cosmovisión en su filosofía política*, como bien han tenido a señalar casi todos sus críticos comunitaristas. A diferencia de las del liberal político, las raíces del intento postmetafísico sí que son nietzscheanas, y ello le hace especialmente sensible al hecho de que la principal victoria de una metafísica estaría precisamente en hacernos creer que estamos libres de ella<sup>42</sup>, que la hemos superado (*aufgehoben*) o podido dejar de lado (*überwindet*). Cuando el liberal político cree encontrar una verdad más allá de las cosmovisiones particulares y más importante/fundante que éstas, aunque sólo sea como respuesta a la pregunta de cómo convivir en la esfera política, en el fondo propone una nueva fundación en ese campo, que compite con las cosmovisiones al menos en el sentido de que éstas, generalmente, incluyen también muchas consideraciones sobre cómo debe regularse la esfera pública. Aunque se reclame neutral respecto a las culturas concretas, e incluso funde su razón de ser política en esa neutralidad, la idea misma de poder derivar de

<sup>40</sup> El injustamente atribuido a Feyerabend *anything goes* (véase W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlín, Akademie Verlag, 1993, p. 135).

<sup>41</sup> Véase la nota 24 y el párrafo alusivo.

<sup>42</sup> Véase F. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, § 344, y G. VATTIMO, «Smascheramento dello smascheramento», en *Il soggetto e la maschera*, Milán, Bompiani, 1974, pp. 71-93. También es muy útil en la descripción de esta sensibilidad del pensamiento contemporáneo para con tal «astucia de la metafísica» M. FERRARIS, «Invecchiamento della «scuola del sospetto»», en G. VATTIMO-P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983, pp. 120-136.

la neutralidad consideraciones políticas, no sólo obedece típicamente a una cosmovisión cultural concreta (prodemocrática, secularizante, postindustrial, opulenta), sino que, además, analizándola epistémicamente<sup>43</sup>, es un modo de fundar lo político tan fundamentalista como el de cualquier otra cosmovisión, en principio. No se trata (o no se trata sólo) de negar a quien defienda cualquier postura la neutralidad intercultural por el hecho de defender ya algo, sino que además se le puede trazar a esa defensa liberal una historia y determinación socio-cultural tan concretas como las de las cosmovisiones más allá de las cuales ella misma se quiere ubicar.

Naturalmente, el liberal político aduciría que esta circunstancialidad de sus opiniones no es esencial a ellas, y que tienen esa circunstancia porque alguna circunstancia habían de tener. Destacaría que lo importante es que la propuesta ofrece un fundamento racionalmente evidente y válido para todos más allá de la situacionalidad, algo que las metafísicas al uso no ofrecen. Mas no se da cuenta, al argüir de tal modo, que precisamente esa ilusión de la evidencia es la que hace que las metafísicas sean metafísicas: la ilusión de haber atrapado un fundamento. Y esa ilusión es la que desafía, en la praxis, nuestro ámbito actual de polifonía cultural, y, en lo teórico, las potentes críticas epistémicas de la tríada que se ha llamado «Escuela de la sospecha» (Nietzsche, Marx, Freud)<sup>44</sup>, más Wittgenstein, Heidegger, el postestructuralismo francés, el pragmatismo estadounidense,... Pretender dar un paso por encima de la cultura o cosmovisión concreta para encontrar *otro* fundamento en *otro* nivel (político) que alivie la diversidad problemática de abajo, no es sino olvidar que el problema no es que el escalón de las cosmovisiones padezca problemas de desintegración y debemos acudir al escalón político para que nos auxilie ante tal marabunta, sino que *es el intento de los fundamentos en cualquiera de esos dos pasos el que se halla gravemente enfermo*<sup>45</sup>. Y otra cosa que el liberal político olvida es, permíteme que lo repita, que ya la imagen de dos niveles nítidamente diferenciables presupone el lenguaje-cosmovisión liberal...

<sup>43</sup> Véase A. BOTWINICK, *Wittgenstein, Skepticism and Political Participation: An Essay in the Epistemology of Democratic Theory*, Lanham-Nueva York-Londres, University Press of America, 1985. Allí, resaltando que la inspiración de la democracia es la de abstenerse de considerar ciertas voces o principios como epistémicamente privilegiados, el autor pone de manifiesto que liberales como Nozick o Rawls, al pretender extraer de esta misma postura un fundamento bien concreto del que derivar sus teorías democráticas, privilegian ya epistemológicamente ciertos fundamentos, con lo que incurren en contradicción (de la que sólo se puede salir si se reconoce que no es enunciable lingüísticamente esa ausencia de privilegios epistémicos —que el autor llama «escepticismo»—, sino sólo *practicable* como participacionismo militante).

<sup>44</sup> Véase P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Ed. du Seuil, 1965. El liberalismo de corte rawlsiano adolece de una carencia de confrontación con estas críticas, lo cual se echa de menos incluso por parte de autores tan poco afines a esta tríada como Allan Bloom (*Giants and dwarfs*, Nueva York, Simon & Schuster, 1990).

<sup>45</sup> Es decir, el liberal político no extrae las consecuencias que para los programas políticos tiene la debilidad epistemológica de los fundamentos en el conocimiento en general: A. BOYER, «Epistemology and Politics», en H. BERGHEL et al. (eds.), *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism. Proceedings of the III Wittgenstein Symposium*, Viena, HTP, 1981, p. 412 ss.

A— Pero, ¿tan seguro estás de que los intentos fundamentalistas/fundamentalistas estén gravemente enfermos? Y no me respondas señalando al pluralismo social existente, dado que eso puede ser visto como un problema de la sociedad, una *quaestio factis*, que no roza siquiera la *quaestio iuris* de la legitimidad de los fundamentos: el fundamento existe, el problema es de los individuos que no lo acatan, que no se dan cuenta de que está ahí...

B— En efecto, el fundamentalismo/fundamentalismo tiene ahí una buena jugada de defensa, usada *ad nauseam* por casi todos sus defensores, y ante la cual la discusión teórica seguramente no nos resuelve nada, pues *justamente* porque el fundamento se piensa como fundamento, se hace autoinmune a la crítica. Es en esto un poco como el escéptico, su aparente sempiterno rival. Por decirlo a lo Wittgenstein: ¿cómo podríamos criticar al metro-patrón que se conserva en París diciendo que en realidad no mide un metro? ¿Qué podría significar una tal crítica<sup>46</sup>? Si lo midiésemos con una cinta y dijéramos: «mira, mide sólo 99'9 centímetros» la respuesta sería «no, lo que pasa es que la cinta está mal». De igual modo, el fundamento que erigimos en criterio absoluto, y la evidencia subjetiva que proporciona, hacen que cualquier crítica racional que se le haga se vea, no como señalando a un problema del fundamento racional, sino como mala racionalidad en la crítica, malas cintas métricas, que para ser buenas tendrían que, a priori, coincidir con el fundamento<sup>47</sup>.

Y, sin embargo, esta fortaleza del fundamento (más fuerte y más artificiosa que la propia invariabilidad de la barra de platino iridiado luteciana) creo que es también su talón de Aquiles, y, como aquél, lleva a su poseedor a la tumba. Pues si los fundamentos son tan tenaces e inquebrantables, ¿nos son realmente necesarios? Si estamos seguros de la potencia de nuestras convicciones (y ahora no hablo sólo de la de los liberales políticos, sino también de las convicciones republicanas, comunitaristas, relativistas), ¿qué nos impide presentar esa potencia, del modo incuestionable en que nos viene dada, como algo también incuestionable, no criticable, por parte de los otros? El fundamento, que no puede dar razón de sí pues él es la razón última, fundante, interrumpe todo cuestionamiento, todo diálogo, toda petición de rendi-

<sup>46</sup> Véase L. WITGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 50; *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, I, § 5. Consideramos aquí todavía la barra de platino e iridio del metro patrón como la definición oficial de «metro»; esta definición más tarde cambió, como es bien sabido, a la distancia equivalente a 1650763'73 longitudes de onda de la radiación en el vacío de la transición entre los niveles 2p<sub>10</sub> y 5d<sub>5</sub> del átomo de criptón 86, pero esta mutación no fue el resultado de la (inconcebible) «crítica» de que el metro patrón no midiese un metro, sino de la facilidad pragmática de su uso como definición.

<sup>47</sup> Véase v.g. la «Discussion» que sigue a K. O. APEL, «Types of rationality Today: the Continuum between Science and Ethics», en T. GERAETS (ed.), *Rationality To-day*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1979, pp. 340-350. Allí aparece una paradigmática puesta en práctica de esta estrategia de los fundamentalistas. Cuando sus críticos cuestionan a Apel su a priori dialógico (su metro-patrón), éste reacciona aseverando que o bien su crítico lo está empleando también (usa el metro-patrón) o bien su crítica no es seriamente racional y no debe ser tenida en cuenta (usa una mala cinta métrica).

miento de razones: debe ser «reconocido» en su patente evidencia, «y no hay más que hablar»; eso produce un corte violento del diálogo<sup>48</sup>, lo cual quizá es difícil de criticar desde una perspectiva sólo teórica, pero no tanto desde un punto de vista ético-práctico: podemos (quizá debemos) *optar* razonablemente por renunciar a esos fundamentos porque los consideramos peligrosos, bárbaros, para la convivencia<sup>49</sup>. El civilizado del postmetafísico es, pues, quien, al desconfiar de todo fundamento, se aleja de la violencia, mientras que el bárbaro es quien, creyendo en evidencias fundantes incuestionables<sup>50</sup>, se acerca a la violencia, aunque sea conversacionalmente sólo (y date cuenta de lo difícil que sería mantener escrupulosamente este «sólo»).

A– Bien difícil, ya lo creo. Pero no menos difícil te será a ti explicarme por qué no he de considerar esa «desconfianza ante los fundamentos» como relativismo. Una y otra vez abjuras de él. Sin embargo, no logras arrebatarme la sensación de que, como siempre que se invoca demasiado el nombre de Nietzsche, se cierne sobre nosotros la incómoda sombra del relativismo, y más aún que en el caso liberal del que ya charlamos. No entiendo, sobre todo, por qué consideras violento al relativista; los fundamentos del liberal pueden aplicarse el cuento de lo que has dicho sobre los fundamentos del ilustrado; y también los de las comunidades comunitaristas: no es, pues, necesario, que me distingas a éstos de tu postmetafísico, pero sí al relativista, que no cree en fundamentos racionales...

B– Tienes razón. Mas concordarás conmigo que a un tipo de relativistas, a los irracionalistas que proponen adherirse firmemente a valores fundamentales renunciando a la mediación de la razón (como en el caso del *credo quia absurdum* tertulianista), sí que les es apropiado todo lo que hemos dicho sobre los fundamentos, y es evidente cuánto se alejan del postmetafísico y su ideal de civilizado.

El caso de otros relativistas, a los que podríamos llamar «relativistas cínicos»<sup>51</sup>, promete ser más interesante. Éstos no se apuntan a ninguna cosmovisión concreta, pues habiendo visto la relatividad de todas ellas, intentan lograr cierta satisfacción con un distanciamiento de todas ellas, a modo de un

<sup>48</sup> G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 40.

<sup>49</sup> G. VATTIMO, «Presentazione», en W. SCHULTZ, *Le nuove forme della filosofia contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, p. VIII.

<sup>50</sup> Pasando ilegítimamente por ello de la adhesión psicológica (que la evidencia provoca) a considerar epistemológicamente las tesis adheridas firmemente como «verdad», según el proceso criticado por Ch. PERELMAN-L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1994 (1958); «Introducción», I. Véase también esta crítica al tránsito moderno de la evidencia a la verdad en K. O. APEL, «Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale», en G. VATTIMO (ed.) *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 5-40, esp. 5-11.

<sup>51</sup> Amelia Valcárcel los llama «anarquistas de derechas», y completa la caracterización que aquí bosquejamos en *Ética contra estética*, Barcelona, Crítica, 1998, p. XIX. Puede completarse aún más esta caracterización con las notas que Martin Buber (*Ich und du*, Stuttgart, Reclam, 1995 [1923]) da del «*eigenmächtiges Ich*» («yo arbitrario» o «autosuficiente»).

*revival* del pirronismo, y además (y en esto se parece menos a la espiritual ataraxia del ilustre Pirrón que a las mundanas y burguesas consideraciones morales del *Discurso del Método*) lo intentan mediante la adaptación versátil a lo que convenga según las circunstancias. Semejante oportunismo abúlico, instalado en la no resistencia, que muchos han creído equivocadamente que era por lo que el llamado postmodernismo abogaba<sup>52</sup>, parece efectivamente compartir con el civilizado postmetafísico el rechazo de la violencia fundamentalista que hemos descrito.

Pero el civilizado postmetafísico no pretende ser un relativista cínico, no sólo porque su rechazo de la violencia se debe a motivos diferentes de los de éste y le lleva a actitudes cotidianas diferentes (en las que quizá antes no me explayé suficientemente), sino asimismo porque tiene buenas razones para detectar demasiados residuos de metafísica en este cínico.

A- Metafísica, ¿en el relativista cínico?

B- Para que lo entiendas me gustaría que atendieses a algo: dejándose llevar por el oportunismo, por lo «conveniente» (para sí mismo o para algunos más), el cínico está actuando como le aconsejaría que hiciese el utilitarismo. Y para todo utilitarista, los fines o valores finales, no por quedar fuera de la discusión racional, dejan en modo alguno de existir y actuar: al contrario, precisamente por considerárseles absolutamente indiscutibles, dados y definibles (el placer, la felicidad, el beneficio...) se presentan con una irrevocabilidad tal, que magra fue nuestra victoria sobre los fundamentos metafísicos si caemos en la adoración de estos otros valores idolátricos. Una nueva metafísica que, además, a largo plazo no garantiza que en su búsqueda del máximo provecho no sea germen de enfrentamientos violentos –sobre todo si uno se cansa de intentar resolver el llamado «problema del prisionero» y se conforma con el máximo beneficio, generalmente económico, propio<sup>53</sup>-. La presunta desconfianza respecto a las metafísicas por parte del cínico es en realidad, pues, una metafísica camuflada (generalmente economicista); y su presunta no violencia podría ser en realidad una violencia soterrada del todos contra todos en la búsqueda del propio interés; su presunto silencio sobre el ideal humano en realidad es bien locuaz sobre un modelo atarácico pequeño burgués... ¿modelo que acaso considera como el más adecuado metafísicamente para la raza humana?<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Hasta el punto de hacer de ello el eje de una exposición («histórica») de tal movimiento, como en C. DÍAZ, *Nihilismo y Estética*, Madrid, Cíncel, 1987.

<sup>53</sup> Es cierto que esto no tiene por qué ser necesariamente la consecuencia final de todo utilitarismo, –si bien cabe insinuar, con Valcárcel (o.c., p. 154) que «un utilitarismo que no es cuantitativo, que no es calculativo, que no es egocéntrico, que no es individualista... está a punto de no ser un utilitarismo». Aquí lo señalamos sólo como un peligro de que la lucha por la maximización de las utilidades a que éste incita se convierta en la lucha o *struggle for life* darwinista (véase G. VATTIMO, «L'età di Reagan e la tentazione del darwinismo», en *La Stampa*, 19-5-81, p. 3).

<sup>54</sup> Véase para la crítica postmetafísica a la oculta metafísica del utilitarismo economicista G. VATTIMO, «Il disincanto e il dileguarsi», en *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg &

A- Vaya, este afán de los postmetafísicos por escudriñar en los demás residuos insospechados de metafísica me recuerda otra vez al genealogismo de corte nietzscheano. Pero como bien decías hace un rato, no te has explicado aún sobre el modelo concreto de civilizado según el postmetafísico; has hablado de él más por una «*via negationis*» que por la «*affirmationis*», o «*emminentiae*», si es que fuere el caso.

B- De nuevo tienes toda la razón. Y aquí nos topamos con un singular fenómeno. Por un lado, los postmetafísicos han podido, carentes de complejos, elaborar ya desde hace tiempo toda una filosofía del tipo que Kant llamaría *Volksphilosophie*, una filosofía edificante sobre los problemas y el *ethos* cotidianos<sup>55</sup>, dado que no rechazan la racionalidad del discurso en cada cosmovisión particular. En este sentido sus escritos están llenos de valiosas sugerencias sobre cómo pensarnos a nosotros mismos, y, de tal modo, ya han rastreado el campo de lo que queríamos que fuese el problema del civilizado como diferente del de la tolerancia. Sin embargo, y ésta es la otra cara de la moneda, su hálito preferentemente ontológico a veces, epistémico otras, ha hecho que, en general, su tratamiento de la filosofía política haya sido en exceso dependiente de esos otros anhelos. En este sentido sí que podríamos, pues, con todo derecho, abogar por que éste sea uno de los problemas pendientes de la filosofía política para el próximo siglo: recuperar la ligazón con las metateorías onto-epistemológicas, concretamente con las de tipo postmetafísico o, dicho a la inversa, extender la filosofía hermenéutica, la Nueva Retórica, el nihilismo positivo y otras postmetafísicas a la arena política<sup>56</sup>.

Sería excesivamente pretencioso por mi parte pretender aquí avanzar brevemente tales desarrollos. Pero es justo que al menos perfile un poco cómo es eso de que el postmetafísico defienda una cosmovisión, la de la debilidad de todas las metafísicas (incluida la suya).

Empecemos atendiendo al hecho de que el postmetafísico cree que uno de los mejores modos de evitar que un valor se vuelva fundamento metafísico es la conciencia de lo histórico de nuestros valores, lo finito de nuestra cosmovisión. Sin renunciar a ella desde un limbo supracultural, sino desde un análisis bien interno de ella, nos damos cuenta de su relatividad histórica: por lo que hay en sus discursos de plausiblemente nihilista, o comprobando los cambios

Sellier, 1989, 123-134. También allí se explica más detenidamente una alternativa sobre cómo considerar los valores económicos más «postmetafísicamente».

<sup>55</sup> Véase G. VATTIMO, «Schopenhauer nostro contemporaneo», en *La Stampa*, 23-9-82, p. 3.

<sup>56</sup> Tal es una de las preocupaciones más recientes de filósofos hermenéuticos como Ricoeur y Vattimo, quien pregunta directamente «¿Cabe fundar una política democrática (...) en la hermenéutica?»: G. VATTIMO, «Hermenéutica, democracia y emancipación», en *Filosofía, política, religión: mas allá del «pensamiento débil»*, Oviedo, Nobel, 1996, p. 47. El prólogo a este volumen, de Lluís Álvarez («Más allá del pensamiento débil», pp. 7-28), contiene también iluminadoras observaciones al respecto. Véase asimismo M. MANELI, *Perelman's New Rhetoric as Philosophy and Methodology for the Next Century*, Dordrecht, Kluwer, 1994, para un intento de una expansión paralela de la Nueva Retórica al campo de la filosofía política.



ya habidos en el pasado, o viendo en el presente su pequeñez ante las otras muchas cosmovisiones que contactan con nosotros en este momento histórico; nos apercebimos, incluso, de la relatividad histórica de este hacerse consciente de su relatividad histórica<sup>57</sup>. De este modo, la tolerancia emerge no sólo como valor histórico de nuestra cosmovisión particular, como uno de los restos de las metafísicas pasadas que se conservan, sino además como consecuencia de la desconfianza ante nuestros propios principios, que nos disuade de imponérselos a los demás violentamente. Esos principios, débiles (y de los cuales uno de los principales es la conciencia de la misma debilidad), son sin embargo suficientes para constituir una tesis sustantiva sobre la que intentar convencer a los demás en el diálogo, buscando los eventuales puntos, por ellos compartidos, que, igual que nos han llevado a nosotros a percibir la debilidad de la metafísica, creemos que podrían llevarles a ellos al mismo punto. Fíjate que vamos al diálogo sólo gracias a que tenemos algo que decir en metafísica (no somos relativistas ni liberales políticos), y a la vez gracias a que es *débilmente que se nos aparece ese algo*, y por ello vamos a escuchar, no sólo a aleccionar unidireccionalmente. Pues para dialogar hay que tener razones tanto para no callar como para no acallar<sup>58</sup>. Se propone además un diálogo con razones *para él* (no nos mueve el simple angelismo bienintencionado) y con razones que intercambiar *en él*: la constatación de la debilidad nihilizante de la metafísica<sup>59</sup>.

El civilizado postmetafísico es, por lo dicho, tan situado como lo soñaría el más ferviente comunitarista. Pero a diferencia de éste, no puede ilusionarse excesivamente por sus reglas y formas de vida contextuales, pues tras la crítica ilustrada ya no puede adherirse a ellas como si ignorase la debilidad de sus fundamentos. No puede soñar ya sin saber que está soñando, si me permites la figura nietzscheana. Si nuestras reglas son sólo nuestras reglas contextuales no son ya gran cosa (aunque, ojo, no sean tampoco «nada», que son lo único que tenemos: y es por ese residuo de aferramiento a la metafísica que la post-metafísica no es a-metafísica, sino que se sabe conservando algo de lo que poscede<sup>60</sup>).

<sup>57</sup> Diferenciándose así del historicismo decimonónico: H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977 (1961), pp. 277-304.

<sup>58</sup> A. Gargani, «Pensare come destino», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 150.

<sup>59</sup> La filosofía práctica hermenéutica de Gadamer deja claras las *razones para el diálogo*, pero no tanto las razones que defender en él. Versiones hermenéuticas más recientes como la de Gianni Vattimo proporcionan, en su defensa militante de la debilidad de la metafísica y de las consecuencias nihilistas de ahí extraíbles para todos los ámbitos de la cultura, este tipo de *razones en el diálogo*. (Véase F. VOLPI, «Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica», en C. A. VIANO (ed.), *Teorie etiche contemporanee*, Turín, Bollati Boringhieri, 1990, p. 148). Estas propuestas con que el pensador postmetafísico aspira a convencer a la sociedad dejan claro hasta qué punto se equivoca Richard Rorty («Elogio dell'età post-filosofica», *Micromega*, n. 3 (1990) 214) al interpretar el «pensamiento débil» italiano como renuncia del pensador filosófico a su influencia social.

<sup>60</sup> No supera (*hebt auf*) ni deja de lado (*überwindet*), sino que arrastra las secuelas (*verwindet*). Véase G. VATTIMO, «Nihilismo e postmoderno in filosofia», en *La fine della modernità*, Milán,

El civilizado postmetafísico es, en fin, dialogante<sup>61</sup>. Para él, barbarie es sinónimo de cerrazón: de cerrazón comunitarista a poner en duda las propias cosmovisiones, o a aprender de las otras<sup>62</sup>; de cerrazón liberal-política a dejar (reconocer) que nuestra herencia metafísica nos dicte (nos dicta) el modo de convivencia político; de cerrazón relativista a usar la razonabilidad<sup>63</sup> para decidir en lo humano, más allá del irracionalismo o la cínica indiferencia. Este es el modelo de civilizado sugerido por el postmetafísico: un modelo situado en nuestra tradición que además es la propuesta que se hace desde nuestra cosmovisión plural a las otras: que hemos visto que los fundamentos son débiles, que el diálogo es nuestra única salida, que qué les parece. No estarán de acuerdo del todo con nosotros, pero esa multiplicidad es para este civilizado una hermosa probabilidad de diálogo, que él no contempla desde la atalaya del liberal político, sino como uno más que se sabe finito y por eso dialoga, para cambiar también él mismo. Un dialogante que en su diálogo apela sobre todo a dialogar: tal es nuestro civilizado<sup>64</sup>.

Garzanti, 1985, pp. 172-189. Véanse también las reflexiones que sobre lo que él llama «double bind» entre metafísica y postmetafísica hace M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo Moderno Postmoderno*, Milán, Multiphla Edizioni, 1983, p. 9. Carlos Thiebaut («Cosmopolitismo y pertenencia», *Laguna*, número extraordinario 1999, pp. 101-119) denomina castizamente como «querencia agradecida» a esta ligazón-distancia con la pertenencia metafísica de la que se procede.

- <sup>61</sup> Se diría que este civilizado habría leído el poema de C.P. Cavafis «Esperando a los bárbaros» (*Poesía Completa*, Madrid, Alianza, 1997, p. 151s.) en que se identifica al bárbaro con el enemigo de la palabra.
- <sup>62</sup> Es cierto que los comunitaristas aducen que en sus cosmovisiones hay mecanismos propios para ponerse a sí mismos (domesticadamente) en duda, autocriticarse y escuchar a los Otros (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, caps. XI-XII: los ejemplos de la *Antígona* o el *Filocetes* de Sófocles son también alusiones claras a los que desean mostrar esta capacidad autocrítica de una tradición). Pero esas dudas y el distanciamiento consecuente se acaban si hay, por ejemplo, que defender «con la propia vida» la forma de vida propia (A. MACINTYRE, «¿Es el patriotismo una virtud?», *Bitarte*, 1 (1993) 67-85), así que parece que el empuje al diálogo pacífico es bastante más exánime que el del postmetafísico, y sus dudas son algo más superficiales que las que llevan al postmetafísico a no sentirse «patriota» sino «spaesato», «forastero», «sfondato» (Ll. ÁLVAREZ, «Spaesamento», en *La estética del rey Midas*, Barcelona, Península, 1992, p. 92ss. Véase también G. VATTIMO, «L'ermeneutica e il modello della comunità», en *Etica dell'interpretazione*, pp. 96-109 y «Postmoderno, una società trasparente?», o.c.; o al mismo Nietzsche en su desconfianza frente a las patrias (*Vaterländer*)—*Más allá del bien y del mal*, § 256—o incluso frente a las que unánimemente podríamos traducir como «matrias» (*Mutterländer*)—*Así habló Zarathustra*, II, «Del país de la civilización»).
- <sup>63</sup> Sobre la diferencia razonabilidad/racionalidad véase al antirrelativista Ch. PERELMAN, «The Rational and the Reasonable», en T. GERAETS (ed.), o.c., p. 213.
- <sup>64</sup> Aparte de los trazos aquí esbozados, otros elementos del civilizado postmetafísico habrían de incluir seguramente el participacionismo escéptico de Botwinick (o.c.); la *eumeneis elenjai* de Gadamer (véase nota 1); conceptos como la rememoración (*Andenken*), la secularización, el *spaesamento*, el *sfondamento* y la *pietà vattimiana* (*Etica dell'interpretazione*, pp. 20; 27-37; 96-109, 23); la perceptividad para las diferencias y la comunicación entre ellas del «Pensamiento Estético» y la «Razón Transversal» de Wolfgang Iser (*Ästhetisches Denken*, Stuttgart, Reclam, 1990; *Unsere postmoderne...*, o.c., cap. XI: «Transversale Vernunft», pp. 295-318; *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996); la ironía de Rorty (véase M. M. MOODY-ADAMS, «Theory, Practice, and the Contingency of Rorty's Irony», *Journal of Social Philosophy*, número especial del

A– Me suena esa postura. Y qué curioso que tú y yo empezáramos con la decisión de ponernos a hablar sobre el civilizado para que acabemos diciendo que lo civilizado es ponerse a hablar...

B– Lo cual casi nos obligaría, si queremos ser consecuentes y civilizados, a seguir indefinidamente dialogando tan placenteramente como hasta ahora, claro.

A– Sí, pero también a abrir infinitamente el diálogo a otras personas...

25° aniversario, 1994, pp. 209-227); la desacralización de la política de que habla H.-M. Schönherr-Mann, (*Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*, Munich, Fink, 1996); la tolerancia razonable de Chaim Perelman («Fondement et limites de la tolérance», *Morale et Enseignement*, n. 42-43 (1962), pp. 1-6)... Esto no significa en modo alguno que todos estos autores deban ser considerados en su integridad postmetafísicos, pues algunos rasgos de su pensamiento bien pueden no serlo (como la ya mencionada –véase nota 29– metafísica vitalista-romántica que subyace al pluralismo de Rorty, o su creencia liberal en la posibilidad de colocarnos en un nivel absolutamente ajeno a lo metafísico –véase «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, 1996 (1991), pp. 239-266)–.