

MIGUEL GIUSTI

EL SOÑADO BIEN, EL MAL PRESENTE

Rumores de la ética



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

EL SOÑADO BIEN, EL MAL PRESENTE
RUMORES DE LA ÉTICA

MIGUEL GIUSTI

EL SOÑADO BIEN, EL MAL PRESENTE
Rumores de la ética



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética
Primera edición, octubre de 2008

© Miguel Giusti, 2008

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño de carátula: Gisella Scheuch, basado en la pintura «De la herencia y los herederos» de A. Alexis García, reproducida por Cécile Villa-García

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN: 978-9972-42-863-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12216

Impreso en el Perú – Printed in Peru

A Paulina Hundskopf de la Rivera y
Luis Giusti La Rosa, mis padres queridos

ÍNDICE

Introducción	11
EL SOÑADO BIEN	
El sentido de la ética	17
Ética y democracia	51
<i>Areté (excelencia)</i> académica	65
El cultivo de las humanidades	75
¿Cervantes contra Descartes?	87
Rumor platónico	97
EL MAL PRESENTE	
Memorias del mal	109
Violencia política y globalización	123
Pobreza, igualdad y derechos humanos	135
Salvajes y demonios	145
Richard Rorty: un «bebé anticomunista con pañales rojos»	155
RUMORES DE RECONOCIMIENTO	
El «Señor de los anillos». Fuentes y límites del concepto de tolerancia	165
Autonomía y reconocimiento. Entre Kant y Hegel	181
¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?	201
Reconocimiento y gratitud. El «itinerario» de Paul Ricoeur	221
«Padeecer de indeterminación». Axel Honneth sobre Hegel	237
Nota sobre los textos	245

INTRODUCCIÓN

De la voz «rumor» consigna el Diccionario de la Real Academia Española tres acepciones. La primera de ellas es: «voz que corre entre el público». Tomo con naturalidad este primer sentido del término para referirme a un rasgo común de los ensayos que componen este libro. Todos ellos hablan, en efecto, de asuntos de la ética que preocupan a muchas personas en la actualidad, y sobre los que circulan comentarios a la manera de los rumores: *voces éticas que corren entre el público*. A qué llamamos «ética», cómo explicar las discrepancias profundas entre las convicciones morales, por qué la democracia parece un sistema vaciado de sentido, qué razón de ser puede tener actualmente la tolerancia, a qué se debe que aumente y se haga más sonora la demanda de reconocimiento de los grupos culturales: sobre estos asuntos, y otros similares, se vienen oyendo muchas voces, muchos rumores, en la discusión ética contemporánea, haciendo eco en cierto modo a las demandas y las incertidumbres que nos aquejan diariamente a todos.

La segunda acepción de «rumor» que consigna la RAE es: «ruido confuso de voces». Esta es también, sin duda, una característica de las posiciones que vemos defenderse en los debates actuales de la ética y que se ve reflejada en los trabajos de este libro. Salta a la vista, o al oído, la discrepancia reinante entre dichas voces, y por eso vemos con frecuencia que los especialistas en ética se esfuerzan por proponer mapas, tipologías, redes conceptuales que ayuden a poner algo de orden en dicha confusión. Oímos hablar, así, de «paradigmas» de la ética, de «modelos» de democracia, de «tipologías»

de la acción. ¿Es el «reconocimiento» que demandan los grupos culturales contrario a la «justicia distributiva»? ¿es la libertad individual conciliable con los requerimientos de una vida humana solidaria?, ¿puede la tolerancia considerarse verdaderamente un ideal moral, o necesita de alguna convicción más positiva para hacerse comprensible y persuasiva? La confusión de las voces no impide, como es natural, que se escuche el rumor, sino contribuye más bien a hacerlo persistente.

La persistencia del rumor es, precisamente, el tercero de los rasgos que la RAE registra del término: «ruido vago, sordo y continuado». Los rumores de la ética, el ruido de voces que intervienen para hacerse oír en estas conversaciones, se ha ido incrementando notablemente en los últimos años, produciendo la impresión de que todos nos vamos involucrando cada vez más en ellos, que el interés aumenta acaso en manera inversa a la claridad, o a la armonía, de los mensajes que se escuchan. Sobre el amor o sobre el suicidio, sobre la justicia o sobre la compasión, sobre los derechos humanos o sobre la pobreza, sobre la tolerancia o sobre el reconocimiento, lo que oímos es un *ruido sordo y continuado* de posiciones en disputa.

Pero lo más importante es que estos rumores, estas voces éticas que corren ruidosa y confusamente entre el público, nos hablan, todas, de un *soñado bien* y de un *mal presente*. El ideal humano de la felicidad o de la vida justa es invocado y defendido persistentemente en el corazón de los problemas del presente. La ética siempre se ha ocupado, por cierto, de reflexionar sobre este vital contraste entre el bien que anhelamos y el mal que nos circunda, pero llama ahora la atención que el contraste se haya agudizado y que, acaso por el rostro sombrío de los males de nuestra época, el bien soñado parezca aun más lejano.

Estoy tomando prestado el verso de Quevedo en un sentido muy distinto al que él le dio,¹ pero aun así, en este contexto ético, el verso conserva su precisión, su genialidad y su belleza. Al darle este título al libro, deseo expresar esa contrariedad profunda y humana

¹ El verso original de Quevedo, en su célebre *Definición del amor*, dice: «un soñado bien, un mal presente». Esta es otra contrariedad, muy diferente de la aquí aludida y muy propia del amor, como lo dice Quevedo y lo sabemos todos.

que caracteriza a las discusiones morales, a los rumores que circulan sobre el mal que nos aqueja y el bien que anhelamos.

El libro que aquí presento es un conjunto de ensayos circunstanciales que tienen, ellos mismos, el sello y el estilo de los rumores. Los he dividido en tres grupos, tratando de poner un poco de orden en la confusión de voces. Como podrá apreciarse, todos hablan sobre controversias actuales de la ética, y a través de todos ellos se abre paso, se hace sentir, el contraste entre el *soñado bien* y el *mal presente*.

Agradezco a Rafael Moreno, joven estudiante de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quien me prestó una valiosa ayuda en la edición de los textos, gracias a un proyecto de apoyo a la investigación auspiciado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de dicha casa de estudios.

EL SOÑADO BIEN

EL SENTIDO DE LA ÉTICA

¿Qué es la ética?, ¿a qué experiencia humana nos referimos cuando hablamos de ella, y por qué se ha convenido en darle este nombre? Preguntas como estas no son inusuales en los textos que nos explican el origen de la ética. Es más bien frecuente que se busque responder a ellas mencionando un episodio de la *Iliada*, al que se le atribuye una fuerza simbólica ejemplar.¹ El episodio se halla en los últimos cantos del poema. Aquiles, dolido y enfurecido por la muerte de su amigo Patroclo, desafía a Héctor ante las puertas de la muralla de Troya y pelea en duelo personal con él hasta hacerlo morir. Sediento aún de venganza, ata su cadáver a un carro y lo arrastra repetidas veces alrededor de la ciudad amurallada en presencia de sus conciudadanos y sus familiares, y se lleva consigo

¹ Hay muchos textos introductorios que tratan de explicar el sentido y los alcances de la ética como experiencia y como disciplina. Menciono a continuación solo algunos que pueden ser particularmente útiles y representativos: Albert, Hans, *Ética y metaética*, Valencia: Teorema, 1978; Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, 1989, 3 volúmenes; Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F. (eds.), *Concepciones de la ética*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, tomo 2, Madrid: Ed. Trotta, 1992 (contiene amplia bibliografía); Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990; Hare, R.M., *El lenguaje de la moral*, México: FCE, 1975; Kutschera, F. von, *Fundamentos de ética*, Madrid: Cátedra, 1989; MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1982; Singer, Peter, *Ética práctica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994; Tugendhat, Ernst, *Problemas de ética*, Barcelona: Crítica, 1984; Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge/MA: Harvard Univ. Press, 1985; Williams, Bernard, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982. Es muy útil también en castellano el *Diccionario de ética*, editado por Otfried Höffe, Barcelona: Crítica, 1994.

luego el cadáver con la intención de entregarlo a los perros. Es precisamente en el momento en que Aquiles desata su furia para ensañarse con el cadáver de su enemigo muerto, que comienzan a oírse y a multiplicarse las voces que reclaman un «¡Basta ya!», basta de semejante desmesura. Inicialmente es Príamo, el padre de Héctor, quien expresa su protesta recordándole a Aquiles que él también ha tenido una familia y un padre, apelando así a su experiencia vivida para que se apiade de ellos y les devuelva el cadáver, al que quieren darle una debida sepultura. El reclamo de Príamo no se refiere a la muerte de su hijo en el duelo, sino al ensañamiento y a la crueldad de Aquiles. Luego siguen los dioses, quienes, pese a haber estado siempre tomando partido por uno u otro en los combates, reconocen también que se está produciendo una desmesura y deciden intervenir para detenerla. Leemos así que los dioses protegen el cuerpo de Héctor para que no se deteriore con los maltratos ni el tiempo, y alientan a Príamo a ir en busca de su hijo por entre las tropas enemigas, hasta que Zeus, finalmente, persuade al propio Aquiles a aplacar su ira y a acceder al encuentro con Príamo para devolverle el cuerpo.

La ética se refiere a esta experiencia de la mesura en la convivencia humana y a la conciencia de los límites que no debieran sobrepasarse para poder hacerla posible. Naturalmente, no siempre se ha trazado el límite en el mismo lugar ni la conciencia se ha mantenido invariante en la historia. Es posible constatar, más bien, que se ha ido produciendo una evolución de nuestra conciencia moral a lo largo del tiempo y que la caracterización de esta conciencia no está exenta de controversias. Pero lo que sí parece constante, y constitutivo de la ética, es la convicción de que la convivencia humana requiere de una conciencia y una internalización de ciertos límites, que habrán de expresarse en un código regulador de la conducta. Hemos ilustrado esta experiencia recordando el ejemplo del episodio de la *Ilíada*, pero podríamos, y deberíamos, rememorarla también pensando en otro caso que nos es más cercano y más vital: el de la dolorosa experiencia del conflicto armado que vivió el Perú, en el que se produjo una flagrante transgresión de los límites de la convivencia social y del respeto a la vida humana. Las imágenes desgarradoras que nos ha transmitido el Informe Final de la Comisión de la Verdad y

Reconciliación² pueden asociarse a las que hemos mencionado hace un momento sobre el ensañamiento de Aquiles y su desmesura, y puede igualmente decirse que ellas nos señalan los límites de la convivencia que nunca debiéramos haber permitido sobrepasar. Ellas nos muestran, pues, cuál es el origen de la experiencia humana a la que nos referimos con la palabra *ética*. A esta situación se refiere el filósofo español Carlos Thiebaut, en su ensayo sobre la tolerancia,³ cuando define la cuestión central de la ética como el «rechazo del daño», es decir, como la reacción de indignación y de protesta ante el maltrato del otro producido por obra humana. Asocia por eso dicha cuestión con el trabajo de las comisiones de la verdad de las últimas décadas, y ve sintetizada su hipótesis en el famoso título de la comisión argentina: «Nunca más». Nunca más debiéramos aceptar semejante nivel de inhumanidad y de violencia, nunca más debiéramos permitir el daño al otro, nunca más deberíamos eludir la responsabilidad que nos corresponde para lograr vivir en paz. Es de eso que nos habla la ética.

No obstante, lo que se ha expresado hasta aquí es solo una intuición general, que requiere de muchas precisiones. Con el ánimo de aproximarnos más a una explicación del sentido y los alcances de la ética, vamos a dividir la siguiente exposición en cinco partes, que habrán de servirnos como una secuencia argumentativa de creciente complejidad. En la primera parte, nos referiremos a la ambivalencia que posee el término «ética» en el lenguaje cotidiano, y a las implicaciones que ello trae consigo. En la segunda parte, nos ocuparemos de la relación existente entre los términos «ética» y «moral», pero principalmente con la finalidad de caracterizar la experiencia humana básica a la que remite el término griego. Ello nos conducirá, en la tercera parte, a precisar mejor la peculiaridad de la ética o del lenguaje moral, especialmente si los distinguimos del lenguaje de la ciencia o del arte. En la cuarta parte propondremos una definición simple y operativa de la ética, que recoja los rasgos que hemos ido

² El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú se halla disponible en la siguiente dirección web: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal>. En esa misma página pueden verse las imágenes de la exposición que preparara la Comisión con el título «Yuyanapaq: Para recordar».

³ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999.

aclarando en la exposición anterior. Y en la quinta parte veremos cómo el desarrollo de dicha definición ha conducido a los autores a diferenciar dos grandes paradigmas de comprensión de la ética en la historia. Terminaremos la exposición con una reflexión final.

Ambivalencia del término «ética»

Cuando empleamos, en el lenguaje cotidiano, la palabra «ética» solemos referirnos a dos cosas distintas, sin diferenciarlas entre sí. De un lado, llamamos *ética* a la manera en que una persona o una sociedad tienen de *concebir* su sistema de creencias valorativas, es decir, a la reflexión consciente o teórica que ellas poseen en relación con el tema. Pero, de otro lado, llamamos también *ética* a la manera en que una persona o una sociedad *se comportan* efectivamente en la vida, es decir, a la conducta que demuestran en la práctica. Decimos, así, por ejemplo, que una persona tiene una ética utilitarista o altruista, dando a entender que la ética se refiere a la concepción que posee, pero decimos también que determinadas conductas de una persona son o no son «éticas», queriendo dar a entender que lo que merece dicho calificativo no es su concepción de las cosas sino su vida práctica. En el primer caso, la palabra «ética» se refiere a la *manera de hablar* o de concebir las cosas, en el segundo a la *manera de vivir*.

Esta peculiar ambivalencia que venimos constatando la comparamos la palabra «ética» con algunas otras palabras del castellano, por ejemplo con la palabra «historia». Usamos, en efecto, este término tanto para referirnos a las acciones o a los hechos ocurridos en el pasado como para referirnos a su recuento o su narración. *Historia* es ambas cosas, y ello se ve reflejado en el uso cotidiano que hacemos de la palabra. Para el caso específico de la ética, la ambivalencia del término es algo que, en lugar de rechazar, deberíamos tomar con la máxima atención y seriedad, porque de allí se deriva una serie de consecuencias importantes para su caracterización. Retengamos, pues, por el momento, la constatación del uso ambivalente del término, y preguntémosnos qué implicancias trae consigo semejante peculiaridad.

La primera de las consecuencias es, sin duda, la que nos es también lamentablemente más familiar, a saber: que puede producirse, u observarse, en las personas y en las sociedades, una contradicción entre los dos sentidos de la palabra «ética»: puede *hablarse* de ella de una manera y *vivirse* de otra. Desde muy temprano advirtieron los filósofos griegos sobre la particularidad de esta contradicción y sostuvieron por eso que la ética no podía enseñarse como se enseñan las ciencias, ya que muchas de estas son puramente teóricas, mientras que la ética está directamente vinculada con la manera de vivir. Si la ética se enseña solo como un curso teórico, entonces puede agravarse esa contradicción entre lo que se piensa y lo que se hace; su enseñanza debería comprometer más bien los hábitos de conducta. Una segunda consecuencia, menos evidente que la anterior, es que todas las personas, si bien pueden no disponer de una concepción ética, poseen, sí, una conducta o una forma de vivir que puede merecer el calificativo de «ética». En tal sentido, todas las personas o todas las sociedades participan de la dimensión práctica o vital de la ética. Una tercera consecuencia de la mencionada ambivalencia, estrechamente ligada a la anterior, es que para tener competencia o calificación en la ética, no se requiere poseer una concepción teórica o una reflexión explícita sobre ella. Precisamente porque no solo es una manera de hablar sino sobre todo una manera de vivir, puede ocurrir que haya personas o sociedades que merezcan un gran aprecio por su conducta, sin que posean una formación teórica capaz de articular conceptualmente su estilo de vida. No es difícil constatar, en efecto, que personas sin instrucción ni estudios especiales sean consideradas buenas, ni, al revés, que personas muy instruidas muestren una conducta éticamente reprobable. En la ética, pues, a diferencia de lo que ocurre en la ciencia, todos somos competentes. Ahora bien, siguiendo la misma lógica de esta argumentación, tendríamos que extraer una cuarta consecuencia, a saber, que precisamente porque lo fundamental de la ética es la forma de vivir, esta misma nos bastaría para inferir que todas las personas o sociedades poseen una concepción ética al menos implícita. Esto pensaba Kant, por ejemplo, cuando decía que todas las personas se guían en la práctica por pautas de conducta, por «máximas», que son la expresión

conceptual implícita de las reglas que orientan su proceder en la vida.⁴

Como vemos, la simple constatación de la ambivalencia del término «ética» nos ha dejado varias lecciones sobre nuestra comprensión implícita del problema. Resumiendo, hemos aprendido allí: 1) que puede haber una contradicción entre la teoría y la conducta éticas; 2) que todos poseemos una forma de vivir merecedora del calificativo de ética; 3) que todos somos competentes en ética; y 4) que todos tenemos una concepción ética implícita en nuestra forma de vivir. No obstante, se podrá haber advertido que, a través de estos comentarios, se ha ido produciendo un ligero desplazamiento del sentido inicial del término. En efecto, al comienzo decíamos que, en su uso cotidiano, la palabra «ética» se suele emplear en referencia tanto a las concepciones como a las conductas; pero si en el caso de las concepciones está claro que decimos que son «éticas» aun cuando puedan diferir entre ellas, en el caso de las conductas pareciera que lo que queremos decir es que son «buenas conductas». Sin pretender corregir este uso cotidiano, lo que ahora hemos visto es que la ética, en lugar de restringirse a calificar una categoría de conductas, lo que ella comprende es más bien *todo* el conjunto de las acciones humanas, tanto las buenas como las reprobables, o, más exactamente, que ella se refiere a la *pauta* que empleamos para diferenciar entre unas y otras. En este sentido más técnico de la palabra, la «ética» es el criterio del que nos valemos para establecer una jerarquía de valor entre nuestras acciones.

Ahora bien, hasta el momento hemos venido comentando el uso del término «ética» sin diferenciarlo de otro término que, también en su uso cotidiano, parece confundirse con él, que es el de «moral». En muchas circunstancias de la vida social no solemos hacer distinguos entre expresiones tales como «poco ético» o «inmoral», o entre «ética profesional» o «moral profesional», o entre «falta ética» o «falta moral». Tratemos, por lo pronto, de buscar algo de claridad en esta terminología.

⁴ Kant expone su concepción de las máximas tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cf. especialmente esta última obra, Barcelona: Ariel, 1996, pp. 131.

Ética y moral

Entre estos dos términos hay, como veremos, relaciones complejas. Pero lo primero que debe afirmarse es que los une un lazo etimológico muy fuerte, que es seguramente el causante de su permanente y también actual confusión. «Ética» y «moral» son términos etimológicamente equivalentes. «Moral» es la traducción castellana del término latino *mos, moris, more*, el cual, a su vez, proviene del griego *ethos, ethiké*; la palabra castellana moral no es, pues, otra cosa que la versión castellana del griego *ethos*. Existe, sin embargo, en castellano también la palabra «ética». Ello se debe a que, ocasionalmente, algunas palabras griegas han obtenido, en castellano, una versión adicional a la que provenía del latín, pero esta vez por medio de la castellanización directa del griego. Es así que «ética» y «moral» resultan ser dos términos castellanos que se emplean para traducir una misma raíz griega: el *ethos*. Hay varias palabras en castellano con las que esto ocurre. Pensemos, por ejemplo, en la traducción del término griego *techne*: de un lado, tenemos la versión procedente del latín *ars, artis*, pero disponemos, de otro lado, también de la castellanización directa del griego en la palabra «técnica». *Arte y técnica* son, pues, por más curioso que parezca, dos versiones castellanas distintas de una misma palabra griega. Que esto sea así en el caso de la *techne*, es algo sumamente aleccionador, que debería merecer nuestra atención.

«Ética» y «moral» son, entonces, expresiones castellanas equivalentes que nos remiten, ambas, al término griego *ethos*. Pero, ¿qué significa, en griego, *ethos*? Hay, en castellano, dos traducciones frecuentes de dicho término: «costumbres» y «carácter». Que hagan falta precisamente esas dos palabras para traducirlo, es algo significativo y revelador de la concepción griega de la ética. *Ethos* quiere decir, más exactamente, «sistema de costumbres», o sistema de creencias acerca de la valoración de la vida y de las pautas que es preciso seguir para ponerlas en práctica. Si el término se refiere, además, al «carácter», es porque, para los griegos, el sistema de creencias morales podía ser visto también desde la perspectiva de las actitudes y de los hábitos que los individuos iban haciendo suyos hasta convertirlos en rasgos de la personalidad. De la personalidad *ética*. *Ethos* es, entonces, «sistema de costumbres», pero no en el sentido en que

podiera entenderse a partir de una *ciencia* social como la antropología o la sociología. Las ciencias se proponen siempre estudiar una materia desde la perspectiva del observador, no desde la perspectiva del participante, y por ello pueden estudiar las «costumbres» de una cultura bajo el supuesto explícito de no hacer intervenir en sus apreciaciones ningún juicio de valor. Y eso es justamente lo que la ética, o la moral, no han querido nunca hacer.

En efecto, la disciplina llamada «ética» surgió en Grecia con el propósito, no de *describir* los sistemas de creencias valorativas existentes en una u otra cultura, sino con el de *examinar* si dicho sistema era el *mejor*, o el más *deseable* posible. Si retomamos los términos con los que veníamos comentamos la ambivalencia en el uso de la palabra, podríamos decir que la ética apareció como una *reflexión* —una concepción— acerca de la *mejor manera de vivir* o del más adecuado sistema de costumbres —la forma de vida—. Recordemos la reflexión a la que nos condujeron las escenas con las que iniciamos esta introducción: en ambos casos, tanto en el de Aquiles como en el del conflicto armado en el Perú, lo que la ética promueve no es simplemente un registro de lo sucedido, ni siquiera solo una comprensión distanciada de los hechos, sino un juicio acerca de la transgresión del orden de la convivencia, una *reflexión*, como decíamos, sobre la necesidad de hallar una *mejor manera de vivir*. Nos vamos acercando así paulatinamente a determinar la especificidad de los juicios éticos, o juicios morales, cosa que veremos en el punto siguiente.

Pero, antes de ello, conviene que culminemos el comentario sobre la relación entre los términos «ética» y «moral». Hemos dicho que se trata de términos etimológicamente equivalentes, referidos ambos a la raíz griega *ethos*, y que eso explica la dificultad o hasta la artificialidad de su diferenciación, incluso en el presente. No obstante, muchos manuales de ética, y también el Diccionario de la Real Academia, establecen una distinción conceptual entre ambos. «Moral», se dice allí, significa el sistema de valores inmanente a una determinada comunidad, mientras que «ética» sería más bien la reflexión filosófica sobre el sentido de dichas normas morales.⁵

⁵ Adela Cortina define, por eso, a la ética como «filosofía moral». Cf. su ya citado libro, *Ética sin moral, o.c.*, pp. 9 y ss.

De acuerdo a ello, *morales* serían las normas específicas que rigen la conducta de los miembros de un grupo; *ética*, en cambio, sería la perspectiva analítica que se adopta para examinar los alcances o para estudiar la naturaleza del fenómeno moral. Esta misma introducción sería, pues, un ejemplo de una reflexión de carácter *ético*, no moral. Ahora bien, por más académicamente respetable que sea, esta distinción está lejos de aclarar las cosas. De un lado, es muy difícil trazar una frontera clara entre los rasgos morales inmanentes a una comunidad y aquellos otros rasgos, éticos, que la trascienden; en efecto, la distinción trae consigo una relativización filosófica de la moral y es natural que las comunidades morales así relativizadas no compartan semejante punto de vista. Pero, además, de otro lado, no puede en modo alguno decirse que la historia de la filosofía —o de la disciplina moral— nos confirme la claridad de dicha distinción. En las diferentes tradiciones filosóficas, y en sus lenguas respectivas, hallamos más bien una historia muy compleja de reflexión sobre estas cuestiones, que no permite establecer una demarcación suficientemente clara entre los términos «ética» y «moral». Baste citar aquí un ejemplo, de gran relevancia para la discusión de la ética actual. A comienzos del siglo XIX, Hegel propuso, en su libro *Filosofía del derecho*, una diferenciación entre dichos términos.⁶ Su propuesta es especialmente interesante porque se apoya sobre la convicción, expresada con toda claridad, de que los dos conceptos son etimológicamente equivalentes y de que cualquier distinción entre ellos sería puramente convencional. Pero él propone hacerla porque considera que sería una convención razonable diferenciar entre dos modelos globales de comprensión de la ética: aquel que se asocia con la manera de pensar de Kant y de la filosofía moderna, para el que sugiere reservar el nombre de «moral» —«moralidad»—, y aquel que se asocia con la manera de pensar de Aristóteles y de la filosofía antigua, para que el que propone emplear el nombre de «ética» —«eticidad»—. Esta diferenciación conceptual de Hegel ha tenido grandes repercusiones en la historia de la ética hasta nuestros días, y ha servido incluso para dar nombre a uno de los debates filosóficos

⁶ Cf. Hegel, G.F.W., *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, § 33.

más importante llevados a cabo en la segunda mitad del siglo XX.⁷ Pero, como vemos, la propuesta de Hegel no tiene nada que ver con la que hemos mencionado hace un momento en relación con los manuales de introducción a la ética. Peor aun, lo que Hegel llama «ética» o «eticidad» no se refiere a la reflexión filosófica sino en todo caso al sistema de valores inmanente a una comunidad, es decir, a lo que en la mencionada distinción se entiende por «moral». Si a alguna conclusión debiéramos llegar en relación con esta materia, es, por así decir, que el hábito no hace al monje: el empleo de cualquiera de estos dos términos no nos exime de la necesidad de dar explicaciones sobre las razones que nos conducen a ello. Teniendo ambos una raíz común, y una historia compleja, no ganamos mucho queriendo forzar una distinción conceptual que peca de imprecisa. Más ganaremos si, empleándolos indistintamente, nos ocupamos luego de diferenciar, en su interior, los problemas y los aspectos que convenga, entre los cuales se hallará, por cierto, la distinción entre los asuntos relativos a la inmanencia de los valores comunitarios y aquellos relativos a la reflexión filosófica sobre su sentido más general.

La peculiaridad del lenguaje moral

Volvamos entonces al hilo de nuestra argumentación, que nos estaba conduciendo a precisar paulatinamente cuál es la peculiaridad de los juicios éticos o morales. Al respecto, Kant nos ha dejado varios ejemplos didácticos, uno de los cuales puede sernos aquí de mucha utilidad. Quien vaya a visitar los vestigios de culturas antiguas, nos dice, por ejemplo, las pirámides de Egipto —o, podríamos agregar nosotros, la ciudadela de Machu Picchu—, puede adoptar diferentes perspectivas en su viaje. Puede acudir interesado en indagar qué recursos

⁷ Durante las últimas décadas del siglo XX tuvo lugar, en efecto, un amplio debate en la ética que recibió por título «Moralidad *versus* eticidad», recogiendo la intuición y la propuesta sistemáticas de Hegel. Muchos autores participaron en dicha discusión. Cf. al respecto: Kuhlmann, Wolfgang (Ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986; Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991; Giusti, Miguel, «Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica», en: *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: PUCP, 1999, pp. 175-200.

tecnológicos utilizaron los egipcios para realizar aquellas construcciones, qué cálculos hicieron y qué conocimientos poseían para ello; en la medida en que dirige su atención a examinar los avances en el campo de la explicación tecnológica de la realidad, diremos, con Kant, que el viajero está adoptando una perspectiva *científica*. Pero puede también, naturalmente, prescindir de estas preocupaciones y emprender el viaje interesado exclusivamente en contemplar la belleza del paisaje y en gozar del espectáculo que ofrecen las pirámides en aquel entorno; en la medida en que dirige su atención, esta vez, al goce desinteresado en la contemplación de la belleza, diremos que está adoptando una perspectiva *estética*. En fin, también sería posible que el viajero se interesara más bien por el sufrimiento causado a los esclavos para hacer posibles esas construcciones, o por la injusticia de las relaciones de poder que permitieron semejante dominación; en la medida en que dirige así su atención a la valoración del sentido de las relaciones humanas, diremos ahora que está adoptando una perspectiva *moral*.

El ejemplo de Kant es claro, aunque, como veremos, deja abiertas aún algunas interrogantes importantes. La diferencia entre las perspectivas adoptadas por el viajero nos ofrece una pauta para caracterizar mejor la peculiaridad de los juicios morales. Y lo primero que aprendemos es que no debemos confundirlos con los juicios científicos ni con los juicios estéticos. La *ciencia* se ocupa de la verdad o la falsedad de los conocimientos, y se vale para ello de una metodología descriptiva o explicativa, que se refiere en última instancia a *lo que es*, a la realidad existente. El *arte* se ocupa de la belleza o la fealdad de la naturaleza o las creaciones humanas, y se vale para ello de una metodología estéticamente apreciativa, que se refiere en última instancia al gusto o a la necesidad humana de representarse el mundo. La *ética*, en fin, se ocupa de la bondad o la maldad de las acciones humanas, y se vale para ello de una metodología estrictamente valorativa o prescriptiva, que se refiere en última instancia a *lo que debería ser*, a la mejor manera de vivir. Con esta diferenciación un tanto esquemática, pero didáctica, Kant ha querido hacer frente, como lo comentara Karl Popper,⁸ al problema de la *demarcación* entre los campos de investigación y entre los usos del lenguaje que

⁸ Cf. Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1977, pp. 34.

les son correspondientes; de esa manera no solo se establece la necesidad de respetar las diferencias cualitativas entre ellos, sino se sostiene además que cada uno de ellos posee criterios inmanentes para determinar la corrección o la incorrección de los juicios.

Verdad, bondad y belleza son conceptos que nos han sido transmitidos desde la antigüedad clásica como los puntos de referencia últimos de los tres campos principales en que se dividió la investigación filosófica: la ciencia, la moral y el arte. Se trata, en tal sentido, de conceptos sintéticos y ricos en significación, sobre todo por su vinculación a la tradición de la que provienen. A lo mejor ya no nos son hoy en día tan familiares, pues hemos encontrado nuevas expresiones para dar cuenta de los problemas que nos preocupan o hemos desarrollado una nueva sensibilidad; nos es, por ejemplo, más familiar hablar de *justicia* o de *libertad* en moral, o de *experiencia estética* en relación con el arte. Esta circunstancia no debería distraernos, porque también en estos últimos casos seguimos defendiendo la necesidad de establecer una demarcación entre los campos y seguimos pensando en la existencia de criterios intrínsecos de evaluación en cada uno de ellos. Si usamos, pues, los términos clásicos en nuestra presentación, es porque ellos resumen de modo privilegiado lo que queremos expresar. Pero debe quedarnos claro que pueden reemplazarse por otros que les sean equivalentes.

Sobre la base de estas consideraciones nos es posible determinar, pues, en primera instancia la peculiaridad de los diferentes juicios mencionados. Lo hemos visto ya en el ejemplo de la contemplación de las pirámides, y podemos extender esta misma cautela evaluativa a otros campos de la acción o la vida humanas. La determinación de la verdad de un conocimiento es un asunto que debe juzgarse en el interior del campo científico y con los criterios que le son inmanentes, sin que deba tolerarse la interferencia de criterios procedentes de los otros dos campos. Otro tanto vale, por supuesto, con respecto a la determinación de la bondad de una conducta o de la belleza de una obra de arte. La interferencia de criterios evaluativos, o la invasión de un campo por medio de pautas que le son ajenas, es un peligro constante que atenta contra la autonomía de la racionalidad propia de cada una de las esferas mencionadas. Y, no obstante, las cosas distan de ser tan simples como aquí aparecen en primera instancia.

Tomemos como ejemplos las discusiones actuales sobre las investigaciones genéticas o sobre los alcances de la tecnología, a los que se dedican capítulos de este libro. Ocurre, en efecto, que en las sociedades modernas se han tomado decisiones políticas o jurídicas que restringen la aplicación de ciertas tecnologías, o prohíben el empleo de algunos recursos genéticos en seres humanos o que simplemente reorientan su desarrollo. Estas decisiones proceden del ámbito que hemos llamado *ético* y tienen claras repercusiones en el campo científico o eventualmente en el estético. No se trata, en sentido estricto, de una *interferencia* epistemológica, porque no se pone en cuestión ni la verdad de los conocimientos ni los criterios que se emplean para establecerla. Pero se trata, sí, de una priorización de la dimensión ética por sobre las demás. Ello no debería sorprendernos, porque, como hemos visto, la ética tiene que ver con la valoración de la vida, con la reflexión que lleva a cabo la propia comunidad humana sobre lo que considera la mejor manera de vivir, y lo que allí se establezca puede tener consecuencias sobre el rumbo que tomen las investigaciones o las producciones de la ciencia y el arte.

Lo que venimos comentando equivale a plantear el problema de la unidad que puede o debe existir entre los tres campos mencionados de la ciencia, la moral y el arte, problema que no desaparece aun reconociendo su autonomía relativa. En tiempos antiguos, Platón y Aristóteles, por ejemplo, estaban convencidos de que existía un orden natural, cosmológico o metafísico, que permitía vincular entre sí de manera orgánica las cuestiones relativas a la verdad, la bondad y la belleza. Esta misma convicción se ha mantenido en las sociedades o en las culturas que poseen una cosmovisión compacta y un sistema de creencias de inspiración religiosa. En la sociedad occidental moderna, en cambio, el proceso de secularización ha traído consigo una pérdida de confianza en las imágenes religiosas del mundo, ha instaurado una racionalidad consensual fragmentaria como la que hemos estado exponiendo y ha convertido la cuestión de la unidad de la realidad en un desafío para la razón humana. Y es en el intento de respuesta a ese desafío que la ética adquiere una importancia especial, como aquella dimensión de la experiencia que parece más adecuada para replantear el sentido y la jerarquía de los valores de la vida.

Definición de la ética

Sobre la base de lo visto hasta aquí, ensayemos una definición de la ética que recoja los rasgos principales que hemos venido exponiendo. Digamos entonces que la ética es *una concepción valorativa de la vida*. Su peculiaridad reside en el hecho de tratarse de una concepción *valorativa*, que pretende decirnos cuál debería ser el orden de prioridades en la organización de la convivencia humana, es decir, que se propone establecer cuál es la *mejor manera de vivir*. No es, pues, una concepción que se restrinja a *describir* el modo en que los seres humanos ordenan el mundo; su punto de vista es el del participante en la interacción, no el de un observador. Tampoco es, en sentido estricto, una concepción *estética* de la vida, que ponga la mirada en el goce contemplativo o en la representación original de la experiencia, aunque más de uno podría pensar que esta sería acaso la mejor manera de vivir. Podría serlo, por supuesto, pero sería entonces una concepción simultáneamente estética y valorativa en sentido moral.

Recordemos lo dicho sobre la ambivalencia del término «ética». De acuerdo a uno de los sentidos del término, seguramente el principal, la ética es *una manera de vivir*. Ello se recoge en la definición, al decir precisamente que nos las habemos con una concepción *de la vida*. No importa aquí si dicha concepción es explícita, en el sentido de que hemos logrado articularla teóricamente, o si es solamente implícita, en el sentido de que ella puede descifrarse si se presta atención a la jerarquía manifiesta en el obrar cotidiano. Lo decisivo es que la ética se refiere al modo en que una persona o una sociedad ordenan su sistema de creencias morales en la vida práctica. De acuerdo a la segunda acepción del término, la ética es *una manera de hablar* o de concebir las cosas. También este aspecto es recogido en la definición, pues ella nos informa que la ética es, efectivamente, *una concepción* de la vida. No es indispensable que quien la profesa, o quien la pone en práctica, sea consciente de su naturaleza o su estructura teóricas; la *praxis* misma es suficiente para dar a conocer el sistema de referencias ideales con el que una persona o una sociedad se identifican.

De ningún ser humano ni de ninguna sociedad podrá decirse que no posean una concepción valorativa de la vida, lo cual equivale a decir que tampoco podrá decirse de ellos que no posean una *ética*. Es, en ese sentido, muy difícil entender qué pueda ser una persona «amoral»; con dicha expresión probablemente queremos decir que aquella persona no comparte los criterios fundamentales de la concepción ética que nosotros defendemos, pero eso no puede querer decir que ella carezca de un criterio ordenador de su conducta. En principio, es de suponer que toda persona posee una ética en el sentido indicado.

Que la ética sea una concepción valorativa de la vida, quiere decir también que ella ocupa un lugar primordial en nuestra reflexión y en nuestra conducta cotidianas, pues es evidente que lo que nos sirve de pauta de orientación de todas nuestras acciones va a estar permanentemente presente en nuestras vidas. Fácilmente podremos constatar esta aseveración no solo si nos ponemos a pensar en la relevancia que puedan tener, por ejemplo, nuestros criterios éticos para evaluar la justeza de las leyes, sino también cuando reflexionamos sobre la importancia relativa que tiene en nuestra vida cotidiana el uso del lenguaje moral. Si tratáramos de medir cuantitativamente el espacio que los juicios morales ocupan en nuestro lenguaje por comparación con el lenguaje científico o el lenguaje estético, es probable que nos sorprenda la notoria preponderancia de los primeros.

En el caso del episodio de la *Iliada* se nos transmite precisamente que, de acuerdo a la ética defendida por los griegos, es decir, de acuerdo a su concepción valorativa de la vida, la actitud de Aquiles es juzgada como una desmesura o como una transgresión de los límites que dicha ética considera infranqueables. Es la conducta de Aquiles, su acción concreta, la que es sometida a cuestionamiento, y lo es a partir del sistema de valoraciones que sirve de referente normativo a los amigos y enemigos involucrados en la situación, incluso a los dioses. Otro tanto ocurre en el caso de los episodios relatados por las comisiones de la verdad. La ética de nuestras sociedades, nuestra concepción valorativa de la vida, se ha visto estremecida por la violencia que ha sembrado muerte e irrespeto entre las personas. Y el clamor expresado en la invocación al «Nunca más» se muestra como una solicitud a reinstaurar el orden de las valoraciones.

No obstante, con una definición como esta nos queda aún pendiente de resolver una cuestión, acaso la más importante. Si bien sabemos ya, en efecto, que la ética está ligada a la valoración de la vida, lo que no hemos aclarado todavía es el criterio o la pauta que subyace a dicha valoración, es decir, nos falta explicar cuál es o cuál debería ser, como se dice cotidianamente, la jerarquía de valores o de normas que oriente nuestra concepción ética. Siguiendo el hilo conductor de nuestra exposición, lo que aún no hemos dado es una respuesta a la pregunta: *¿cuál es la mejor manera de vivir?* A ello vamos a abocarnos en el próximo punto.

Paradigmas de la ética

En la historia de la ética, al igual que en la historia de la cultura, ha habido, como es fácil de imaginar, muchas concepciones éticas. Un muestrario de esa diversidad la hallamos en la presentación de los diferentes problemas éticos a los que se hace alusión en los capítulos siguientes de este libro. La diversidad se expresa de muchas maneras y puede estudiarse desde diferentes perspectivas: puede analizarse desde un punto de vista histórico o desde un punto de vista sistemático; puede abordarse en vinculación con las concepciones religiosas o con las cosmovisiones culturales; puede asociarse a las obras de los filósofos, a las formas de vida o a los proyectos revolucionarios en la sociedad. Y, no obstante, pese a esta gran diversidad, es posible constatar en la historia, a grandes rasgos, una curiosa y persistente tendencia a responder de dos formas principales a la pregunta por la mejor manera de vivir. En algunos casos, estas dos respuestas son consideradas como *paradigmas* de la ética, entendiendo por ello visiones valorativas globales, internamente coherentes pero recíprocamente excluyentes. En otros casos, las respuestas son tratadas simplemente como *temas* de la ética, dando a entender así que cada una de ellas se refiere a un ámbito de los problemas morales y que, por consiguiente, no tendrían por qué ser excluyentes entre sí. Esto es lo que debemos analizar a continuación, empezando por preguntarnos cuáles son esas respuestas.

La primera respuesta nos dice que *la mejor manera de vivir es respetar y cultivar el sistema de valores —el ethos— de la propia comunidad*. De acuerdo a esta concepción ética, el criterio valorativo central que ha de orientar la conducta de las personas y la marcha de la sociedad debe buscarse en el seno de la propia tradición; es allí donde se hallará el ideal moral que dé sentido a la vida y que aglutine a los miembros de la comunidad. Como precisaremos más adelante, este es el contexto adecuado para hablar, en la ética, de *valores*. Entre los especialistas en moral se ha convenido en denominar a este primer modelo de respuesta el *Paradigma de la ética del bien común* o el *Paradigma de la felicidad*, aunque hay también otras variantes de esos mismos nombres. Veremos enseguida por qué. La segunda respuesta global a la pregunta decisiva de la ética nos dice que *la mejor manera de vivir es construir una sociedad justa para todos los seres humanos*. De acuerdo a esta concepción, el criterio normativo orientador de la conducta de las personas y la marcha de la sociedad debe buscarse en un ideal imaginario de convivencia que promueva el respeto de la libertad de cada individuo, sin distinción de culturas ni de religiones, y la práctica sistemática de la democracia y la tolerancia; un ideal así, que es crítico de las tradiciones, solo podrá encontrarse en la representación de una utopía racional. Más que de *valores*, convendrá hablar en este caso de *normas* o de *principios* de acción. A este segundo modelo ético se le conoce como el *Paradigma de la ética de la autonomía* o el *Paradigma de la justicia*, aunque también de él hay otras denominaciones que prefieren destacar rasgos como la imparcialidad o la consensualidad. Es preciso, sin embargo, que expliquemos mejor en qué consiste cada uno de estos paradigmas, y en qué sentido ellos pueden ser excluyentes o complementarios.

Paradigma de la ética del bien común

La idea central que congrega a los defensores de un modelo ético como este es, decíamos, que, para ellos, el patrón de referencias normativas de la conducta personal y social debería ser *el respeto y el cultivo del sistema de valores de la propia comunidad*. Se le llama un *bien común*, en alusión a la denominación tradicional entre los

griegos, porque con ella se designa un modelo de forma de vida que es considerado ejemplar por la entera comunidad, y con el cual sus miembros se identifican de manera explícita o implícita. Se trata de un conjunto de creencias morales compartidas, mantenidas por la tradición, transmitidas por la educación, subyacentes a la vida social y al orden legal, y permanentemente vivificadas por rituales de reconocimiento y celebración. Se le llama también el *Paradigma de la felicidad* porque se quiere así rendir tributo a Aristóteles, autor que constituye una de las fuentes filosóficas principales de esta concepción ética, quien sostuviera en sus libros que el fin último de la vida, al que todos siempre aspiramos, es precisamente la felicidad —la *eudaimonía*—.

La naturalidad con la que Aristóteles sostiene en su *Ética a Nicómaco* que todas las personas concordamos en considerar a la felicidad como la finalidad última de la vida, podría sorprendernos si no fuese porque, a pesar de los siglos transcurridos, también nosotros suscribiríamos seguramente esa tesis.⁹ El problema, claro está, reside en que, tanto en tiempos de Aristóteles como en los nuestros, no le atribuimos el mismo sentido a la palabra «felicidad» ni asociamos con ella una misma manera de vivir. Pero el que estemos ya todos de acuerdo en identificar verbalmente la meta final de nuestros empeños, no es una cosa de importancia menor. La discrepancia sobre su definición hace precisamente de la felicidad el tema principal de la ética. Para zanjar esa discrepancia, y para precisar el sentido de la felicidad, lo que propone Aristóteles es analizar las aspiraciones que los seres humanos asociamos a nuestras acciones cotidianas y descifrar el ideal de vida que se expresa por medio de ellas. Buscamos todos, al parecer, *la forma de vida más plena* posible, en donde *plena* quiere decir: aquella que realiza el bien máspreciado —el *sumo bien*— o la última razón de ser —el *fin supremo*— de nuestra existencia. Y el fin supremo, o el sumo bien, consisten en realizar permanentemente los ideales de excelencia que la propia comunidad ha establecido para el desempeño de todas nuestras actividades, incluyendo la actividad

⁹ «Sobre el nombre del bien supremo, escribe Aristóteles, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz». Cf. *Ética nicomáquea*, 1095a 16-20, Madrid: Gredos, 1985, pp. 132.

comunitaria por excelencia, que es la actividad *política*. La famosa sentencia de Aristóteles, según la cual «el hombre es un animal político», quiere decir, en efecto, que el hombre solo se realizará plenamente —solo alcanzará la felicidad—, si vive solidariamente con los otros los valores que los congregan y si contribuye activamente a instaurar y mantener un orden institucional que los preserve.

La ética de Aristóteles es un ejemplo particularmente ilustrativo de este paradigma porque nos ofrece una elaboración teórica muy acabada, pero ella es solo uno entre muchos casos de autores, o de sociedades, que conciben explícita o implícitamente la vida moral en torno al ideal del respeto y el cultivo del sistema de valores de la comunidad. Por vincularse la ética, en todos estos casos, a la forma concreta en que la comunidad organiza sus relaciones o modela sus costumbres, suele decirse que uno de los rasgos distintivos de este paradigma es el *sustancialismo*. También de origen griego, el término alude a la consistencia, la materialidad y la uniformidad del *ethos* que sirve de punto de referencia para la articulación de la concepción ética. Este rasgo se comprenderá mejor cuando lo contrastemos enseguida con el que caracteriza al *Paradigma de la autonomía*, a saber, con el *formalismo*. Se dice, en todo caso, que una ética es *sustancialista* cuando define la mejor manera de vivir en relación con el tramado específico de costumbres e instituciones propio de la comunidad en cuestión. Ello explica que las éticas sustancialistas comprendan, por lo general, un conjunto vasto de preceptos y de ritos, ligados precisamente a los diferentes modos y prácticas en los que se realiza el ideal de vida comunitario: la vida familiar, el ejercicio profesional, la economía, la actividad política, la relación con los demás, y así sucesivamente, pues para cada uno de estos modos existe un perfil específico de cumplimiento de la excelencia moral.

Ha llegado el momento de explicar por qué es este el contexto al que pertenece, en sentido estricto, el lenguaje sobre los «valores». Aunque el uso de este término es hoy muy impreciso y puede referirse a una variedad de aspectos de la valoración moral, lo que originariamente designa es precisamente el conjunto de conductas ejemplares concretas, aquellos perfiles de excelencia moral relativos al ideal de vida de una comunidad, pero estilizados en forma de

un catálogo de conceptos normativos. La valentía, la honestidad, la generosidad son «valores», en el sentido en que expresan ideales de conducta reconocidos por nuestra comunidad, a los que asociamos situaciones y modos específicos de comportamiento. El lenguaje sobre los valores solo cobra sentido, en realidad, cuando lo remitimos al sistema normativo de una comunidad. Quien se refiere a una «crisis de valores», está dando a entender justamente que se han puesto en cuestión los parámetros normativos tradicionales, aquellos que sostenían la jerarquía de las conductas en la sociedad. Y quien aboga a favor de una «educación en valores», se está imaginando que los niños deben aprender a hacer suyos los ideales de conducta que la comunidad considera como sus pautas tradicionales de orientación.

A todo sistema de valores, como el que caracteriza al *Paradigma de la ética del bien común*, le corresponde un sistema de *virtudes*. Las virtudes representan el lado subjetivo de la existencia de los valores. Con esto se quiere decir que, dada la naturaleza de los valores, es decir, dado que son conductas ideales específicas, de parte de los individuos no puede haber neutralidad ni, tampoco, liberalidad frente a ellos, sino, muy por el contrario, el mayor compromiso posible. De los individuos se espera una actitud de adhesión, de respaldo con convicción, de asimilación comprometida de esos valores hasta convertirlos en rasgos del carácter o de la personalidad. Y eso es precisamente lo que son las *virtudes*: hábitos de comportamiento amoldados al perfil establecido por el sistema de valores. En la actualidad, a diferencia de lo que ocurre con el uso del término «valores», parece haber mucha menos familiaridad con el uso del término «virtudes», pero es solo una cuestión de palabras. Lo que se suele exigir a través de las numerosas campañas a favor de los valores es que las personas los hagan suyos y los incorporen a su modo habitual de conducirse en la vida, es decir, que adopten ante ellos la misma actitud personal y comprometida que se ha asociado tradicionalmente al concepto de virtud.

Otro rasgo constitutivo de esta forma de concebir la ética es que en ella se involucran plenamente los *sentimientos* y las *emociones*. Ya en el ejemplo inicialmente citado de la *Iliada*, podemos apreciar que los juicios morales que expresan la conciencia de la desmesura son todos juicios emocionales que manifiestan un sentimiento de indignación:

la impiedad de Aquiles, el pedido de compasión de Príamo, la solidaridad de los dioses, el arrepentimiento tardío del propio héroe. La mejor manera de vivir no es excluir las emociones de nuestra conducta, sino expresarlas claramente, pero en su justa medida. Dice por eso Aristóteles que las virtudes son un modo inteligente, mesurado, de procesar las emociones.¹⁰ Quien actúa moralmente, lo hace comprometiendo sus afectos y adhiriéndose a los valores con el empeño de su entera personalidad. Si al observar una imagen de un campesino maltratado por la violencia, o al ver una filmación de un acto de corrupción, reaccionamos casi instintivamente con sentimientos de compasión o de indignación, es precisamente porque nuestra sensibilidad moral ha sido educada durante años en el respeto de los valores.

Por las razones expuestas, puede decirse igualmente, en términos metafóricos, que la *ética del bien común* es concebida y formulada desde la *perspectiva de la primera persona*,¹¹ de la primera persona en plural. Que el *bien*, el ideal moral de vida, sea *común*, significa justamente que es considerado por sus adherentes como el ideal de un *nosotros*. Nosotros los cristianos, nosotros los atenienses, nosotros los peruanos. Es la perspectiva del participante en la interacción, que emite sus juicios de valor sobre la base de las creencias compartidas en su comunidad. Michael Walzer se refiere a esta idea, con su habitual ingenio retórico, cuestionando la intención de la alegoría de la caverna propuesta por Platón: en lugar de seguir al prisionero que se libera de las cadenas para acceder a una visión del sol —a una comprensión de la verdad de la vida—, la ética debería construirse, en su opinión, en el interior de la caverna, y en solidaridad con las creencias compartidas por todos los prisioneros, pues ellas constituyen el único *nosotros* en el que podamos hallar las pautas de la acción y el sentido de la cosas.¹² La perspectiva de la primera persona representa, naturalmente, una ventaja y un peligro a la vez, como veremos a continuación: ella permite cohesionar a los involucrados

¹⁰ *Ibidem*, 1139b 3ss., pp. 270.

¹¹ Jürgen Habermas suele referirse a este rasgo para contraponer la caracterización de ambos modelos éticos. Cf. por ejemplo «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, o.c., pp. 97-130.

¹² Cf. Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, México: FCE, 1993, pp. 12.

en torno a un ideal común, comprometiendo sus sentimientos de adhesión, pero ella puede traer consigo igualmente el aislamiento de la comunidad o la tentación del fundamentalismo.

Dado que el *nosotros* es, por naturaleza, relativo siempre a la comunidad que lo enuncia, y dado que existen muchas comunidades enunciantes, es preciso concluir que en este paradigma se expresa una ética de tipo *contextualista*. Recibe este nombre la concepción moral que se origina en un determinado *ethos*, y que reclama validez en su interior, en función de los valores compartidos. Pero como el *ethos*, la cosmovisión valorativa, puede ser de muy diversa naturaleza —puede tratarse de una nación, de una etnia, de una religión; puede estar territorialmente delimitada o expandirse sin fronteras—, parece más adecuado denominarla *contextual* o *contextualista*. Ello significa que el paradigma plantea la cuestión moral, tanto en lo que respecta a su origen como a su área de influencia, siempre en vinculación con el contexto en el que se inscribe. Por cierto, la contextualidad de la ética no tiene por qué implicar una relativización de sus expectativas de universalización; al respecto, algunas concepciones son efectivamente expansivas, mientras que otras son herméticas o excluyentes. Del contextualismo hay muchas variantes, como es fácil de suponer, pero en todos los casos se trata de concepciones que cuestionan la posibilidad de desligarse de los contextos para plantear las cuestiones morales.

Si nos preguntáramos, en fin, cuál es la fuente última de legitimación de este paradigma, es decir, por qué debiera considerarse vinculante el sistema de valores que proclama, habría que decir que ella reside en el propio *ethos* de la comunidad. Esta cuestión es conocida en la ética como el problema de la fundamentación de las normas o de su justificación epistemológica. Es una cuestión de primera importancia, pues tiene consecuencias directas sobre el modo de concebir la validez del bien común, así como sobre el modo de entender la libertad del individuo, pero es también una cuestión de difícil solución. La forma en que este paradigma la aborda muestra cierta circularidad, ya que la validez del ideal moral es hecha reposar sobre el ideal moral mismo, pero lo hace con la certeza de que no hay otra posibilidad más convincente de resolver dicha cuestión. Para ilustrar esta manera de proceder, Michael Walzer se vale de

dos metáforas y de dos figuras, que son interesantes e ilustrativas.¹³ La primera es la metáfora del «descubrimiento», a la que le corresponde la figura de Moisés. El ideal moral *se descubre —es descubierta—* en el sentido en que, precediéndonos y poseyendo una autoridad indiscutible, nosotros simplemente lo hallamos o lo acogemos; un ejemplo de ello es precisamente Moisés, quien acude al monte Sinaí a recibir de manos de Dios las Tablas de la Ley, y las transmite luego al pueblo. La segunda metáfora es la de la «interpretación», a la que le corresponde la figura del profeta. El ideal moral, en este caso, *se interpreta* en el sentido en que, siempre precediéndonos, es materia de continua revisión y crítica; el profeta es, en efecto, un líder religioso perteneciente a la comunidad de valores, pero es también un crítico social que apela a la conciencia de sus miembros para actualizar valores tradicionales que están siendo descuidados por la comunidad. Con ayuda de estas metáforas de Walzer podremos seguramente entender mejor el sentido de la circularidad en la fundamentación del paradigma.

Todos los rasgos que hemos venido enunciando hasta aquí, aun someramente, nos permiten hacernos una idea de la naturaleza y los alcances del *Paradigma de la ética del bien común*. Hemos visto, en primer lugar, por qué al ideal del respeto y el cultivo del sistema de valores de la comunidad se le da el nombre de *bien común* o de *felicidad*, y hemos comentado brevemente el modo en que Aristóteles concibe la aspiración a una vida buena. Enumeramos luego algunos rasgos que son constitutivos del paradigma: el sustancialismo, la existencia en él de un sistema de valores, la correspondiente exigencia de un sistema de virtudes, el involucramiento de las emociones, la perspectiva de la primera persona, el contextualismo y la referencia al *ethos* como criterio último de fundamentación. El resultado es un cuadro coherente en el que vemos diseñado un ideal de consenso moral centrado en la vivificación de la tradición valorativa de la comunidad.

¹³ Cf. Walzer, Michael, «Tres senderos de la filosofía moral», en: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 7-36. Como indica el título mismo de su trabajo, Walzer quiere diferenciar entre tres, no dos, maneras de concebir la moral. Pero, como vemos, hay buenas razones para considerar que tanto el «sendero del descubrimiento» como el de la «interpretación» corresponderían, con matices distintos, al *Paradigma de la ética del bien común*.

Quizá podría por ello caracterizarse globalmente a esta visión como un *consenso nostálgico*.¹⁴

Nos toca ahora pasar a exponer el siguiente paradigma, aquel que hemos vinculado a la segunda respuesta a la pregunta por la mejor manera de vivir. Para facilitar la comprensión de este nuevo modelo, y para percibir más claramente sus relaciones con el primero, vamos a utilizar correlativamente la misma secuencia de rasgos que hemos empleado en la caracterización del caso anterior.

Paradigma de la ética de la autonomía

La idea central que congrega a los defensores de este modelo es, como se recuerda, que la mejor manera de vivir consiste en *construir una sociedad justa para todos los seres humanos*; este es, para el modelo, el patrón de referencias normativas de la conducta personal y social. Se le ha denominado el *Paradigma de la autonomía*, evocando el modo en que Kant caracterizara el principio central de esta interpretación de la ética, que es el principio de la libertad del individuo, pero de una libertad que se afirma solo mediante el respeto de la libertad de todos. La autonomía es la capacidad que posee idealmente el individuo de pensar y decidir por sí mismo —de «darse a sí mismo su propia ley», como indica la etimología de la palabra—, pero de hacerlo eligiendo al mismo tiempo un marco de referencias —una *ley*— que haga posible el ejercicio simultáneo de la autonomía de todos, incluyendo naturalmente la suya.¹⁵ De aquí se deriva el sentido más general de la palabra *justicia*, que da igualmente nombre a este paradigma: una *sociedad justa para todos los seres humanos* sería, en efecto, aquella que estuviera regida en todas sus instancias por el principio de la autonomía y que permitiera, por tanto, que todos los individuos, sea cual fuere su *ethos*, ejercieran su libertad sin

¹⁴ Me he permitido emplear la contraposición entre «consenso nostálgico» y «consenso utópico» para caracterizar el debate central de la ética contemporánea en una reciente publicación: Miguel Giusti, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006.

¹⁵ «La autonomía de la voluntad, escribe Kant, es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden»: cf. Teorema IV (8) del libro primero de la *Análítica de la Crítica de la razón práctica*, edición de Dulce María Granja, México: FCE/UAM/UNAM, 2005, pp. 38.

perjudicar la de los demás. En lugar, pues, de fijar su atención en los contenidos o los valores que pudieran defender los individuos, el modelo se concentra en la regla general de la *imparcialidad*, cuya función es la de hacer posible la coexistencia de concepciones valorativas rivales entre sí.

El *Paradigma de la ética de la autonomía* surgió en la historia en los inicios de la Edad Moderna con el propósito de ofrecer una alternativa de solución a lo que se consideraba una limitación estructural del *Paradigma de la ética del bien común*. El acontecimiento emblemático de semejante cambio de paradigma fue la llamada Guerra de las Religiones, que cubrió de sangre y violencia las tierras europeas durante casi treinta años del siglo XVII. Para muchos filósofos de la época, aquella guerra fue interpretada como el síntoma más claro de la crisis a la que habría conducido el conflicto entre las concepciones ético-religiosas, cada una de las cuales reclamaba para sí la verdad de su propio ideal moral.¹⁶ Siendo evidente que ninguna de ellas tenía más derechos de veracidad que las otras, y siendo igualmente obvio que la guerra solo perpetuaba sangrientamente la ausencia de una solución, imaginaron una concepción que redefiniera los objetivos de la moral y que replanteara las cosas en una dimensión diferente. La solución debía ser buscada no solo para poner fin al enfrentamiento entre las naciones, sino también al enfrentamiento entre los individuos, pues la rivalidad entre las concepciones valorativas de la vida, la *guerra de todos contra todos*, parecía extenderse a cualquier forma de asociación humana. Fue, sin duda, Kant el filósofo que logró conceptualizar, con la mayor genialidad y riqueza, esta intención moderna. Construyó por eso primero una ética sobre la base del principio de la autonomía, por medio de la cual fuese posible fundamentar la conciliación entre la libertad individual y la constitución de un consenso universal. La pieza central de esa construcción es la idea de un principio general,

¹⁶ En la introducción a su libro *Sobre el ciudadano (De cive)*, explica Hobbes que se ha visto obligado a adelantar la publicación de esta parte de su sistema filosófico en razón de la guerra imperante en ese momento, y con el propósito de contribuir de algún modo a hallarle solución. Cf. *De cive*, Praefatio ad lectores, en: Hobbes, Thomas, *Opera philosophica quae latine scripsit*, edición de W. Molesworth, Londres: Joannes Bohn, 1839ss, vol. II.

regulador de todas nuestras relaciones valorativas, que nos obligue a actuar siempre cuidando que el ejercicio de nuestra libertad no entre en conflicto con el orden imparcial que permite el ejercicio de la libertad de todos. Kant llamó a ese principio el *imperativo categórico*, pero de él hay muchos otros nombres en la filosofía moderna y en la contemporánea.¹⁷ Y elaboró luego una *Filosofía del derecho* —la Doctrina del derecho, en la *Metafísica de las costumbres*—¹⁸ con la finalidad de hacer también operativo dicho principio en la regulación de la amplia red de relaciones que se establecen dentro de la sociedad. La ética parecía así proponerse una meta más modesta, o desplazar acaso la atención hacia una dimensión distinta del problema moral, es decir, se proponía dejar en suspenso la cuestión de la veracidad de las concepciones éticas y buscar un acuerdo que consistiese en tolerar deliberada y consensualmente la coexistencia de opiniones plurales.

A diferencia del anterior, al que caracterizamos como un paradigma *sustancialista*, este es más bien un paradigma *formalista* o *procedimental*. Lo es, porque considera que la ética, más que darnos *contenidos* valorativos concretos sobre la mejor manera de vivir, lo que debe ofrecernos es una *forma* o un *procedimiento* que nos permita discriminar entre los contenidos, de acuerdo a si son conciliables con el libre ejercicio de la libertad de todos. Un buen ejemplo de este *formalismo* es el principio que rige al sistema democrático: de acuerdo a él, cualquier decisión que se adopte deberá ser respaldada por la mayoría de los involucrados; no se nos dice, pues, qué decisión —con qué contenido— debemos adoptar, sino tan solo que, cualquiera que esta sea, deberá respetar el principio de verse respaldada por el consenso mayoritario. Otro ejemplo muy ilustrativo es el del principio que sostiene al ejercicio de las libertades fundamentales: la libertad de opinión, pongamos por caso, indica que todos

¹⁷ Además del «imperativo categórico», mencionaremos más adelante el principio del «observador imparcial» desarrollado por Adam Smith. Las distintas teorías del contrato social reproducen igualmente la idea de un principio formal regulador de la moral. Jürgen Habermas, por su parte, propone reemplazar dichas versiones por el llamado «Principio U» o «Principio D» (*cf.*, entre otros textos, su ya citado ensayo «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?»).

¹⁸ *Cf.* Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, edición de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Tecnos, 1989.

los individuos tienen derecho a expresar su parecer a condición de permitir el que otros hagan lo propio; no se nos dice, tampoco en este caso, qué opinión debemos defender, sino solo que ella debe ser compatible con el ejercicio de la libertad de todos a opinar. Como se ve, el criterio o la pauta que aquí se proponen tienen la forma de un examen, de un *test*. Así concibió también Kant al *imperativo categórico*, pues este nos impele a examinar siempre si las acciones que queremos realizar, sean estas las que fueren, podrían ser compatibles con un sistema imparcial de reglas de convivencia en el que todos tienen derecho a actuar sin perjudicar a los demás. Si nuestras decisiones o nuestras acciones aprueban este examen, entonces ellas serán *buenas* —en sentido moral— o *justas* —en sentido jurídico—, ya que en ambos casos habrán respetado el principio —*formal*— ordenador del paradigma, que es el de hacer respetar la autonomía en el marco de un orden regido por la justicia.

Por lo dicho hasta aquí, se entenderá seguramente por qué el concepto de «valores» es, al menos en primera instancia, un cuerpo extraño en el *Paradigma de la ética de la autonomía*. Los *valores* están asociados a una manera homogénea de interpretar el sentido de la vida y expresan, como hemos visto, el aprecio por conductas reconocidas como ejemplares en un *ethos* determinado. Aquí, en cambio, dichas conductas pasan a ser relativizadas e igualadas a muchas otras en el marco de un pluralismo de opiniones que es considerado como un hecho rotundo y básico, sobre cuyo reconocimiento debe recién iniciarse cualquier discusión moral. Son precisamente los *valores* los que son ahora sometidos a examen: si pasan la prueba del principio formal, entonces serán juzgados como *buenos* o *justos* —lo cual equivale a sostener que se está introduciendo un parámetro más abarcador, más abstracto, que llamaremos el concepto de «principios» o de «normas»—. Estos últimos términos expresan con mayor precisión el tipo de exigencia moral que se hace valer en la concepción moderna: la aceptación voluntaria y consensuada de una regla de conducta general que exhibe neutralidad valorativa. Por lo mismo, no encontramos aquí, como en el caso anterior, una gran variedad de preceptos concretos ligados a las esferas distintas de la vida, sino una sola norma, un solo principio, que hace las veces de pauta continua de referencia para el enjuiciamiento de las situaciones concretas.

Ahora bien, decíamos que el concepto de «valores» es solo en principio un cuerpo extraño, porque desde el *Paradigma de la ética del bien común* suele hacerse la observación que la norma general que ahora comentamos es, en realidad, igualmente un *valor*, solo que no debidamente reconocido como tal.

Un *sistema de principios* no exige tampoco que nos adhiramos a él con la convicción o el compromiso emocional que requerían los *valores*. Lo que aquí se exige es por sobre todo el *acatamiento racional* del gran pacto de imparcialidad, y, como existen fundadas reservas de que todos lo vayan a cumplir espontáneamente, el propio pacto dispone medidas específicas de *fiscalización recíproca*. Se trata, pues, de acatar la norma y de hacerlo *racionalmente*, es decir, de convencerse de su evidencia, su necesidad y su conveniencia, aunque no fuese sino por un cálculo de costo-beneficio. Es interesante, y reveladora, esta doble cara de la racionalidad política moderna: ella puede significar el respeto deliberado de la igualdad de los seres humanos, pero ella puede ser también una estrategia de supervivencia con propósitos egoístas; para cada versión hay autores importantes que sirven de respaldo.¹⁹ Esto no quiere decir, sin embargo, que no pueda existir una fe, una creencia firme, en la democracia o en sus principios, sino solo que esa fe no es necesaria, en sentido estricto, para la legitimación ni para el mantenimiento de la vigencia del principio general. El propio Kant nos ofrece las dos versiones comentadas de la racionalidad: el deber moral de todo ser humano es, nos dice, elegir deliberadamente un orden igualitario y tolerante, respetando la dignidad de las personas, pero, si esto no llegara a serle convincente, al menos debiera comprender que el respeto de la ley es lo que más le conviene para vivir en paz y prosperidad. «Hasta un pueblo de demonios», dice Kant en un pasaje famoso,²⁰ se dejaría persuadir por la idea de que el *contrato social* es la forma más razonable de vivir, aun cuando lo que los demonios buscaran fuese satisfacer sus intereses egoístas.

¹⁹ La versión altruista la encontramos principalmente en la obra de Kant, la versión calculadora en la obra de Hobbes. De ambas versiones hay muchas variantes desde entonces.

²⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, pp. 105.

Ante los sentimientos y las emociones, el *Paradigma de la ética de la autonomía* expresa una cautelosa, pero firme, desconfianza. Una presencia excesiva de las emociones en la defensa de los valores puede conducir al fundamentalismo, al dogmatismo y hasta al fanatismo, como fue el caso en la mencionada Guerra de las Religiones. Para sortear este peligro de intolerancia que las emociones suelen llevar consigo, el modelo solicita precisamente que se tome una decisión *racional*, entendiendo por ello una decisión que sea fruto de un razonamiento sobre las causas y las consecuencias del libre accionar de todos los involucrados. Como es natural, no se puede pretender que desaparezcan las emociones; lo que se demanda es más bien que ellas sean encauzadas o reorientadas en función de un *bien* mayor. Puede adoptarse también una posición más diferenciada al respecto, como lo hacen algunos autores, y sugerir que las emociones tienen un espacio propio, por ejemplo el ámbito privado o el ámbito estrictamente moral, y que ellas deberían ser relativizadas solo en el ámbito público o en el estrictamente jurídico o político.²¹ En cualquier caso, por más importancia que se conceda al compromiso de nuestras emociones en la vida cotidiana, está claro que ellas pierden legitimidad y capacidad de validación en el contexto de este paradigma.

Por contraste con el modelo anterior, al que habíamos vinculado con la *perspectiva de la primera persona*, debe decirse ahora que la *Ética de la autonomía* es concebida y formulada desde la *perspectiva de la tercera persona*. La metáfora de la *tercera persona* se suele emplear para designar un punto de vista neutral, equidistante de la primera y la segunda persona; a él se refieren, por ejemplo, Jean Piaget o Lawrence Kohlberg²² para caracterizar el estadio más

²¹ Una de las concepciones éticas más difundidas en el marco de la cultura liberal es precisamente el «emotivismo»; de acuerdo a esta concepción, nuestros juicios de valor dependen de nuestras preferencias subjetivas —de nuestras *emociones*—, por lo que están restringidos al ámbito privado. Una forma más sofisticada de diferenciar entre el ámbito moral privado y el ámbito político público, la ofrece John Rawls a partir de su ensayo «Justice as Fairness: Political, non Metaphysical», en: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1984), pp. 223-251. La misma diferenciación es sostenida en su libro *Liberalismo político*, México: FCE/UNAM, 1995.

²² Cf. de Jean Piaget, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Madrid: Aguilar, 1972 y de Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Cambridge: Harper & Row, 1981.

avanzado de la evolución intelectual o, respectivamente, el de la evolución moral del niño. Y Thomas Nagel, un importante defensor de este modelo, da a uno de sus libros el revelador título *Una visión de ningún lugar* (*The View from Nowhere*).²³ Es la perspectiva del *observador*, no la del participante, la que se quiere aquí resaltar, pues se considera que el participante contempla las cosas siempre desde un *nosotros* centrado en el propio *ethos* que le impide ser imparcial; lo que se demanda es, en sentido estricto, que el participante haga suya la posición del observador. Quien mejor formula esta exigencia ética es Adam Smith, profesor de Ética en la Universidad de Edimburgo: quien quiera cerciorarse, nos dice, de que la acción que se propone realizar es éticamente correcta, debe ponerse en la posición del «espectador imparcial», es decir, debe hacer el examen que es característico de este paradigma, el cual obliga a adoptar precisamente la perspectiva de la tercera persona respetuosa de la regla general de neutralidad.²⁴

Una ética como esta no será tampoco *contextualista*, como decíamos del caso anterior, sino será más bien *universalista*. Recordemos que la respuesta a la pregunta por la mejor manera de vivir es aquí construir una sociedad justa *para todos los seres humanos*. No para los pertenecientes a un *ethos* común, ni para quienes se identifican con una determinada idiosincrasia cultural, sino para los seres humanos en general, en la medida en que son considerados simplemente como seres humanos. El modelo de la *Ética de la imparcialidad* aspira a tener una validez universal. Apela por eso a diferentes recursos que permitan pensar en la condición humana en términos igualitarios: la naturaleza común, la disposición racional, la capacidad de diálogo, o hasta la constatación de que todos somos egoístas, para sobre esa base construir un razonamiento que conduzca a la evidencia o a la necesidad de adoptar el principio general del paradigma. No se considera, por supuesto, que la diversidad de culturas o de credos sea irrelevante ante el problema moral; al contrario, se toma tan en serio su diferencia que no se pretende universalizar las creencias, pues se

²³ Cf. Nagel, Thomas, *Una visión de ningún lugar*, México: FCE, 1996.

²⁴ Cf. Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 180-184, 206-209 y en muchos pasajes más.

respetar su autonomía, sino tan solo el modo en que ellas puedan llegar a coexistir pacíficamente con las demás. Por eso precisamente el acuerdo al que se aspira es una *norma*, no un *valor*.

Si nos preguntamos, en fin, como en el caso anterior, cuál es la fuente última de legitimación de este paradigma, es decir, por qué deberíamos aceptar que el principio de la imparcialidad es válido o vinculante, habría que responder que ello es así en razón de un *contrato* o de un *diálogo* imaginario en el que todos nos hallamos necesariamente involucrados. Debemos respetar el principio de la imparcialidad *porque* nosotros mismos nos hemos comprometido a hacerlo valer por medio de nuestra decisión de celebrar un pacto social. O debemos hacerlo *porque* estamos convencidos de que es la condición *sine qua non* de nuestra posibilidad de dialogar respetuosamente entre todos sobre nuestras maneras de vivir. La fuente última de validez del modelo es la propia decisión libre de los involucrados; por eso, la mejor respuesta a la pregunta «¿por qué debo aceptar este orden moral?», es: «porque tú mismo lo has legitimado con tu propia decisión». Ya hemos comentado que esta decisión puede oscilar entre el altruismo y el egoísmo, entre la búsqueda deliberada de la imparcialidad y el cálculo de costo-beneficio. Pero en ambos casos se trata de una decisión *libre*, que compromete a los concernidos a respetar un *sistema de normas igualitarias* de convivencia. Para ilustrar esta manera de concebir la moral, Michael Walzer emplea la metáfora de la «invención». En este modelo, la moral *se inventa*; son los seres humanos los que, reunidos imaginariamente en una convención, deciden *construir* o *acordar* juntos cuáles serán las reglas que les permitirán coexistir ejerciendo cada cual su libertad.²⁵

Nos toca hacer también en este caso una síntesis de los rasgos que caracterizan al *Paradigma de la ética de la autonomía*, con la idea de resumir lo que hemos aprendido sobre su naturaleza y sus alcances. Vimos, en primer lugar, en qué sentido se afirma que el ideal moral consiste en *construir una sociedad justa para todos los seres humanos*: lo que se quiere poner en el primer plano es la posibilidad de que la convivencia pacífica se funde en el respeto de la autonomía

²⁵ Cf. Walzer, Michael, *Interpretación y crítica social*, o.c., pp. 14 y ss.

mediante la constitución de un orden social de imparcialidad. Hemos ilustrado esta concepción explicando el modo en que Kant concibe el principio del imperativo categórico, o Adam Smith el criterio del «observador imparcial». Y enumeramos igualmente los rasgos constitutivos del paradigma: el formalismo, la existencia de un sistema de normas, la desconfianza frente a las emociones, la perspectiva de la tercera persona, el universalismo y la referencia al contrato y el diálogo como criterios últimos de fundamentación. El resultado es, también aquí, un cuadro coherente en el que vemos diseñado un ideal de consenso moral centrado en la capacidad de los seres humanos de imaginar una forma racional de regular sus conflictos. Podríamos entonces caracterizar, correlativamente, a esta visión como la aspiración a obtener un *consenso utópico*.

Reflexión final

La existencia de dos grandes paradigmas en la historia de la ética es un hecho importante y aleccionador. Alguna razón profunda debe existir para que los seres humanos vuelvan una y otra vez a formular sus aspiraciones morales recurriendo a semejantes modelos. Cada uno de ellos expresa, como hemos visto, una forma coherente y convincente de explicar cuál debería ser *la mejor manera de vivir*. En la presentación de sus posiciones, o de sus argumentos, hemos acentuado deliberadamente la lógica interna que los anima o articula, con plena conciencia de que podríamos así estar extremando la oposición al modelo alternativo. Por eso, precisamente, dijimos que los trataríamos como *paradigmas*, y no simplemente como *temas* de la ética. Pero es obvio que podrían buscarse, y encontrarse, muchas formas de conciliar las pretensiones de ambos modelos. Esto ha ocurrido con frecuencia en la historia de la disciplina, y ocurrirá seguramente también entre los lectores del presente ensayo, que hallarán más de una forma de vincular los rasgos éticos que aquí aparecen contrapuestos. Hasta podría decirse que en la ética contemporánea predominan las propuestas de conciliación entre los paradigmas, pues se admite explícitamente que hace falta reconocer la legitimidad de algunas de las reivindicaciones esgrimidas en ambos casos,

a fin de buscar una nueva síntesis en el planteamiento de las cuestiones morales. No obstante, aun en las propuestas de reconciliación, suele reiterarse la tendencia a privilegiar una de las perspectivas en disputa.

Volvamos a los casos ejemplares con los que dimos inicio a esta reflexión. La impiedad de Aquiles frente a los reclamos de sus parientes y amigos puede interpretarse, naturalmente, como un modo de transgredir el sistema de valores de su comunidad; su desmesura es una falta de respeto del bien común y un alejamiento de la actitud virtuosa que se espera de un combatiente. Pero su conducta podría entenderse asimismo como un modo de quebrar el orden equitativo e imparcial que aun en casos de guerra debería reinar entre los individuos; Aquiles se está dejando llevar por sus emociones y está sobrepasando los límites del ejercicio de su libertad personal. Otro tanto cabría decir sobre los casos que nos transmite el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Las imágenes del sufrimiento de esos compatriotas nuestros sacuden nuestra sensibilidad moral y nos revelan el grado extremo de deterioro de los valores que sostienen nuestra vida en común; ellas despiertan en nosotros la urgencia del compromiso con la solidaridad, la justicia y la vida ciudadana. Pero es claro igualmente que en esas imágenes se pone de manifiesto una flagrante ruptura del pacto que funda nuestra vida social; no se ha respetado la vida, ni la libertad, ni la autonomía de las personas, y se ha pretendido echar por tierra el entero tejido institucional que reposaba sobre la democracia y el estado de derecho. Las dos formas de juzgar moralmente los hechos nos remiten a los criterios que emplea cada uno de los paradigmas analizados para valorar la mejor manera de vivir. A través de ellos se logra articular conceptualmente la experiencia límite que habíamos comentado al inicio con las expresiones «Basta ya» y «Nunca más».

Las reflexiones presentadas aquí son, todas, de carácter filosófico. Es decir, forman parte de lo que hemos convenido en llamar la dimensión *teórica* o *conceptual* de la ética. Pero su finalidad última quiere ser, naturalmente, ayudarnos a todos a *vivir mejor*, como era, según Aristóteles, la razón de ser de la ética. Pensaba el filósofo griego que la *mejor manera de vivir* estaba siempre ligada a la filosofía, a la *teoría*, en la medida en que ella nos permite deliberar sobre el

sentido de las cosas y sobre los cambios que va experimentando esta decisiva experiencia humana valorativa de la vida. Interpretando su concepción ética a la luz de los problemas y los retos que nos plantea la sociedad contemporánea, podríamos decir por eso que, para la filosofía, *la mejor manera de vivir consiste en buscar permanentemente la mejor manera de vivir.*²⁶ Este ensayo quisiera ser una contribución a esta tarea.

²⁶ Remito aquí al libro de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, en el que el autor propone una interpretación de Aristóteles en este sentido, aunque la lleve luego por otra dirección. Cf. pp. 271 y ss.

ÉTICA Y DEMOCRACIA

No hay democracia sin ética. Hay, sí, ética sin democracia, pero no democracia sin ética. Valga este comienzo un tanto intempestivo como propuesta de una primera reflexión sobre la relación asimétrica que existe entre la ética y la democracia. Es, seguramente, una reflexión familiar para muchos, pero que conviene recordar para entrar así paulatinamente en materia, para crear, en cierto modo, un escenario conceptual en el que podamos luego ver aparecer a los personajes principales. Puede haber, decía, una ética sin democracia, es decir, una ética no democrática. Pero lo que no puede haber, en sentido riguroso, es una democracia o algún otro régimen político privados de un sustento ético. La ética es una concepción valorativa de la vida, un sistema de creencias o una escala de valores socialmente compartidos, que animan la interpretación de la realidad y que subyacen a las diferentes formas de organización institucional que una sociedad decide darse. Concepciones éticas en este sentido ha habido, naturalmente, muchas, pues todos los seres humanos, en todas las épocas y lugares, participamos de algún sistema de creencias morales que da sentido y pone orden a nuestra acción en el mundo. Pero, como es también evidente, no todas las concepciones éticas han sido democráticas: las hay jerárquicas, aristocráticas, fundamentalistas, patriarcales, colectivistas. La democracia, por su parte, es una concepción política sobre el gobierno de la sociedad que, como todos los sistemas políticos, reposa sobre una definición de lo que somos como individuos y de los derechos y los deberes que nos corresponden como tales, es decir, reposa sobre una concepción

ética. La democracia es un producto de la modernidad occidental y no puede entenderse sin que se tomen en consideración las transformaciones ocurridas en las concepciones éticas que le sirven de fundamento. Puede haber, pues, éticas no democráticas, pero no puede haber una democracia sin ética. A esto me refería al mencionar la relación asimétrica que existe entre estos dos conceptos. Sobre la base de esta reflexión —de este escenario conceptual— preguntémonos ahora, entonces, cuál es esa ética que necesariamente sirve de sustento a la democracia.

Ética del individualismo

No es fácil responder a esta pregunta, porque, como seguramente sabemos o intuimos, la democracia no reposa sobre una ética unívoca, sino, más bien, sobre un conflicto de concepciones éticas. Concentraré, por eso, mi atención en buscar una respuesta adecuada a la cuestión del sustento ético de la democracia. Y lo haré en una secuencia de tres pasos, o de tres tesis, la primera de las cuales es que la ética de la democracia puede ser, y lo es, de hecho, en muchos lugares, una *ética del individualismo y la desintegración social*.

Paso a exponer esta primera tesis. No me refiero, por cierto, a uno que otro efecto secundario de la organización democrática de la sociedad, sino a lo que he llamado la «concepción ética», es decir, el sistema de referencias morales que sostiene al régimen político de la democracia. El núcleo de esta concepción ética de la democracia es la idea de *la libertad del individuo*. Lo que nos iguala a todos los seres humanos, lo que legitima la simétrica distribución de deberes y de derechos que este régimen político implica, es el hecho de que somos concebidos como individuos autónomos, independientes y aislados unos de otros, capaces, cada uno por su propia cuenta, de decidir sobre los ideales o los intereses que deseamos perseguir. Este es el valor moral central sobre el que reposa la democracia o, al menos, esta primera concepción de la democracia. La familia, la sociedad, el Estado, de modo más general: todos los lazos culturales o comunitarios que puedan formar parte de nuestra vida, son secundarios, irrelevantes y hasta obstaculizadores de nuestra libertad

individual. Porque ser libres es justamente ser libres de todo eso: de la tradición, de las convenciones, de las instituciones, de los otros individuos. Con razón ha llamado Isaíah Berlin a esta idea de libertad la «libertad negativa».¹ Es «negativa» en el sentido en que ella se define más por lo que rechaza que por lo que afirma. Lo que afirma es tan solo la capacidad de decisión del individuo, instancia última de definición de la realidad, y lo que rechaza es la sujeción a cualquier dependencia. La libertad negativa es una libertad individualista, atomista, esencialmente desvinculada de las representaciones colectivas que suelen caracterizar a las identidades grupales o culturales.

Si el eje de esta concepción ética es la idea de la libertad individual, entonces no es más que una consecuencia sostener que el Estado debe estar al servicio del individuo, o de la persona, lo que en buena cuenta significa que debe garantizar el libre despliegue de los intereses particulares en la sociedad. La libertad del individuo se traduce, por eso, en el libre ejercicio de la iniciativa privada; la sociedad, en el juego de las fuerzas del mercado; el Estado, en el garante de los beneficios que puedan obtener allí los individuos. El punto de vista del individualismo establece una jerarquía entre los intereses privados y las instituciones políticas, de acuerdo a la cual le corresponde a estas últimas —a las instituciones políticas— la función de regular y administrar la división del trabajo que se genera espontáneamente por acción de los intereses de los individuos en la sociedad. Esto lo afirman también muchas de nuestras constituciones políticas desde su inicio, y con una fórmula sumamente ambigua, que dice precisamente que «el valor supremo de la sociedad y del Estado es la persona humana». ¿Quiere decirse con esto, acaso, que es el interés privado el que da sentido a la vida social y política?, ¿qué la función del Estado consiste en garantizar los beneficios de un «individualismo posesivo», como lo llama el filósofo canadiense C.B. Macpherson?² Cuando vemos, además, que se deja en manos del mercado la regulación de la producción, de la asignación de recursos,

¹ Cf. Berlin, Isaíah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Trotta, 2001.

² Cf. MacPherson, Crawford B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid: Trotta, 2005.

del desarrollo regional, de la educación y hasta de la cultura, lo que se está haciendo, en realidad, es aplicar y promover esta concepción ética de la democracia que hace de la libertad y la iniciativa privadas el eje de la vida social.

Además de la libertad individual y de la subordinación del Estado a los intereses privados, esta concepción ética de la democracia promueve también la desarticulación o la desvalorización de las formas premodernas de organización social, familiar, religiosa o cultural. Este rasgo, que estoy expresando aquí en términos negativos, se formula, naturalmente, también en términos éticos positivos cuando se elogia la movilidad social derivada de la división del trabajo, cuando se defiende la autonomía del individuo en contra de los lastres de su tradición y cuando se considera como un ideal el que cada campesino pueda convertirse en consumidor, empresario o accionista. Si, de esta manera, por la introducción indiscriminada del mercado, se llega a producir la desintegración de las comunidades culturales nativas, o si se pierden algunas de sus tradiciones, ello habrá de ser considerado como el costo inevitable del progreso y de la inserción en las redes económicas de la modernidad democrática. A este rasgo peculiar de desarticulación indirecta de la cohesión cultural por obra del mercado se le ha dado en llamar el «carácter transgresor de la democracia moderna».³

Finalmente, un último rasgo de esta concepción ética de la democracia que venimos comentando, es su defensa consecuente de la neutralidad valorativa o del relativismo moral. Se trata, también en este caso, de un rasgo complementario de los anteriores. Porque, si el valor central de esta concepción es la libertad individual, y si las instituciones políticas son concebidas como medios al servicio de los intereses del individuo, entonces corresponderá exclusivamente al individuo decidir cuál ha de ser su propia escala de valores morales —bajo el supuesto, naturalmente, de que esta no interfiera en la escala de valores de los otros individuos—. La privacidad no es, entonces, solo una característica de las iniciativas y de los

³ Cf. Wellmer, Albrecht, «Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen "Liberalen" und "Kommunitaristen"», en: Wellmer, Albrecht, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993, pp. 54 y ss.

intereses, sino lo es también de la elección de los valores morales. En este modelo de democracia se promueve y se cultiva el relativismo moral, el cual debe ser, a su vez, garantizado por la deliberada neutralidad valorativa del Estado. El relativismo moral de la sociedad democrática no es, pues, en modo alguno un desarrollo defectuoso o una patología del sistema, sino, muy por el contrario, una forma moralmente genuina de defender el derecho de todos los individuos a ejercer su libertad, cada cual como mejor le parezca. Por la peculiar exaltación del relativismo que ello implica, Christopher Lasch ha caracterizado a este modelo de democracia con el nombre de «la cultura del narcisismo».⁴ Lo ha hecho, naturalmente, con una intención polémica, pero apoyándose sobre la reflexión que venimos haciendo, a saber: que el relativismo moral implícito en la democracia es la expresión consecuente del ideal personalista y egocéntrico que convierte a la autorrealización del individuo en el valor principal de la vida y que prescinde, por definición, de todos los vínculos comunitarios o solidarios con los otros individuos. Este narcisismo, que posee un carácter no solo moral sino igualmente estético, ha llegado a fusionarse de tal modo con nuestros hábitos de comportamiento, que ya podemos hablar de él como un *hecho cultural*. Es la *cultura del narcisismo*, levantada sobre las bases del ideal de la libertad negativa.

Hasta aquí llega mi primer punto, o mi primera tesis, que ha consistido en sostener que la ética de la democracia puede ser una ética del individualismo y la desintegración social. No es, naturalmente, la única concepción ética posible como sostén de la democracia. Pero es, sí, la más difundida y la que se ha pretendido difundir en nuestros países desde que se ha producido el triunfo del neoliberalismo. Entre los especialistas en filosofía política, ella se conoce hoy en día como el *modelo normativo liberal de la democracia*. Es un modelo *normativo*, ético, porque establece una jerarquía de valores que prefigura la orientación que deben tomar las reglas del juego político. Es un modelo *liberal* porque concibe a la concertación política en función de los mecanismos económicos del mercado, y estos a su vez

⁴ Cf. Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York: W.W. Norte & Company, 1990.

en función de los intereses privados de los individuos. La democracia puede basarse, pues, sobre la concepción ética del liberalismo, y la defensa de la democracia puede también identificarse indirectamente con la defensa de este sistema económico. De esto han querido convencernos los intelectuales orgánicos del liberalismo, como Francis Fukuyama, y esto nos lo han impuesto además en la práctica los administradores del sistema económico liberal afincados en las grandes financieras internacionales. La implantación del liberalismo en nuestro continente ha influido notoriamente sobre el modelo de democracia que finalmente ha llegado a instaurarse. Con él, nos ha sido transmitida igualmente la ética del individualismo y la cultura del narcisismo.

Contradicciones del modelo

Pero el liberalismo es, como todos sabemos, *éticamente incestuoso*. Esta es mi segunda tesis, que paso enseguida a desarrollar. El liberalismo es éticamente incestuoso porque se ha acostumbrado a vivir violando los principios que le sirven de fundamento y que le dan legitimidad. Los transgrede de diversas maneras, a nivel nacional y a nivel internacional; los viola por exceso y los viola también por defecto de sus reformas liberales.

Como acabamos de ver, la concepción ética de la democracia liberal presupone como uno de sus principios fundamentales la igualdad de los individuos. Los miembros ideales de una sociedad liberal son justamente solo eso: «individuos», no peones ni terratenientes, no blancos ni cholos, no católicos ni judíos, ni siquiera hombres o mujeres, sino solo «individuos», es decir, sujetos racionales con intereses propios y capacidad de decisión. Esta igualdad es la fuente de legitimación del liberalismo, pues es solo gracias a ella que puede justificarse el conjunto de leyes que ordena la estructura económica, el régimen de propiedad o el sistema educativo de una sociedad compuesta de individuos. En la práctica, sin embargo, el liberalismo suele violar el principio que le otorga legitimidad. Ello se debe a que el liberalismo no necesariamente *crea* las condiciones que él mismo presupone. Ocurre más bien que, cuando se implanta sobre una

base social de discriminaciones ancestrales, el modelo liberal puede perpetuar las injusticias de la sociedad e impedir incluso una redistribución de la riqueza más acorde con sus propios principios igualitarios. En una sociedad tradicionalmente racista y desintegrada, el sistema liberal puede tener el efecto contraproducente de acentuar las desigualdades. Para decirlo en otros términos: el liberalismo puede implementarse en las relaciones económicas sin que ello implique una liberalización de las relaciones sociales, y pese a que esta última es la fuente de legitimidad de la primera. Otro tanto puede ocurrir, como bien sabemos, con la separación entre la libertad económica y la libertad *política*. Es decir, puede aplicarse una política económica neoliberal que no vaya acompañada de una mayor participación de los individuos en los mecanismos de decisión política, pese a que es esta participación la que legitima en última instancia la implementación de las políticas neoliberales.

A nivel internacional, el carácter incestuoso de la ética liberal se expresa al menos de dos maneras. De un lado, la sociedad democrática contemporánea transgrede el principio según el cual la legitimidad de las decisiones políticas debe reposar sobre la participación y el asentimiento de todos los involucrados, en la medida en que prescinde de la opinión de las grandes mayorías de los países de la periferia respecto de las grandes decisiones políticas, económicas o jurídicas que regulan en buena cuenta la vida internacional. Es obvio, hoy más que nunca, que las decisiones tomadas en los centros financieros, o en las grandes potencias, o en el seno de los nuevos organismos de integración regional, tienen repercusiones decisivas sobre la vida económica, social o política de muchos pueblos de la Tierra. En sentido estricto, desde el punto de vista de la legitimación democrática del sistema político internacional, esas decisiones deberían contar con el asentimiento de los involucrados. Como este no es, naturalmente, el caso, el sistema político internacional vive incumpliendo uno de sus principios fundamentales. Esta situación se agrava aun más cuando se tienen en cuenta las transformaciones políticas a las que ha conducido el proceso de globalización. Porque uno de los efectos principales de este proceso es justamente el desplazamiento, o quizá incluso la desaparición, de las instancias de decisión política a nivel internacional. La globalización es un

proceso principalmente económico que ha ido imponiendo relaciones sistémicas en el mundo entero, al mismo tiempo que ha ido restándole atribuciones políticas a los estados nacionales. En este contexto, resulta cada vez más problemático el principio o el derecho de la participación democrática en las decisiones políticas, que es, sin embargo, uno de los principios de legitimación del propio orden internacional.

De otro lado, es fácil constatar que también a nivel internacional se viola el principio de la igualdad que sirve de fundamento al propio sistema democrático liberal. Es más, la injusticia *de facto* del orden económico y el orden político internacionales se suele encubrir por medio de un discurso moral que legitima *de iure* la posición de dominio de algunos países. Por el carácter formal que poseen, los principios del liberalismo solo tienen vigencia plena en condiciones ideales de igualdad y bajo el supuesto de que las reglas de juego sean compartidas por todos. Pero esa es naturalmente solo una proyección ilusoria. En el mundo real, las condiciones de partida han sido y siguen siendo de desigualdad, de asimetría. La distribución de los bienes, de la riqueza, de las oportunidades y, sobre todo, de las decisiones económicas y políticas, es asimismo notoriamente desigual, y las reglas de juego vigentes no parecen sino perpetuar este orden, o este desorden, internacional.

En los países de América Latina, el liberalismo está violando también sus principios constitutivos, y lo está haciendo, por así decir, tanto por exceso como por defecto de las reformas que implementa. Los viola *por exceso de liberalismo* cuando somete indiscriminadamente una sociedad desigual y pluricultural, como las nuestras, a las reglas de funcionamiento del mercado, pues de esa manera produce, como ya dijimos, un efecto contrario al que supuestamente desea obtener, es decir, contribuye a perpetuar las desigualdades y a desarticular la ya precaria cohesión de las diferentes comunidades culturales. Pero puede violar también sus propios principios constitutivos *por defecto de liberalismo*, es decir, porque se colude ocasionalmente con tradiciones antidemocráticas que nos son prácticamente atávicas, como el caudillismo y el militarismo. Manipula, entonces, a su antojo el sistema de reglas democráticas, se vale de prebendas para someter los poderes del Estado a la

voluntad del caudillo, cambia arbitrariamente las reglas de juego que él mismo ha establecido. Ambos tipos de incesto moral se han venido practicando en diferentes países de América Latina en los últimos decenios.

Este ha sido el caso, por ejemplo, para no citar más que un ejemplo que nos es familiar, del período de autoritarismo que vivimos en el Perú durante el gobierno de Fujimori. Hablo de esta experiencia, pese a que es ya un tanto lejana, porque creo que en ella podemos ver, como en un espejo, algunas de las tentaciones a las que suelen sucumbir los políticos de nuestra región, y porque nuestra memoria política es más frágil de lo que creemos. Hoy es, por cierto, más fácil hablar de ese caso porque se destapó la olla podrida que permaneció oculta mientras el régimen contaba con respaldo popular. Lo interesante, para nuestra reflexión, es que allí se conjugaron esos dos males que he venido comentando como propios de la conducta incestuosa del liberalismo en nuestros países, a saber, que allí el neoliberalismo pecó por exceso y pecó por defecto. Para tratar de perpetuarse en el poder, el régimen autoritario de Fujimori se valió de una serie de triquiñuelas caciquistas con el fin de dar apariencia legal al proyecto reeleccionista. Estas argucias fueron, por supuesto, múltiples, y pueden interpretarse claramente como transgresiones morales de los principios que sostienen a la democracia. Pero ellas se sostenían, en realidad, sobre un proyecto económico liberal de más largo alcance, que contó, por mucho tiempo, con el respaldo de la banca y las instituciones crediticias internacionales, así como de los sectores empresariales y financieros del país, que fueron sus principales beneficiarios, y a quienes no parecía importar demasiado qué métodos se emplearan para garantizar la estabilidad del modelo. Sin ese poderoso respaldo interno e internacional, las triquiñuelas habrían carecido de eficacia y el autoritarismo se habría mostrado, en toda su desnudez, como el principal enemigo de la estabilidad democrática del país. Decía, por eso, que la política del autoritarismo fujimorista conjugaba las dos formas de incesto moral que hemos venido analizando en el liberalismo: la que se deriva de los rezagos del caciquismo y la que se genera por los excesos de la política del mercado.

Ética de la solidaridad

Ante una situación como esta, es decir, ante la propagación de la ética del individualismo y la desintegración social, y ante el carácter moralmente contradictorio del modelo neoliberal de la democracia, es preciso que recuperemos los valores y los principios democráticos que estamos viendo sometidos a una continua transgresión, y que aprendamos a distinguir más claramente entre la democracia y el liberalismo, es decir, que no nos sintamos obligados a defender al liberalismo cuando defendemos la democracia. Nos hace falta una concepción ética alternativa que sirva de sustento al proyecto democrático y que haga posible la preservación de los ideales que el liberalismo no es capaz de asegurar. Paso así a mi tercera y última tesis, que quisiera formular afirmando que necesitamos una *ética de la solidaridad y de la participación ciudadana*.

Algunos de los rasgos de esta ética alternativa para la democracia han sido descritos también en los debates de la filosofía moral contemporánea, principalmente entre los autores llamados «comunitaristas», como Michael Walzer o Charles Taylor.⁵ También en este caso se trata de un modelo ético, normativo, que prefigura la orientación que han de tomar las reglas del juego político. Pero, por contraste con el anterior, se le conoce como el *modelo republicano de democracia*. El término «republicano» contiene una alusión a la concepción política de Rousseau y es utilizado con el propósito de destacar el carácter participativo de la democracia que el modelo coloca en el primer plano. No voy a exponer aquí las tesis de los autores comunitaristas defensores de este modelo, sino voy a servirme libremente de ellas para proponer algunas características de la ética de la solidaridad que, me parece, debería servir de sustento al proyecto democrático en nuestros países. Para ello, retomemos los cuatro rasgos con los que caracterizamos la concepción ética del individualismo liberal y veamos, por contraste, qué debemos esperar de una ética de la solidaridad.

⁵ Cf., principalmente, de Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994 y de Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, México: FCE, 1993.

En primer lugar, en oposición al paradigma del individualismo, que considera como valor central a la libertad egoísta del ser humano, esta nueva ética debería proponer un *paradigma de la solidaridad* y considerar como su valor central el cultivo de los múltiples vínculos comunitarios entre los seres humanos. Hay muchas razones, teóricas, morales y prácticas, que justifican este cambio de paradigma ético, a las que aquí solo puedo aludir someramente. Desde el punto de vista teórico, hay buenas razones para cuestionar la artificialidad de la definición liberal del individuo como sujeto egoísta y aislado, y para proponer en su reemplazo una definición del individuo como miembro de diferentes tipos de comunidades de creencias. Desde el punto de vista moral, hay diferentes clases de motivaciones que concuerdan, todas, en solicitar nuestro compromiso ético en favor de quienes sufren injusticia: debemos ser solidarios porque somos simplemente seres humanos, o porque somos cristianos, o porque somos racionales, o porque somos filántropos. Y, desde el punto de vista práctico, es preciso que pensemos en las repercusiones políticas que debiera tener un cambio de paradigma como este. En particular, debemos pensar en la forma de compensar el desequilibrio social que genera la implantación de políticas económicas de corte liberal, a fin de impedir que estas acentúen o perpetúen los privilegios de unas clases sobre otras. Un Estado democrático solidario debería, por ejemplo, ofrecer incentivos para favorecer el desarrollo regional, o para compensar las desigualdades estructurales que caracterizan a nuestra sociedad, y debería garantizar el acceso de todos a una educación escolar y superior de calidad, a sabiendas de que el mercado solo contribuye, en este caso específico, a ahondar la brecha entre los ciudadanos ricos y los ciudadanos pobres. En términos más generales, un Estado democrático solidario debería contribuir a *crear* las condiciones de igualdad que el modelo liberal solo presupone y sin las cuales el discurso democrático termina por ser éticamente incestuoso.

En segundo lugar, en oposición a la definición del Estado en función de los intereses económicos de la sociedad y el mercado, en este nuevo paradigma republicano es preciso invertir esa jerarquía y definir a la sociedad en función de la voluntad política de los ciudadanos. Debemos defender una ética de la efectiva *participación*

ciudadana en los asuntos públicos, participación que debe referirse también, por supuesto, a las formas en que tengamos que corregir y orientar las leyes del mercado a fin de que garanticen el cumplimiento del valor de la solidaridad. Este cambio de perspectiva tiene, en general, una importancia conceptual y real muy grande, pero adquiere, además, en los países de nuestra región, a la luz de los sucesos que la convulsionan, una especial urgencia. Si el Estado no es más que el órgano administrativo de los intereses económicos nacionales o internacionales, y si la burocracia política enquistada en el poder se vale de todo tipo de maniobras para impedir la expresión de la voluntad ciudadana, entonces es un deber ético denunciar esa concepción incestuosa de la política y reivindicar una interpretación republicana que coloque a la ciudadanía en el rol protagónico que debería corresponderle.

En tercer lugar, en oposición al carácter transgresor de la democracia moderna, que hace intervenir indiscriminadamente la acción del mercado en todos los territorios posibles pasando por encima de las diferencias regionales, étnicas y culturales, sería necesario incorporar una *dimensión pluricultural* a la ética de la democracia solidaria. Tenemos, en América Latina, una amplia gama de comunidades culturales y de tradiciones locales que no tienen por qué ser obligadas a desintegrarse en función de los intereses del mercado y de la movilidad de la fuerza de trabajo. No se trata, por supuesto, de aislarlas de los procesos sistémicos de la economía o la tecnología que se nos imponen a nivel internacional —aunque también estos procesos debieran ser sometidos a revisión por la participación ciudadana—, pero se trata, sí, de permitirles preservar su propia identidad cultural y el cultivo voluntario de sus tradiciones.

Por eso, finalmente, en lugar de una cultura del narcisismo, lo que debemos promover es una *cultura del reconocimiento*. No porque queramos impedir que los individuos busquen su propia forma de autorrealización personal en el contexto de una sociedad democrática, sino porque esa misma forma de autorrealización debería ser entendida en vinculación con las posibilidades y las oportunidades de que gozan todos los miembros de la misma sociedad. Una cultura del reconocimiento es una cultura de *relaciones entre personas*, no de individuos aislados de toda relación ni, menos aun,

de individuos que instrumentalizan sus relaciones con los otros. Esas relaciones pueden ser interpersonales, sociales o políticas; pueden demandar nuestro compromiso emocional, nuestra actividad profesional o nuestra participación en los asuntos públicos. Pero, en todos los casos, solo serán relaciones de *reconocimiento* si cumplen con tres condiciones: si son simétricas, es decir, si por su intermedio no solo reconocemos al otro sino somos igualmente reconocidos; si reposan sobre acuerdos consensuales acerca de las reglas que han de regir la vida social; y si nos permiten vincular entre sí las diferentes dimensiones —interpersonal, social y política— en que se desenvuelve nuestra relación con los otros. La cultura del reconocimiento necesita, pues, como base una ética de la solidaridad. Podrá pensarse quizá que una cultura como esta, y una ética como la que le sirve de fundamento, no son en realidad conjuntamente más que una utopía. Pero, ¿no nos hacen falta acaso nuevas utopías que logren movilizar nuestro compromiso moral en la construcción de la democracia?

ARETÉ (EXCELENCIA) ACADÉMICA

Nuestra vida académica se desenvuelve en medio de rituales. Rituales académicos que pueden congregar a la entera comunidad universitaria, o a grupos de especialistas, para tratar asuntos que concitan interés o preocupación, y para hacerlo en el modo que nos es propio: exponiendo tesis, intercambiando ideas, debatiendo. Ocasionalmente, los rituales suscitan un interés más grande, cobran importancia especial, porque se cuenta en ellos con la presencia de algún académico invitado que goza de gran reconocimiento en la comunidad internacional. Entonces la expectativa aumenta y la celebración se hace aun más festiva, poniéndole suspenso al acto académico. Esta referencia a los rituales de la academia es, ella misma, un modo de hablar de la *ética*. Porque la ética tiene que ver con nuestros hábitos, con la forma en que desarrollamos regularmente nuestras actividades, con el aprecio, el empeño, y también la festividad, que ponemos en ellas; no solo con el tema sobre el que eventualmente queremos discutir, o con la festividad que queremos conmemorar, sino también con la realización misma del ritual. Así es como Aristóteles entendía la ética y por eso consideró que el tema central del que esta debía ocuparse era la *areté*.

Pero, ¿qué es la *areté*? La expresión que hoy evoca más cercanamente su significado es la «excelencia». Aristóteles nos dice, efectivamente, que la *areté* es un hábito, el hábito de saber elegir o saber desarrollar una actividad de la mejor manera posible. Quien sabe hacerlo, quien demuestra dedicación, sabiduría e ingenio en la actividad que realiza, actúa con «excelencia». No obstante, la palabra

«excelencia» ha caído hoy en día en manos de los especialistas en gestión, los gerentes de la calidad, que son como una encarnación de los sofistas en la cultura contemporánea. Conviene, por eso, que hagamos una primera e importante distinción. La *excelencia* está ligada siempre a la naturaleza de la actividad que se despliega; es en su interior que se establecen los criterios de calidad. Así, por ejemplo, nos dice Aristóteles, será excelente el desempeño del ojo que se ejercita hasta llegar a ver a la perfección, es decir, que cumple a cabalidad con la función que le es propia. Excelente es la *performance* del atleta cuando sabe cuidar su salud y cultivar su cuerpo con habilidad en el ejercicio de su actividad. Excelente es el guitarrista que demuestra genialidad y destreza en el dominio de su instrumento. Y excelente, podríamos agregar, es el académico que sabe realizar de la mejor manera la actividad que le es propia. La *areté* del violinista no es la misma que la del atleta, ni se deja medir por parámetros ajenos a ella. La excelencia o la calidad no son independientes de la naturaleza de la actividad que se realiza, y por eso es artificial querer hacer de ella una metodología separada de su objeto.

Por esta razón, porque la *areté* designa una fuerza, un impulso inmanente a una actividad que nos induce a realizarla de la mejor manera posible, a llevarla a su perfección, los latinos la tradujeron por *virtus* —«virtud»—, que literalmente significa «fuerza», y la usaron en ese sentido figurado. *Virtud* es, en efecto, la traducción clásica del término *areté*. Por cierto, hoy ya no asociamos a la palabra «virtud» todos los matices que consideraba Aristóteles, así como tampoco lo hacemos con la palabra «excelencia», pero aún reconocemos el eco de su significado originario cuando hablamos del violinista como un *virtuoso* y cuando decimos que alguien ejerce su oficio con *virtuosismo*.

Virtudes hay, naturalmente, muchas, porque nada impide que seamos, o queramos ser, al mismo tiempo, violinistas, atletas y académicos. Pero cada actividad, y cada virtud, tienen su propia especificidad, sus propios criterios de calidad o, como Aristóteles dice, su propio «bien» inmanente. Lo que la ética ha de decirnos es, precisamente, cómo lograr equilibrar entre sí todas las virtudes, cómo aplicar a la vida misma el criterio de excelencia que aplicamos a una actividad cualquiera. En esto consiste la *phronesis*, que es, en la ética

aristotélica, la virtud de saber elegir razonable y adecuadamente entre las virtudes. Tradicionalmente se ha traducido *phrónesis* por «prudencia», pero en el sentido aludido de «sabiduría práctica», «buen criterio» o «buen juicio».

La *phrónesis*, la sabiduría práctica, es pues un modo de caracterizar la actitud ética fundamental que debería animar la realización de todas nuestras actividades, porque de esa manera, se sobreentiende, lograremos vivir mejor. Evocándola, podemos iluminar en cierto modo el sentido de lo que debemos entender por «excelencia» o por «virtud». Es excelente, nos dice Aristóteles, la actitud que es fruto de un ejercicio habitual, de un esfuerzo permanente por desarrollar del modo más adecuado, es decir, del modo más «prudente», la actividad a la que nos dedicamos. Que haga falta *phrónesis* en la vida, significa que no hay reglas predeterminadas de excelencia, y que las reglas no pueden ser aplicables a todos por igual. Hace falta deliberar, reflexionar, hallar —como se nos dice también con una metáfora equívoca— el «justo medio». Este «justo medio» no es una medida matemática ni tiene tampoco que ver con medias tintas. Por el contrario, es un sinónimo de la excelencia, porque expresa el ideal en el ejercicio de la actividad, la mejor manera posible de desarrollarla.

Pero, si hay muchas virtudes, y si cada una debe mostrar su excelencia en concordancia con la naturaleza misma de la actividad que realiza, ¿cuál es la especificidad de la *areté* que estamos llamando «académica»? ¿En qué consiste la excelencia de esta actividad? Tratemos de responder a esta pregunta señalando algunos de sus rasgos constitutivos o, de acuerdo con Aristóteles, algunos de sus «bienes» inmanentes. Pasaré, pues, a enumerarlos y a explicarlos brevemente.

El primero y más importante de los rasgos constitutivos de la *areté académica* es el *deseo de saber*. No debe sorprendernos que aparezca aquí el deseo en el primer plano, porque Aristóteles asume que nuestra vida está movida por el deseo y que lo que la ética hace es medirlo y orientarlo. Escribe por eso en la *Ética nicomáquea*¹ que

¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985, pp. 270 (1139b6).

la ética es «deseo inteligente» o «inteligencia deseosa». Y esto debe aplicarse, naturalmente, también al *deseo* de saber. En las primeras líneas de su *Metafísica*,² leemos: «todos los hombres desean por naturaleza saber». Este deseo de saber no es simplemente figurativo, como lo confirman los comentarios siguientes de Aristóteles. Pues a continuación nos dice que los hombres nos deleitamos en nuestros sentidos, y que este deleite es una muestra, y una prueba, del deseo de saber. Es por eso, cree él, que nos seduce tanto el sentido de la vista, más allá incluso de su utilidad: porque por su intermedio podemos captar la variedad y la riqueza de las diferencias que pueblan el mundo; es decir, la vista es un sentido que nos incita a conocer. No obstante, ella no es suficiente. Porque hay animales, como las abejas, que la tienen, y muy desarrollada, y que no son capaces de aprender. Para eso se necesita además poseer y ejercitar el sentido del oído. Solo quien es capaz de escuchar, será capaz también de aprender. Remito aquí a un sugerente trabajo de Jacques Derrida, que lleva por título «Las pupilas de la universidad».³

El deseo es de *saber*, no solamente de ver u oír, sino de *saber*, porque, como hemos visto, en el ver y el oír vibra ya ese deseo. Saber es hacer uso del *logos*, de la palabra y la razón, para preguntarse por lo que las cosas son y porqué lo son, incluyendo también el qué y el porqué del propio deseo. Esta inquietud intelectual, esta fuerza que nos incita a interrogarnos por las razones o las sinrazones de la existencia, es considerada por Aristóteles como una *areté*, como la virtud de la *sophia*. Por supuesto, el *logos* no está presente solo en ella; más bien, todas nuestras actividades, precisamente para ser conducidas con excelencia, requieren de la participación del *logos*, en la forma de *phronesis*. Pero, en la *sophia*, el saber mismo es el objeto del deseo, ese saber que acompaña a cualquier actividad. Por eso dice Heidegger que la teoría es una forma de *praxis* —por ser justamente una virtud—, y que es la forma más elevada de la *praxis* —por ser la que se ocupa del saber, que es el espíritu que anima a las demás—. ⁴

² Se trata, efectivamente, de las primeras líneas de la obra: 980a20ss.

³ Vattimo, Gianni (ed.), *Hermenéutica y racionalidad*, traducción de Santiago Perea, Bogotá: Norma, 1994.

⁴ Cf. Heidegger, Martin, «La autoafirmación de la universidad alemana» (Discurso de Rectorado), en: *Areté*, I (1989), pp. 207.

De este deseo de saber pueden darse muchas fórmulas, una de las cuales, la más conocida, es que la *areté* académica se caracteriza por la «búsqueda de la verdad». La fórmula es, en cierto modo, un correlato de la anterior, pero puede ocultar la pulsión que nos anima a buscarla y sugiere acaso que la verdad se encuentra en algún lugar. Una y otra cosa serían equívocas y podrían hasta contravenir el deseo de saber. El saber está siempre en proceso, el deseo que lo alimenta es un impulso vital y es además inagotable. Es la fuente de nuestra *areté* académica.

Un segundo rasgo, un segundo bien inmanente de la *areté* académica, indispensable para que exista excelencia, es que *el saber se busca por el saber mismo*, es decir, que el saber no admite su instrumentalización. A diferencia de muchas otras actividades, que se buscan en vista de sus resultados, como los oficios técnicos o profesionales, la actividad académica no tiene otra finalidad que el propio saber, y es gracias a esta autosuficiencia que el saber puede ejercer siempre un papel crítico frente al poder, pues lo primero que persigue el poder es domesticar o neutralizar las instituciones de investigación. La historia entera de la academia, y de la universidad, está marcada por la pretensión de someter el saber a las necesidades coyunturales de la sociedad, a los intereses del poder político o a los parámetros de una ideología —que es un saber muerto—. Eso puede ocurrir, por supuesto, y de hecho ha ocurrido muchas veces, pero así solo se desvirtúa la naturaleza del saber y se termina por convertirlo en una caricatura, como puede verse hoy en perspectiva al pensar en muchos modelos de universidad del pasado. La más reciente de estas pretensiones de instrumentalización es la que nos viene del mercado. En nombre de sus presuntos imperativos, y bajo el dudoso amparo de la globalización, se tiende hoy a profesionalizar el saber, a introducir en él el criterio de la rentabilidad, a someter su desarrollo a la ley de la oferta y la demanda, a convertir las universidades en empresas. Lo que así se consigue es un triunfo pírrico, porque, abandonando el rasgo esencial de la autosuficiencia del saber, se renuncia también al sentido de la *areté* académica. Por supuesto, las universidades viven hoy en el seno de una sociedad penetrada por las redes sistémicas del mercado y deben por tanto hacer frente a esta situación. Pero deben hacerlo aplicando la *phrónesis*, la sabiduría práctica, y eso significa

que deben discriminar lo que convenga a fin de que no se termine destruyendo el sentido de la vida universitaria, y significa igualmente que se deben cuestionar las pretensiones del mercado, pues estas son también un saber, pero un saber instrumentalizante.

Un tercer rasgo de la *areté* académica es, nos dice Aristóteles, la «capacidad de enseñar» —*to dynasthai didaschein*—. Este punto es muy interesante, no solo porque alude a una de las funciones clásicas de la universidad, sino porque la capacidad de enseñar es entendida en un sentido equivalente a la capacidad de aprender. Ambas cosas son correlativas y esenciales para el desempeño de la *areté* académica. En efecto, leemos en la *Metafísica* que lo que distingue al sabio de quien no lo es, es precisamente el poder enseñar (981b5-10). Y eso es así porque solo quien se dedica a la teoría está en condiciones de dar razón de sus conocimientos y de sus investigaciones, y está por ende en capacidad de introducir a otros en el proceso de aprendizaje que él mismo ha seguido y sigue en su trabajo teórico. En otras palabras, solo puede enseñar quien sabe aprender, y ambas son cosas características de la teoría. La *areté* académica tiene que realizarse mancomunadamente entre quienes comparten el deseo de saber, que es a un tiempo deseo de enseñar y deseo de aprender.

De las razones expuestas se desprende que un cuarto rasgo o bien inmanente de la *areté* académica es su *autonomía* con respecto al desarrollo de su propia actividad de saber. Aristóteles tiene al respecto una visión claramente jerárquica: «el sabio, nos dice, no debe recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio» (982a15-20). Nos está hablando, por cierto, no de una jerarquía o autoridad política, sino académica. En los asuntos del saber, quien debe decidir es quien practica esa *areté*. Algo similar sostiene Kant en su famoso ensayo sobre la universidad titulado *El conflicto de las facultades*. Aun sometido a severas presiones políticas, y hasta a la censura, por la publicación de dicho ensayo, Kant no duda en sostener, por razones análogas a las de Aristóteles: «sobre los profesores deben decidir solo los profesores».⁵ Conviene recordar este rasgo fundamental de

⁵ Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires: Losada, 1963, pp. 19. Dice el original: «Über Gelehrte, als solche, können nur Gelehrte urteilen», A 3.

la vida académica en el contexto, que ya mencionamos, de la cultura del marketing y de la gestión de la calidad. Decía que allí anida un viejo sofisma que consiste en separar el contenido de la forma, y en creer que todo depende de la envoltura. Gorgias le decía a Sócrates, palabras más, palabras menos: «Mi hermano será el médico, pero el que persuade al paciente de someterse al tratamiento soy yo; más importante que saber es saber persuadir».⁶ La *areté* académica debería resistirse al uso indiscriminado de la estrategia del marketing y exigir un tratamiento verdaderamente cualitativo de los asuntos relativos al saber. «Sobre los profesores deben decidir solo los profesores», porque la materia sobre la que investigan no es indiferente, por el contrario: le impone condiciones a la forma con que se la quiere envolver.

Estamos hablando todo el tiempo de una misma actividad, de una misma virtud, de la *areté* académica, y enumerando, no una lista de ideales por lo que se podría optar o no, sino los rasgos que le son esenciales en el sentido en que son indisolubles de la práctica misma de esa actividad. A los ya mencionados debemos añadir algunos más para que el cuadro sea más completo. El siguiente al que quisiera referirme, el quinto bien inmanente, es el de la *justicia*. También la justicia es, para Aristóteles, una virtud, aquella que nos permite regular equitativamente nuestras relaciones sociales y distribuir los bienes entre todos de manera proporcionada, según la necesidad y según el mérito. Por eso la considera una virtud *global*: porque ella debe extenderse y aplicarse sobre el entero campo de las virtudes. La justicia es inmanente al saber en un doble sentido: porque corresponde al saber *practicarla* y porque le corresponde también *buscarla*. En su vida práctica y en la orientación de sus investigaciones, la universidad debe promover la virtud de la justicia. Y debe hacerlo en el terreno mismo en que ella se juega, que es el *ethos* de su sociedad. Comprender los problemas del país, hacer del país mismo un problema académico, en sus desafíos sociales, políticos, culturales, pero también en su historia, su arqueología o su literatura, es un interés enraizado en el cultivo de la actividad académica.

⁶ El pasaje se halla en el *Gorgias*, 456a1-b7.

El *ethos* de la justicia no se restringe, sin embargo, hoy en día a la sociedad nacional. No solo porque el propio país se halla, valga la redundancia, *enredado* en las redes de la globalización, sino también por otras dos razones más teóricas: porque el saber no admite restricciones nacionalistas y porque la justicia es una virtud global. El sexto rasgo inherente a la *areté* académica es pues su *universalidad*. Aristóteles, ligado como se hallaba al destino de la polis y la cultura atenienses, no deja de percibir este rasgo fundamental y le da por eso el nombre de «ciencia universal». ⁷ Esta universalidad es extensiva e intensiva: ella debe vincularnos al *ethos* del mundo y alentar los intercambios con experiencias académicas de otros países y continentes; pero ella debe ampliar también el horizonte de nuestras investigaciones, tanto en los asuntos teóricos como en los asuntos relativos a la vida práctica.

Debo aún mencionar dos rasgos de la *areté*, sin pretender con ello agotar el tema. Uno, el séptimo en nuestra enumeración, es la *amistad* —la *philia*—. Aristóteles piensa que la amistad es una virtud indispensable en nuestra vida personal y en nuestra vida social, que solo en la amistad podemos llegar a realizar una vida plena. Y sostiene además que la mejor amistad, la amistad excelente, es aquella que se cultiva entre quienes practican la virtud de la *phronesis* y del saber. Es una *mejor* amistad porque al vínculo emocional se le une un vínculo vocacional, que es la cómplice comunidad en el deseo de saber. No se trata, naturalmente, de un vínculo necesario, sino de uno posible y deseable. Por esa vía siguieron luego las instituciones universitarias en el medioevo. *Universitas* significó, en un inicio, no la universalidad del saber, sino la comunidad de profesores y alumnos, unidos por el mismo interés en la preservación y el cultivo del saber. Acaso algunos sonrían y piensen que no es precisamente la amistad el sentimiento predominante en las relaciones entre los académicos. El propio Thomas Hobbes decía que, para hallar pruebas sobre el egoísmo y la envidia de los seres humanos, bastaba con observar la conducta de los profesores en la universidad. Pero eso no es, creo, sino una utopía invertida. Aun de manera indirecta, lo que se expresa es lo que debería ser: que si el

⁷ Cf. *Metafísica*, 982a22: *ten katholou epistémén*.

deseo de saber fuese acompañado de la amistad, la vida académica sería mejor: más fructífera y más amable.

Termino con un último rasgo que parece ser inherente a la *areté* académica y a todas las demás virtudes. Ocurre, por lo que hemos venido viendo, que practicar la virtud de manera excelente no es fácil, y que, siendo justamente eso lo que apreciamos y buscamos, sabemos reconocer, en nuestra propia actividad, quiénes son los que destacan como modelos de virtud. En todas las actividades de la vida tendemos a buscar paradigmas de excelencia: en la música, en la historia, en el fútbol, en la literatura. Esos paradigmas de *areté* pueblan iconográficamente nuestra vida cotidiana. Y en torno a ellos celebramos muchos de nuestros rituales: asistimos a conciertos, vamos a los estadios, organizamos congresos literarios. También en la filosofía, más precisamente en la *areté* académica, tal como la hemos estado describiendo, encontramos modelos de virtud: profesores, sabios, que, por la originalidad, la seriedad o el ingenio con que han desarrollado la actividad que todos practicamos, merecen nuestra admiración y nuestro reconocimiento. Y, al igual que en las otras formas de virtud, también en la vida académica expresamos este reconocimiento por medio de rituales, en los que esperamos celebrar el virtuosismo del debate de las ideas.

EL CULTIVO DE LAS HUMANIDADES

En el principio de la historia de las humanidades se halla la voz «humanitas». La palabra es latina, romana, y no posee un equivalente exacto en griego, aunque también desde el principio se aluda con ella a dos aspectos vitales de la cultura helénica. Cicerón es la fuente más importante a la que nos remite la investigación filológica. Y es muy revelador el sentido y el contexto en el que el término hace su aparición. La primera referencia que se conoce es de un alegato del joven abogado Cicerón, en el año 80 a.C., en defensa de Sextus Roscius, un ciudadano romano del que la sangrienta dictadura de Sila quiere deshacerse y despojar de sus bienes, como lo ha hecho ya con miles de opositores al gobierno. Son tiempos de una cruenta guerra civil en Roma, que ha costado muchas muertes y que ha terminado con la instauración de una dictadura, famosa en la historia por su crueldad y su violencia despiadada. Finalizando su alegato, dice Cicerón:

Ustedes saben muy bien, señores miembros del jurado, que el pueblo romano, que en otras épocas ha mostrado piedad incluso frente a sus enemigos, actualmente está padeciendo las consecuencias de una impiedad interna. Libren al pueblo de ella, no permitan que la crueldad se siga enseñoreando sobre el país. Ella no solo lleva el estigma de haber sido causante de la desaparición sanguinaria de miles de conciudadanos. No. Además, ella ha privado hasta a los hombres más sensibles del sentimiento de la compasión [...]. Viendo y escuchando constantemente que ocurren acontecimientos terribles, corremos el riesgo, todos, hasta los más sensibles, habituados ya al sufrimiento, de perder

el sentimiento de humanidad (el *sensum humanitatis*) de nuestro corazón.¹

Sensus humanitatis. Así aparece por vez primera el término «humanitas»: como evocación de un sentimiento de piedad y de compasión hacia los otros, por el solo hecho de ser humanos, como un ideal de conducta moral culturalmente delineado. De este término hay un referente griego, un pariente etimológicamente cercano, que es la *philanthropía*.

¡Cómo no pensar, en este contexto, en el sentido de la palabra *humanitas* que se ha impuesto recientemente, en la cultura ética y jurídica de nuestro tiempo, a través del empleo de la expresión «crímenes contra la humanidad»! El significado que se atribuye aquí al término «humanidad» —*humanitas*— no dista mucho, ni en su empleo ni en el contexto de su surgimiento, del que acabamos de reseñar como su primera acepción en los discursos del joven Cicerón. También para nosotros la palabra aparece directamente vinculada a la experiencia amarga del terror, de la transgresión de las normas de la convivencia y el respeto del otro. Con sorprendente insistencia, se sigue nombrando de manera muy simple el ideal ético que debería regir como moral mínima de los seres humanos: «la humanidad». En el caso que ahora comento, ha sido un código jurídico, el *Estatuto de Roma* de la Corte Penal Internacional, el que define y «tipifica», como se dice, este conjunto de crímenes: como «actos inhumanos que causan graves sufrimientos o atacan contra la salud mental o física de quien los sufre, siempre que se cometan como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil».² La definición es bastante más detallada, lo que no condice muy bien, en realidad, con la gravedad de la materia, pero no puede pasarnos desapercibido el parentesco de esta definición con la que hemos visto aparecer por primera vez en latín.

¹ Cf. Cicerón, *Discours pour Sextus Roscius*, París: Les Belles Lettres, 2006. Una interesante discusión sobre el origen del término en la cultura latina puede hallarse en: Stroh, Willfried, «Der Ursprung des Humanitätsdenkens in der römischen Antike», en: http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00001273/01/senior_stud_2006_11_01.pdf

² Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, artículo 7. El Estatuto es accesible a través de la página web: <http://www.derechos.net/doc/tpi.html>.

Pero, si ya estamos comentando los crímenes que, en Roma o en el presente, se cometen contra la humanidad, no podemos dejar de mencionar la delgada línea que separa, en la historia de la ética, a los *crímenes* de las *fatalidades* que sufren los seres humanos. La ética misma puede definirse como el intento de determinar, cada vez con más precisión, y cada vez con mayor sensibilidad, la diferencia que existe entre una «fatalidad» y una «injusticia» —o un «crimen»— con respecto precisamente a lo que llamamos «humano» o «humanidad». Atribuimos «fatalidad» a las situaciones dolorosas o trágicas que ocurren sin intervención de la voluntad humana, sin responsabilidad en sentido estricto, y las diferenciamos por eso mismo de aquellas otras que, por tener una causa voluntaria, por ser producto de la libertad, las consideramos una «injusticia». Pero esa delgada línea entre una y otra se va modificando con el tiempo, conforme se va afinando nuestro juicio y nuestra sensibilidad moral. Así, por ejemplo, hemos aprendido paulatinamente a considerar que la esclavitud no es una fatalidad, sino una injusticia, un crimen contra la humanidad. Con respecto a la pobreza mundial, o a la pobreza en el Perú, las cosas parecen menos claras, porque existen aún resistencias éticas para admitir que ella es resultado de la injusticia estructural que reina en la sociedad. Y mayor confusión existe frente a la ocurrencia de una desgracia natural, como un terremoto. Parecería, a primera vista, evidente que un terremoto es una fatalidad que produce daños inmensos que no podríamos atribuir a voluntad o libertad alguna. Pero, ¿puede verdaderamente considerarse una fatalidad el que las víctimas de estas desgracias naturales sean siempre los ciudadanos más pobres, los más vulnerables económica y socialmente? No lo creo. A través de ellas se expresa más bien, me parece, una injusticia que es obra humana, un crimen, metafóricamente hablando, contra la humanidad en el sentido simple y éticamente denso en el que vemos aparecer la palabra *humanitas*.

Ahora bien, esta primera acepción del término *humanitas* se ve complementada, también desde los inicios, con una segunda que nos acercará aun más al sentido de las humanidades, a saber, con la idea de que el ideal de humanidad es fruto de un proceso de educación o de formación en las ciencias y en las artes, correspondiente a lo que los griegos llamaban la *paideia*. La *humanitas* es, pues, *philanthropía*

y *paideia*. En una carta a su hermano Quintus, recientemente nombrado gobernador de la provincia romana de Grecia, escribe Cicerón, en el invierno del año 60 a.C.:

Si el destino te hubiese hecho gobernador de los africanos, los españoles o los galos, es decir, de pueblos incultos y bárbaros, tu misión habría consistido seguramente en practicar la humanidad (*humanitas*) en beneficio de aquellos pueblos. Pero como te ha tocado en suerte gobernar sobre un tipo de hombres [sobre los griegos] que no solo poseen *humanitas*, sino que parecen ser además quienes la han difundido a otros, nuestra misión no podrá consistir sino en tratar con humanidad a aquellos de quienes la hemos heredado.

Y, líneas más adelante, acentuando el matiz del proceso formativo por el que se accede a semejante ideal, añade: «No tengo reparo alguno en admitir [...] que lo que he logrado en la vida, se lo debo a los estudios y a las artes que nos han sido transmitidos por los escritos y por las ciencias de los griegos». ³ Cicerón está empleando la palabra *humanitas* con dos matices distintos, y parece serle natural su complementación. Su razonamiento podría ser el siguiente: dado que la *humanitas*, es decir, la formación en las ciencias y en las artes —la *paideia*—, procede de Grecia, se debe mostrar especial esmero en tratar a los griegos con *humanitas*, es decir, con los sentimientos humanitarios que aquella formación ha logrado plasmar como ideal moral. En ambos casos emplea Cicerón la misma palabra, *humanitas*, pero para referirla a dos dimensiones distintas y, al parecer, igualmente constitutivas, de la experiencia que quiere caracterizar.

La *humanitas* romana lleva consigo, pues, una doble raíz semántica, que va a hacerse visible con insistencia en la historia de las interpretaciones sobre las humanidades y sobre el humanismo en la cultura occidental. Se trata, desde el principio, de dar nombre a una combinación peculiar, a una síntesis anhelada, entre el ideal de la vida humana y el proceso formativo que debería conducir a hacer propio dicho ideal, o también, por supuesto, a repensar continuamente cómo este debería ser concebido o, mejor aun, *moldeado*. Es el *cultivo de la humanidad* lo que así se expresa, como ha sido certeramente

³ Cicerón, *Epistulae ad Quintum fratrem*, 1,1; y § 27.

formulado por Martha Nussbaum en el título de uno de sus libros.⁴ La *paideia* debe servir para el cultivo de la *philanthropía*; o acaso al revés, el ideal de la *philanthropía* conduce a imaginar una forma de *paideia* que permita cultivarla. Que se trate de una *paideia*, no debería sernos irrelevante, porque así se está aludiendo a una concepción muy griega que consistía en imaginar al ser humano como un animal capaz de experiencias vitales extraordinarias. Se suele citar con frecuencia que Aristóteles define al hombre como un *animal racional*. Pero lo que él y muchos otros pensadores griegos dicen, más exactamente, es que es un animal que posee *logos*, *palabra*, en todos los sentidos que ello implica: el de la razón, por cierto, pero también el de la conversación, o el de la poesía, o el de la fabulación, o el de la narración de historias. Por eso, precisamente, el estudio de la *palabra*, del *logos*, en la pluralidad de sus dimensiones, va a ser tan importante en la definición del papel de las humanidades. Ahora bien, Aristóteles no solo caracteriza al hombre como un animal hablante. Otros rasgos le son también propios, por los que se aprecia con igual claridad que es un animal de costumbres, uno capaz de aprender a través de su experiencia. El hombre se distingue de los otros animales, por ejemplo, porque «desea saber»; no simplemente porque *sepa*, sino porque *desea* saber. Es el papel del deseo el que se debe aquí subrayar. Por eso nos dirá luego, en la *Ética a Nicómaco*, que la ética no es otra cosa sino el «deseo inteligente».⁵ Que deseamos saber, nos lo demuestran, para empezar, nuestros ojos, porque en la vista se expresa el deleite que hallamos en la contemplación de las cosas, la curiosidad por descifrar sus secretos, el ingenio para representarlos de otros modos. Pero la vista no es suficiente para aprender, nos aclara Aristóteles en la *Metafísica*.⁶ Para eso, para poder aprender, el animal humano, a diferencia por ejemplo de las abejas, necesita el oído. Además de poseedor de *logos*, el animal humano es poseedor de *oído*. Solo quien sabe escuchar está en condiciones de retener lo

⁴ Cf. Nussbaum, Martha, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona: Paidós, 2005.

⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985, pp. 270 (1139b6).

⁶ Estas reflexiones de Aristóteles se hallan, como es sabido, en las primeras páginas de su *Metafísica*.

que ve, de contrastarlo, de recordar su variedad, de imaginar su unidad, de *saber*. Otro de los rasgos que demuestran la peculiaridad del animal humano, nos explica en el *De anima*,⁷ es que el hombre es un animal que tiene párpados, y membranas que cubren sus ojos, lo que significa que debe poder cerrarlos, abrirlos y cerrarlos, para ser capaz de ver. Otros animales tienen los ojos siempre abiertos, pero a fuerza de ver no alcanzan a ver o, como diríamos quizás nosotros, ven pero «no la ven». El hombre, en cambio, necesita dejar de ver para *ver*, y en ambos casos puede, o acaso debe, *escuchar*, y *hablar*, y por cierto también *reír*. Es así como se manifiesta el *deseo* de saber.

Esta suerte de fenomenología de la animalidad humana es un componente indispensable de la concepción griega de la *paideia*, que es, como hemos visto, la base de la vertiente educativa, formativa, de la noción de *humanitas*. El animal humano debe ser moldeado, cultivado, por medio de prácticas, disciplinas, artes, que desarrollen la palabra, la vista, el oído, el saber, de manera que pueda obtenerse y afinarse progresivamente un ideal de vida humana que sirva de referente normativo, en el sentido que hemos visto aparecer la voz *humanitas* como humanidad, humanitarismo, *philanthropía*. Para que esta relación dialéctica, complementaria, entre ambos sentidos de la *humanitas* adquiriese la forma de un canon educativo en la historia de la vida universitaria hizo falta, naturalmente, una serie de transformaciones y peripecias culturales, y no pocos traspiés o equívocos. Se atribuye a Francesco Petrarca y a Coluccio Salutati, retóricos y latinistas del siglo XIV, el haber acuñado la expresión *studia humanitatis* para definir el conjunto de disciplinas que correspondían a las llamadas «artes liberales» y que debían servir, en el contexto de la formación universitaria, para el cultivo del ideal de la sabiduría humana. Por cierto, ya desde ese momento, la expresión va a ser objeto de interpretaciones muy diversas, porque, para empezar, la humanidad puede ser contrastada no solo con la animalidad, sino también con la divinidad. Y es sabido que las artes liberales, que conforman los estudios de humanidades, fueron por mucho tiempo la antesala para el estudio de la teología, considerada como *studia divinitatis*. Más adelante volveré sobre esto. Es claro, en todo caso,

⁷ Cf. *De anima*, 421a-b.

que el ideal de la *humanitas* sirvió para inspirar diversos tipos de renacimiento, de retorno a los clásicos y de humanismos que han existido en la historia de Occidente, desde Petrarca hasta Jean-Paul Sartre, desde Leonardo da Vinci hasta Hans-Georg Gadamer. El propio pensamiento cristiano, que en algún momento sirvió de blanco de las críticas de los humanistas, hizo suyo en el tiempo este ideal y lo reinterpreto a la luz de su doctrina.

La pluralidad de interpretaciones sobre el humanismo o sobre el sentido de la humanidad debía inducir, más bien, tarde o temprano, a desconfiar de la pretensión misma de concebir un ideal ético de esa naturaleza. Uno de los primeros filósofos en expresar enfáticamente su desconfianza, en una legendaria polémica con Jean-Paul Sartre, fue Martin Heidegger. En su *Carta sobre el Humanismo* se declara abiertamente contrario al humanismo, por considerarlo expresión de una visión sesgada, dependiente de presuposiciones ontológicas o de proyecciones culturales, filosóficamente ingenua y finalmente contraproducente. El humanismo, en su opinión, es siempre una mentalidad restringida, provinciana, que presupone una esencia del ser humano e interpreta, sobre esa base ilusoria, la realidad entera de las cosas. Y eso es precisamente lo que se llama una visión *metafísica*.

Todo humanismo se basa en una metafísica, o se vuelve él mismo el fundamento de tal metafísica. Toda definición de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya una interpretación del ente sin plantearse la pregunta por la verdad del ser, es metafísica. Por eso, es propio de la metafísica el ser “humanista”, lo que se revela precisamente a través del modo en que se define en ella la esencia del hombre. Todo humanismo es, pues, metafísico.⁸

Esta mirada despectiva sobre la metafísica, lo que quiere poner en relieve es la tendencia persistente del animal humano a concebirse a sí mismo como el centro del universo, a proyectar una imagen utilitarista o ideológica sobre su entorno, o simplemente a ignorar las posibilidades que le ofrece la vida, o el ser, si tan solo se preguntara genuinamente por su verdad. Particularmente revelador es,

⁸ Heidegger, Martin, «Brief über den Humanismus», en: *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann, 2006, pp. 321.

en ese sentido, el humanismo de la modernidad, sobre el cual Heidegger ha escrito páginas que marcaron época y que se han convertido ya casi en lugares comunes de la reflexión filosófica y cultural posterior.⁹ Probablemente lo más saltante de este humanismo no es que haya concebido una civilización tecnológica instrumentalista, o mercantilista, o depredadora de la naturaleza, como se suele afirmar, sino que se haya tendido, él mismo, una trampa perversa y autodestructiva, consistente en inventar una técnica supuestamente utilitaria que se ha independizado de su inventor e impuesto sobre él, en crear una civilización de *medios* que han terminado por contradecir los *finés* que le servían de inspiración y le daban sentido. De esta contradicción performativa de la modernidad hay diversas caracterizaciones: Heidegger mismo la considera una «metafísica de la subjetividad» que todo lo instrumentaliza o cosifica; Habermas la llama «colonización del mundo de la vida» por obra del «sistema»; Lyotard la concibe como un «Gran Relato» legitimador autocontradictorio. Y así sucesivamente. La idea central, en todos estos casos, es que el humanismo se ha convertido en uno de esos sueños de la razón que producen monstruos, en fuente de inspiración de una civilización que parece haber perdido de vista el sentido de la existencia.

La desconfianza frente al humanismo no equivale, sin embargo, ni siquiera en Heidegger, a una desautorización de sus fuentes de inspiración. Haciendo él mismo uso de la contraposición entre *humanitas* y *barbarie*, propia de la constelación latina que analizamos hace un momento, sostiene que su crítica al humanismo no debe llevar a pensar que él esté desconociendo el papel humanizador del ideal ético de los latinos ni, menos aun, que esté optando por la barbarie. Su preocupación es más bien que, por lo que vemos del caso de la modernidad, con mucha facilidad se concibe el humanismo como una forma velada de metafísica, que encubre múltiples rostros de la voluntad de poder, del utilitarismo, de la instrumentalización de las relaciones con la naturaleza o con los otros. Por más paradójico que parezca, su rechazo del humanismo se debe a que este «no permite apreciar suficientemente la verdadera esencia del hombre».

⁹ Cf. especialmente su ensayo «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada, 1960.

Necesitamos un nuevo humanismo, uno, dice Heidegger, que en sentido estricto equivale a un *lucus a non lucendo*.¹⁰ Se llama así, en retórica, a aquel tipo de etimologías que encierran un contrasentido, pues remiten el origen de un término —como *lucus*, arbusto— a otro que se le parece —como *lucere*, brillar— pero con el que no tiene nada que ver. El sentido del nuevo humanismo que necesitamos no podrá obtenerse, siguiendo la figura retórica, del concepto de «hombre», pues, pese a la apariencia de similitud, ese concepto nos haría caer en alguna de las desviaciones a que dado lugar en la historia de la metafísica. Si nos decidimos a conservar esta palabra, «humanismo» significa ahora que la esencia del hombre es fundamental para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal. De esta manera, pensamos un «humanismo» de un género extraño. La palabra nos acaba proporcionando un rótulo que es un «*lucus a non lucendo*».¹¹

Preservar el sentido de la humanidad frente a la barbarie, rescatar al humanismo de las tergiversaciones que padece continuamente, incluso de aquellas que él mismo produce, ofrecer resistencia ante las múltiples formas de instrumentalización a las que se ve sometido, todo ello solo se podrá lograr si el cultivo de la humanidad se ve garantizado por la libertad y la autonomía en el cultivo de las humanidades. El ejercicio de esta libertad es el que hace posible el desarrollo del espíritu crítico, el florecimiento de la creatividad, la revisión continua de las verdades establecidas. A esta conclusión llega, por ejemplo, Jacques Derrida, parcialmente en la línea de lo dicho por Heidegger, en un ensayo que lleva el revelador título *La universidad sin condición (gracias a las humanidades)*. «A la universidad moderna se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad incondicional de cuestionamiento y de proposición e, incluso, más aun si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*».¹² Es a eso, añade, a lo que debería referirse aquella insignia simbólica tan característica de muchas

¹⁰ Cf. *ibidem*, pp. 345.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf. Derrida, Jacques, *Universidad sin condición*, Madrid: Trotta, 2002.

universidades, que recurre a la imagen de la luz en asociación con la verdad. *Et lux in tenebris lucet.*

En más de una ocasión, Derrida ilustra su tesis sobre la incondicionalidad de las humanidades para la universidad con la ayuda de un sugerente texto de Kant titulado *El conflicto de las facultades*. A él voy a referirme a continuación para cerrar esta breve, y un tanto descosida, presentación. Kant se había visto afectado personalmente por la censura luego de la aparición de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y por ese motivo su ensayo sobre *El conflicto de las facultades*, publicado algunos años más tarde, tiene un carácter reivindicativo y programático. Las «facultades» a las que Kant se refiere son cuatro: las tres llamadas entonces «superiores», a saber: Teología, Derecho y Medicina; y la facultad «inferior», que él llama Facultad de Filosofía, pero que es, en realidad, una facultad de humanidades. Esa diferenciación entre facultades superiores y facultad inferior no debería parecernos extraña, ni menos anticuada, porque lo que así se está expresando es que hay una facultad de estudios humanísticos básicos, por la que deben pasar todos los estudiantes antes de ingresar a las facultades superiores que tienen un carácter profesionalizante. Por su misma naturaleza, pues, las facultades «superiores» están obligadas a ajustarse a criterios de funcionalidad laboral y de administración pública, mientras que la facultad «inferior» debe velar por la libertad de la investigación y la autonomía del saber; el cultivo de las humanidades es indispensable para impedir que la instrumentalización del conocimiento tergiverse el ideal de humanidad que la universidad debe preservar. Las facultades superiores, comenta Kant, no solo están sujetas a la autoridad directa del poder político; además, ellas dependen de la intervención de los funcionarios de la educación, de diferentes tipos, que él llama literalmente «hombres de negocios de la ciencia» —*Geschäftsleute der Gelehrtsamkeit*—,¹³ cuya función consiste en uniformizar y reglamentar el estudio de las disciplinas a fin de que respondan a los requerimientos sociales o pedagógicos del momento. Es sobre todo de estos funcionarios de los que debe protegerse la facultad

¹³ Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, en: *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, tomo VI, pp. 280. Edición castellana: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires: Losada, 1963, pp. 20.

de humanidades, piensa Kant, porque, aun habiendo pasado por la universidad, han olvidado por completo lo que significa la libertad de la creación o de la investigación, y tienden a simplificar su ordenamiento, imaginando formas estereotipadas de implementación.

Es absolutamente necesario, para el cultivo de la ciencia pública, que la universidad posea una facultad que, con independencia de las órdenes del gobierno, [...] tenga la libertad, no de dar órdenes sino de cuestionar todas las órdenes que se dan, y de interesarse por la verdad; una facultad en la que la razón pueda hablar con franqueza, pues sin esta libertad la verdad no podría manifestarse, ya que la razón es libre por naturaleza [...].¹⁴

Si, por ocuparse de los estudios llamados básicos, o generales, la facultad de humanidades es considerada «sierva» —«ancilla»— de las otras facultades, ello no debería preocuparnos, piensa Kant, porque el papel de «sierva» no solo es imaginable en el sentido de andar detrás de su señora sosteniéndole el vestido, sino también en andar por delante, llevando la lámpara e indicándole el camino por el que debe dirigirse.

Entre las facultades superiores y la facultad inferior, siempre según Kant, puede haber dos tipos de conflictos, uno ilegítimo y otro legítimo. Optimistamente, considera «ilegítimo» el conflicto que surge cuando los funcionarios de la educación, estos hombres de negocios de la ciencia, se dejan llevar por criterios mercantilistas y demagógicos, y pretenden ridiculizar el papel de las humanidades, como si fuera una pérdida de tiempo el ocuparse de ellas. Kant cita un par de ejemplos de reacciones demagógicas, que se parecen mucho, en el tono, a los avisos publicitarios radiales de algunas universidades empresariales del Perú. Ese conflicto sería abiertamente «ilegítimo», en su opinión, porque desconoce la razón de ser de una facultad como la de humanidades, y porque desconoce, naturalmente, también el sentido del cultivo del ideal de humanidad. Pero hay, además, un conflicto «legítimo» entre la facultad de humanidades y las facultades profesionalizantes o superiores. Su legitimidad consiste en que se trata, esta vez, de un conflicto entre profesores, y ya no entre profesores y funcionarios. Es legítimo que los profesores

¹⁴ Edición alemana citada, pp. 282, edición castellana, pp. 22-23.

de todas las facultades debatan entre sí acerca de lo que constituye la esencia misma de las humanidades, es decir: acerca de lo que es la verdad y de lo que contribuiría de mejor manera al cultivo del ideal humanitario que se busca en la universidad. Ese conflicto es, o debería ser, productivo; debería fomentar el debate interno entre los profesores, y no podría, además, considerarse nunca terminado, porque la verdad, y el ideal de humanidad, están siempre sujetos a cambios y reinterpretaciones. En cierto modo, el conflicto legítimo entre las facultades, y entre los profesores de la universidad, sostiene Kant, podría compararse al que se produce habitualmente entre los grupos políticos de un gobierno democrático.

El grupo de las facultades superiores —escribe— corresponde en cierto modo al sector de la derecha en el parlamento universitario: ellos defienden las normativas del gobierno y de los funcionarios. Pero en toda constitución democrática y libre, como debe ser aquella en la que se trate de la verdad, debe existir también un partido de oposición, una bancada de izquierda, y esta es la formada por la facultad de humanidades, pues sin la evaluación severa y las críticas que esta facultad puede brindar, el gobierno no tendría suficiente información acerca de lo que puede serle útil y lo que puede serle perjudicial.¹⁵

¹⁵ Edición alemana citada, pp. 299, edición castellana pp. 43-44. He modificado ligeramente la traducción.

¿CERVANTES CONTRA DESCARTES?

En el año 1983 dictó Milán Kundera una conferencia en Estados Unidos con el revelador título de «La desprestigiada herencia de Cervantes».¹ El sentido de este título deberá ir aclarándose paulatinamente, porque el objeto del desprestigio no es, como podría creerse a primera vista, la obra o la vida de Cervantes, sino más bien su herencia, lo que para el caso va a querer decir: la novela. En dicha conferencia, Kundera, lector cultivado y ensayista original, haciéndose eco de los debates de la filosofía contemporánea en torno a los orígenes y al destino de la modernidad, lanza una tesis sugerente sobre el contraste de visiones y de mundos en el que se encuentran Cervantes y Descartes, tesis que va a servirme de inspiración y de pretexto para hablar sobre las relaciones entre la novela y la filosofía.

Kundera se refiere específicamente a dos grandes filósofos del siglo XX, Edmund Husserl y Martin Heidegger,² y al juicio severo que ambos emitieron sobre el proyecto de la modernidad, pero sería perfectamente posible evocar otros nombres de filósofos ilustres en respaldo de las mismas tesis, pues en torno a ellas ha habido en años recientes un debate de largo aliento. Husserl y Heidegger, y muchos

¹ La conferencia de Kundera forma parte actualmente de su libro *El arte de la novela*, Barcelona: Tusquets, 1986, pp. 11-30.

² Cf. especialmente Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991; Heidegger, Martin, «Die Zeit des Weltbildes», en: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, tomo 5: *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1977, pp. 87-94.

otros después de ellos, comparten la idea de que en los inicios de la época moderna se forjó un proyecto de civilización, el proyecto de una civilización racionalista y tecnológica que, lejos de cumplir con lo que se había propuesto —o acaso justamente porque lo cumplió—, ha terminado por mostrar un rostro perverso que delata en cierto modo su intención oculta. La civilización de la modernidad ha multiplicado las redes de la racionalidad científica, tecnológica y económica, pero ha perdido su conexión con el mundo vital que le fue originario, así como el sentido o el rumbo de las cosas. Pretendiendo instaurar un mundo matemáticamente ordenado que pusiese fin a la supuesta oscuridad del medioevo, y prometiendo una utopía universal de emancipación social y política, el proyecto moderno ha pervertido muchas formas de la relación del ser humano con su entorno natural y ha producido ideologías totalitarias e imperialismos culturales.

Si hay una figura paradigmática de este modelo de civilización, es precisamente el filósofo René Descartes. No es, naturalmente, el único nombre relevante, ni es acaso tampoco históricamente tan claro el papel que le tocó jugar. Pero su importancia es lo suficientemente notoria como para que todos los autores mencionados coincidan en atribuirle un protagonismo de primer orden. En Descartes, en efecto, aparece formulada con claridad la conciencia del surgimiento de una nueva época y el sentido de la ambiciosa empresa civilizatoria. En su filosofía, el entero orden tradicional del mundo —sus creencias, sus costumbres, sus estructuras, su sistema de valores—, la cosmovisión global de la época es puesta en cuestión, puesta *en duda*, por carecer aparentemente de fundamentos sólidos y de evidencia racional. Pero el propósito de Descartes no se agota en el desmontaje de las viejas verdades; su intención es constructiva, constructivista, pues lo que busca es instaurar un nuevo orden del mundo, basado esta vez en la evidencia y el rigor de las deducciones racionales, especialmente en las que se acercan al procedimiento de las matemáticas. Orgulloso de haber encontrado el camino que conduce a dicho fin, proclama como nuevo principio del conocimiento y de la realidad al *cogito*, al yo pensante, es decir, a la razón. Sobre ella, considerada como el cimiento de la gran construcción deductiva del universo, han de ir levantándose

gradualmente los pisos correspondientes a las distintas disciplinas y actividades que nos aseguren el dominio sobre la naturaleza y el control sobre la marcha de la sociedad. Descartes no duda en afirmar que ese nuevo mundo deberá entenderse como una «matemática universal» —una *mathematica universalis*—. ³

Es ese mundo moderno el que se halla hoy en entredicho, al menos entre los filósofos a los que se refiere Kundera —porque, en lo que respecta al mundo real, especialmente al mundo globalizado, cabría preguntarse si la utopía moderna no sigue ejerciendo enorme influencia—. Entre los críticos de la modernidad, quien ha formulado de manera más aguda, o más dramática, el problema que anida en su interior, ha sido sin duda Jean-François Lyotard. Lo menciono, aunque no lo haga Kundera, porque su interpretación va a iluminar nuestro tema de modo especial. Lyotard caracteriza el proyecto de la modernidad como un «Gran Relato» —un *Grand Récit*—. ⁴ Llamar «relato» al programa racionalista y científico de la modernidad es, naturalmente, ya de por sí un gesto provocador, porque si de algo se preciaba, y se precia, el discurso científico es precisamente de prescindir por completo de la subjetividad, de las emociones y de la variedad de registros lingüísticos que son propios de los relatos. Dicho proyecto sería, pues, un relato sin saberlo y sin desearlo. Pero lo es, porque la ciencia tiene la paradójica condición de no poder explicar ni justificar su validez por medio de los requisitos metodológicos que ella misma impone a todo saber. Puede, por supuesto, definir un método riguroso al que deban atenerse todos los conocimientos que aspiren a la verdad, pero no puede explicitar ni justificar la validez de ese método por medio del método mismo. Para hacer eso, necesita recurrir a otro registro, al registro de los relatos. Como observa muy bien Lyotard: «Le savoir scientifique ne peut savoir et faire savoir qu'il est le vrai savoir sans recourir à l'autre savoir, le récit, qui est pour lui le non-savoir» —«El saber científico no puede saber ni hacer saber que es el verdadero

³ Cf. Descartes, René, *El discurso del método y Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*, edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

⁴ Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra, 1987; *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1994.

saber sin recurrir a otro saber, el relato, por él considerado como no-saber»—. ⁵

Por lo ya dicho, el *Gran Relato* de la modernidad es un relato *legitimador* en el sentido literal de la palabra: instauro, aun inconscientemente, un orden legal, y da por sentada, por legítima, su validez. Y desautoriza, es decir, deslegitima, a todos los demás órdenes o registros. Esto lo ha hecho el *Relato* de la modernidad tanto en el campo del conocimiento, en el que ha impuesto la ley de la verdad científica, como en el campo de la política, en el que ha impuesto la ley de la justicia utópica. Y, como todo relato suele tener un héroe, también el *Gran Relato* de la modernidad ha construido implícitamente el suyo, un protagonista al que atribuye la decisión y la realización de sus grandes proyectos: el *pueblo*. El pueblo es el héroe del *Gran Relato* de la modernidad. En el terreno político, se esperaba que el pueblo alcanzara su emancipación; en el terreno de la ciencia, se entendía que el pueblo, como humanidad, debía alcanzar y poner en práctica el ideal de la matemática universal. No obstante, lo que ha ocurrido en la historia es una cosa muy diferente. Lo que la civilización occidental ha experimentado ha sido, más bien, una contradicción trágica entre los ideales y su realización, un contraste grotesco entre el discurso y la acción. Ya hemos mencionado algunos aspectos o algunos efectos de esta crisis de la modernidad. Pero Lyotard busca un nombre simbólico que pueda expresar con fuerza dramática la magnitud del fracaso de la civilización, y encuentra ese nombre en Auschwitz. Cito: «Mi tesis es que el proyecto moderno no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven de símbolos. “Auschwitz” puede ser tomado como un nombre paradigmático de la “no realización” trágica de la Modernidad». ⁶ ¿Por qué Auschwitz? Porque en ese nombre aparece reflejada la mayor de las contradicciones: allí la propia civilización moderna se propuso exterminar a un pueblo, es decir, precisamente al héroe que el *Gran Relato* pretendía emancipar, y se lo propuso, además, aplicando la máxima eficiencia del conocimiento científico, es decir, haciendo

⁵ Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, o.c., pp. 51.

⁶ Lyotard, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, o.c., pp. 30.

una racionalización del exterminio. Habrá ciertamente quien discrepe con Lyotard sobre los alcances de su interpretación, o sobre la conveniencia de sus metáforas, pero con seguridad sabremos escuchar el mensaje claro que allí se está expresando.

Bueno, pero, ¿y Cervantes? ¿Qué tiene que ver Cervantes con estas historias trágicas, con estos molinos de viento conceptuales? Al menos, se convendrá en que con el Quijote ingresamos a un territorio más amable, más colorido. Vuelvo a la tesis inicial de Milán Kundera, y lo cito nuevamente: «Si es cierto que la filosofía y las ciencias han olvidado el ser del hombre, aun más evidente resulta que con Cervantes se ha creado un gran arte europeo que no es otra cosa que la exploración de este ser olvidado [...]. Para mí, el creador de la Edad Moderna no es solamente Descartes, sino también Cervantes».⁷ Lo que aquí se sugiere es, pues, en primer lugar, que el arte de la novela es originario y constitutivo de la modernidad, por lo que Cervantes merecería un sitio similar al de Descartes, pero, en segundo lugar, se nos dice también que el papel de la novela habría sido bastante más constructivo que el de la filosofía. La tímida reivindicación de un sitio para Cervantes es, en realidad, un eufemismo; lo que Kundera está sosteniendo es, más bien, que la novela ha estado, ella sí, en condiciones de crear un orden, si el nombre cabe, un universo de posibilidades, sugeridas gracias a su continua exploración de la vida humana moderna; es más, la novela habría logrado incluso, de manera más imaginativa, satisfacer la demanda filosófica de reconstrucción del orden del mundo.

Es *Cervantes contra Descartes*. La tesis es un tanto maniquea, pero no por ello deja de seducir. Veámosla un poco más de cerca. Comencemos por el tránsito entre los mundos. Ambos, Cervantes y Descartes, viven el declive del imperio de la cristiandad y el surgimiento de una sociedad diversa, de muchos nuevos credos, oficios, formas de vida, descubrimientos, lenguas, culturas. Pero si Descartes se propone reconstruir la unidad del mundo, como veíamos, a partir del sujeto racional, si cree poder diseñar un modelo de civilización que ejerza un control uniformizado de la naturaleza y la sociedad, Cervantes, en cambio, inventa un arte narrativo capaz de mostrarnos

⁷ Kundera, Milan, *o.c.*, pp. 14-15.

la ambigüedad, la relatividad, la exuberancia de las verdades humanas. Ambos comparten, en realidad, la necesidad de recrear o inventar el mundo. Pero a la búsqueda de una certeza absoluta, la novela cervantina opone como única certeza, en palabras de Kundera, «la sabiduría de la incertidumbre»,⁸ es decir, la presentación literaria de muchos sujetos imaginarios, portadores de verdades tan coherentes como relativas, encarnadas en personajes vivientes que se entrecruzan formando una historia.

Son dos cosas importantes las que están aquí en juego. De un lado, nos ofrece Cervantes una recreación imaginaria del mundo que reproduce el desconcierto de las vidas y los destinos emergentes en la nueva sociedad, sin verse tentado a plantear una clave única de interpretación de las cosas. Es, la suya, una mirada alternativa a aquella que pretendía hacerse valer por medio del discurso filosófico. Pero, de otro lado, puede también decirse que Cervantes está llevando a cumplimiento, sin pretenderlo y acaso sin saberlo, la ambición filosófica de acceder a la verdad o de encontrar el sentido ordenador del universo. Volveremos sobre este punto en un momento.

A este primer contraste entre la certeza y la incertidumbre, con el que Kundera quiere marcar la diferencia entre la filosofía y la novela, pueden añadirse otros contrastes igualmente reveladores, como el que opone, por ejemplo, la pretensión reduccionista de hallar un lenguaje único integrador de toda la realidad a la conciencia de la vasta complejidad de la existencia humana. La uniformización contra la complejidad. El reduccionismo uniformizante puede ser epistemológico o puede ser moral, puede imponer una línea de interpretación jerárquica sobre la verdad de las cosas o puede actuar como ideología dominante que discrimina entre buenos y malos o entre justos e injustos. La novela elude siempre ese peligro y muestra, por el contrario, que las vidas y las cosas son más complejas, que en el mundo hay múltiples destinos que no se dejan atrapar por la lógica moralizante del fanatismo científico o político. Recordemos lo que decía Lyotard sobre la contraposición entre la ciencia y los relatos. Lo que la ciencia pretendió hacer, al trazar la frontera entre sí misma

⁸ *Ibidem*, pp. 17.

y los relatos, fue establecer un canon entre los juegos de lenguaje, privilegiando el juego denotativo por sobre todos los demás, a los que expulsó del territorio de la verdad. Pero lo que produjo fue, como vimos, un *Gran Relato* legitimador y trágicamente contradictorio. En los relatos genuinos, en cambio, todos los juegos de lenguaje conviven y compiten entre sí, en una «agonística» permanente sin pretensiones de uniformización. Y es, curiosamente, solo en ese contexto que los individuos pueden aparecer en su libertad y su florecimiento, en su verdad, sin peligro de ser anulados o parametrados por una verdad universal.⁹

Para ilustrar esta peculiaridad de la comprensión de la vida que nos ofrece la novela, para explicar lo que llama la «sabiduría de la novela», Kundera cita un proverbio judío que dice: «Mientras el hombre piensa, Dios ríe».¹⁰ Dios ríe porque observa cuán vanos son los esfuerzos del hombre por atrapar la vida o la realidad por medio de pensamientos, cuán ilusoria es esta empresa que termina por desconocer la riqueza de perspectivas y posibilidades que animan la existencia. «Me complace pensar —dice por eso Kundera—, que el arte de la novela ha llegado al mundo como eco de la risa de Dios».¹¹ Esto vale, sin embargo, no solo con respecto a los filósofos, sino igualmente con respecto a todos los protagonistas y personajes que pueblan las sociedades y, por consiguiente, las novelas de la modernidad. También Don Quijote y Sancho piensan y expresan su verdad sobre el mundo, mientras Cervantes se hace eco de la risa de Dios y nos muestra en toda su complejidad y su riqueza la vida que trasciende y envuelve las ideas o las cosmovisiones de sus personajes. Goethe se refirió también a este contraste entre la filosofía y la vida en un divertido pasaje del *Fausto*, en el que hace aparecer a Mefistófeles suplantando al maestro y adoctrinando a un ingenuo alumno que venía en busca de consejo para aprender la verdad. Mefistófeles compara la filosofía con una máquina de tejer que es capaz de hacer múltiples y complejas

⁹ En el mismo tono se expresa Erich Auerbach en su magnífico estudio de la novela cervantina titulado «La Dulcinea encantada», en: *Mimesis*, México: FCE, 1942, pp. 314-339.

¹⁰ Kundera, Milan, *o.c.*, pp. 174.

¹¹ *Ibidem*.

combinaciones, pero a la que la vida se le escapa de las manos: «Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben, / Sucht erst den Geist heraus zu treiben, / Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt leider! nur das geistige Band» —«Quien quiere conocer y describir algo vivo / Trata primero de extraerle el espíritu / Tiene entonces las partes en sus manos / Y sólo falta, por desgracia, el lazo espiritual»—. ¹²

He dicho ya que la contraposición aquí sugerida entre la novela y la filosofía adolece de un cierto maniqueísmo. Pero ¿por qué tendría eso que incomodarnos? Al fin y al cabo, se trata de pensamientos sobre las fuentes de la modernidad, respecto de los cuales cabría también prestar oídos al eco de la risa de Dios. La filosofía del Romanticismo, por ejemplo, comparte el juicio de Kundera, y el de Mefistófeles, sobre las limitaciones de la razón ilustrada, y busca recuperar la vida o el espíritu que se le ha escapado de las manos. También en la antigüedad o en la actualidad tenemos buenos ejemplos del diálogo, y de la disputa, entre el arte y la filosofía. Platón no solo concibió su filosofía en diálogo con el pensamiento y la obra de Homero, sino que recurrió él mismo a los relatos —a mitos y alegorías— en los momentos más importantes de su reflexión. Y hemos hecho ya mención a los debates filosóficos contemporáneos sobre los límites de la modernidad, en los cuales se expresa la nostalgia por una idea más amplia de razón que recupere los juegos de lenguaje olvidados por el paradigma de la cientificidad. Autores como Jacques Derrida, Martha Nussbaum, Richard Rorty o Jürgen Habermas son protagonistas interesantes de esta controversia. Más, pues, que a la filosofía misma, la crítica de Kundera se refiere a un tipo de filosofía, asociada, como hemos visto, al reduccionismo o al moralismo fundantes de la modernidad. Esos peligros no son exclusivos de la filosofía; lo son igualmente de la cultura monocorde que se ha ido gestando en el proyecto moderno de civilización, a través de la cual se hace peligrar el destino de la novela. Hechas

¹² Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, en: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz, Munich: C.H. Beck, 1981, I. Teil, Studierzimmer, v. 1936-1939. Cito la traducción española, ligeramente modificada, de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1973, en 3 tomos. Cf. III, pp. 1323.

estas salvedades, termino con una cita final de Kundera que bien podría servir de síntesis de todo lo que aquí se ha dicho:

La sabiduría de la novela es diferente de la de la filosofía. La novela no nació del espíritu teórico, sino del espíritu del humor. Uno de los fracasos de Europa es el de no haber comprendido nunca el arte más europeo —la novela; ni su espíritu, ni sus inmensos conocimientos y descubrimientos, ni la autonomía de su historia—. El arte inspirado por la risa de Dios es, por su propia esencia, no tributario, sino contradictor de las certezas ideológicas. A semejanza de Penélope, desteje por la noche lo que teólogos, filósofos y sabios han tejido durante el día.¹³

¹³ Kundera, Milán, *o.c.*, pp. 176.

RUMOR PLATÓNICO

José Saramago ha escrito una novela titulada *La caverna*,¹ en la que se deja sentir un claro rumor platónico con connotaciones éticas de largo alcance. La novela contiene una evocación directa de la legendaria alegoría de la caverna de Platón. Vayamos un momento a visitar esta caverna del filósofo, él también un gran escritor, y busquemos allí algunas luces, o algunas sombras, que nos ayuden a recorrer luego la caverna de Saramago. El relato de Platón se encuentra en el libro VII de la *República*, contexto que no es para nada irrelevante, como veremos luego.

Compara, le dice allí Sócrates a Glaucón, el estado de nuestra naturaleza con el siguiente cuadro imaginario [...]. Representátese a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y solo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza.²

Sigo sin citar literalmente a Platón, pero los animo a retomar y continuar la lectura, porque en la estupenda escenificación de cavernas que ha escrito Saramago se dejan oír, como es natural, muchos ecos y muchos rumores, y entre ellos el rumor platónico es sin duda el más sonoro. Les resumo aquí, a grandes rasgos, el relato de la *República*:

¹ Saramago, José, *La caverna*, traducción de Pilar del Río, Lima: Alfaguara, 2000. Las citas de la novela se harán entre paréntesis en el cuerpo del comentario.

² De acuerdo a la forma habitual de citación de las obras de Platón, la referencia citada se halla en las líneas 514a-b.

en aquella caverna, mujeres y hombres viven encadenados, obligados a mantener la vista fija en el fondo; detrás de ellos hay una hoguera, y entre la hoguera y los cautivos se alza una tapia sobre la que caminan algunos hombres llevando consigo objetos de todas clases. Lo único que ven los hombres cautivos son, pues, las imágenes de estos seres y de estos objetos, proyectadas en el fondo de la caverna al resplandor del fuego. No ven las cosas como son, sino ven solo su apariencia o su simulación. Ven *sombras nada más*. Pero no las perciben como tales, porque su obligado cautiverio los ha hecho acostumbrarse a ellas hasta considerarlas naturales, familiares. Viven en un engaño y no se dan cuenta, su condena es la complicidad involuntaria con el error. Es en este momento del relato donde se produce el diálogo que sirve de epígrafe a la novela de Saramago: «¡Qué extraña escena describes y qué extraños prisioneros!», le dice Glaucón a Sócrates al escuchar lo que cuenta; y Sócrates le replica: «Son iguales a nosotros». Los cautivos son iguales a nosotros. Saramago hace suya la advertencia de Sócrates, y nos la recuerda enfáticamente: no nos extrañemos tanto de esta escena, la vida de la simulación es hoy igualmente un peligro, es de nosotros de quien allí se habla.

Podría ocurrir, sin embargo, en el relato platónico, que alguno de los prisioneros se liberase de sus cadenas y descubriese el engaño, que viese las cosas como son. Se sentiría entonces seguramente engeguedido por la luz del fuego y perplejo ante el descubrimiento. Y podría ocurrir, además, que este prisionero saliese a la superficie y tuviese la oportunidad de contemplar las cosas, ya no como se muestran en el interior de la caverna, sino a la luz del sol y con la claridad del día. Liberado así por completo de las ilusiones, habiendo entendido el verdadero sentido de las cosas, el prisionero volvería seguramente a la caverna para tratar de persuadir a sus antiguos compañeros de cautiverio a que caigan en la cuenta del grave error en el que viven. Pero muy probablemente le ocurriría, como le ocurrió a Sócrates, que sus compañeros, habituados ya a la simulación, lo tomasen por loco, se burlasen de él y tratarasen incluso de eliminarlo.

El relato tiene, como vemos, varios niveles, diversos tiempos y no menos registros de lectura. Dejémoslo así por el momento y volvamos a la caverna de Saramago. He dicho ya, sin embargo, que en la novela lo que hallamos es no una, sino muchas cavernas, una

escenificación de viviendas subterráneas que se comunican unas con otras por medio de un lenguaje rumoroso de ecos, evocaciones, repeticiones. Cuatro son las cavernas principales que ocupan este escenario, y entre ellas se desplazan nuestros personajes, los cautivos, los que vacilan, los que se llegan a liberar.

La primera y más importante de estas cavernas es «el Centro». Es un gigantesco centro comercial que ocupa literalmente el centro de la novela, y el centro del universo de la novela. Una ciudad dentro de una ciudad, en continuo proceso de expansión, el Centro engulle y se traga a los campos, las aldeas, las personas, los oficios y cuanto exista de vida sobre la tierra, para transformarla allí en artificio comercial y en forma de simulación. Tras los cristales del ascensor que los conduce a su departamento en el piso 34 de una de las torres de vivienda del Centro, la pequeña familia Algor observa:

las galerías, las tiendas, las escalinatas monumentales, las escaleras mecánicas, los puntos de encuentro, los cafés, los restaurantes, las terrazas con mesas y sillas, los cines y los teatros, las discotecas, unas pantallas enormes de televisión, infinitas decoraciones, los juegos electrónicos, los globos, los surtidores y otros efectos de agua, las plataformas, los jardines colgantes, los carteles, las banderolas, los paneles electrónicos, los maniqués, los probadores, una fachada de iglesia, la entrada a la playa, un bingo, un casino, un campo de tenis, un gimnasio, una montaña rusa, un zoológico, una pista de coches eléctricos, un ciclorama, una cascada, todo a la espera, todo en silencio, y más tiendas, y más galerías, y más maniqués, y más jardines colgantes, y cosas de las que probablemente nadie conoce los nombres, como una ascensión al paraíso (pp. 358-359).

El Centro no es, pues, simplemente un polo de atracción, y de atracciones, al que las gentes acudan seducidas por los cantos de sirena de su energía interior. El Centro es, por sobre todo, un universo, un universo en el que han vuelto a definirse el norte y el sur, el qué y el para qué, la realidad y la fantasía, y en el que las leyes comerciales de la utilidad se han convertido en el criterio discriminador de lo que vale y lo que no vale, de lo que es y lo que no es. Allí se desarrolla nuestro actual cautiverio. Con entusiasmo o con resignación, nadie parece poder resistirse a la presión de las cadenas que nos obligan a percibir y a hacer las cosas de ese modo.

Este es, por lo pronto, el caso de la familia Algor, cuya historia y cuyo destino nos son presentados en la novela desde el inicio en vinculación con el Centro, atrapados por la fuerza magnética de ese poderoso imán económico y cultural. Es una tradicional familia de alfareros que vive en el campo, en un lugar cualquiera de la periferia, pero que ya solo puede producir y suministrar al Centro lo que este solicite y en las cantidades y formas en que lo desee, siguiendo las férreas leyes del mercado. El viejo Cipriano vive solitario en la aldea con su hija Marta; el yerno, Marcial Gacho, tiene la suerte de trabajar en el Centro como guarda interno, es decir, como *guachimán* contratado, a la espera de un nombramiento que lo incorpore definitivamente, a él y a su familia, a las entrañas y a los destinos de ese nuevo universo. El sentido de sus vidas está sujetado por estas cadenas. Cipriano Algor está obligado a proveer al Centro, en exclusividad, vajilla cocida en sus hornos y a viajar periódicamente a él a descargar sus provisiones. Pero llega el día en que el Centro decide prescindir de sus servicios y de sus productos, porque estos ya no tienen utilidad ni se venden. En un desesperado intento de supervivencia, aun bajo las reglas impuestas por la gran caverna, la pequeña familia decide confeccionar un grupo de figurillas de barro y ofrecerlas al Centro como una alternativa que les permita mantener su autonomía y su vida en el campo. El jefe del departamento de ventas del Centro, personaje que nos resulta tan familiar en estos tiempos, acepta inicialmente el ofrecimiento de la familia.

Para el Centro, señor Algor —le dice el jefe al viejo Cipriano cuando este le da las gracias por aceptar su oferta—, el mejor agradecimiento está en la satisfacción de nuestros clientes, si ellos están satisfechos, es decir, si compran y siguen comprando, nosotros también lo estaremos, vea lo que sucedió con su loza, se dejaron de interesar por ella, y, como el producto, al contrario de lo que ha sucedido en otras ocasiones, no merecía el trabajo ni la inversión de convencerlos de que estaban errados, dimos por terminada nuestra relación comercial, es muy simple, como ve, Sí señor, es muy simple, ojalá estas figurillas de ahora no tengan la misma suerte, La tendrán más tarde o más pronto, como todo en la vida, lo que ha dejado de tener uso se tira, Incluyendo a las personas, Exactamente, incluyendo a las personas, a mí también me tirarán cuando ya no sirva, Usted es un jefe, Soy un jefe, claro, pero solo

para quienes están por debajo de mí, por encima hay otros jueces,
El Centro no es un tribunal, Se equivoca, el Centro es un tribunal,
y no conozco otro más implacable (pp. 169-170).

No dejaremos de advertir, sin embargo, que la familia Algor vive ella misma en una gruta de alfareros, ni que su oficio es crear y moldear con sus manos cosas y figuras de barro. El Centro, esa avasalladora caverna, ha hecho prisioneros de su recreación tecnológica del mundo a unos hombres que trabajan con la tierra y que necesitan del sol, del aire y de las plantas para crear un mundo de objetos y utensilios que se adapten al entorno natural. El horno de alfarería es como una segunda caverna, en la que a su modo se ordena el mundo. Saramago describe esta raza de alfareros, como él mismo observa, «desde un punto de vista de confesada simpatía de clase» (pp. 189). Es en el contacto con la tierra, en el trabajo de nuestro cuerpo, de nuestras manos, que se instaura el sentido de las cosas, más allá de lo que nuestro cerebro, incluso nuestro cerebro tecnológico, se cree en capacidad de imaginar.

Lo que en el cerebro pueda ser percibido como conocimiento [...], son los dedos y sus pequeños cerebros quienes lo enseñan. Para que el cerebro de la cabeza supiese lo que era la piedra, fue necesario que los dedos la tocaran, sintiesen su aspereza, el peso y la densidad, fue necesario que se hiriesen en ella. Solo mucho tiempo después el cerebro comprendió que de aquel pedazo de roca se podría hacer una cosa a la que llamaría puñal y una cosa a la que llamaría ídolo. El cerebro de la cabeza anduvo toda la vida retrasado con relación a las manos, e incluso en estos tiempos, cuando parece que se ha adelantado, todavía son los dedos quienes tienen que explicar las investigaciones del tacto, el estremecimiento de la epidermis al tocar el barro, la dilaceración aguda del cincel, la mordedura del ácido en la chapa, la vibración sutil de una hoja de papel extendida, la orografía de las texturas, el entramado de las fibras, el abecedario en relieve del mundo (pp. 106-107).

Por esto, precisamente, la caverna del Centro es una atrocidad: porque ella es un producto cerebral que se propone recrear artificialmente las cosas de la naturaleza sin darse cuenta de que las está así destruyendo y acabando, por tanto, con su propia razón de ser. El intento de la familia alfarera de adaptarse a las reglas del mercado

proponiendo crear figurillas de barro, es por cierto una forma de rescatar su sabiduría esencial, pero es un intento tan conmovedor como inútil.

Ahora bien, si la caverna del Centro nos condujo a la gruta del alfarero y a su obra creadora con el barro, esta a su vez nos trae el rumor de otra historia milenaria, tercera caverna demiúrgica, latente en las anteriores e igualmente ordenadora del universo. Es la obra cosmogónica de los dioses la que Saramago evoca intermitentemente en el relato.

Se cuenta que en tiempos antiguos —leemos— hubo un dios que decidió modelar un hombre con el barro de la tierra que antes había creado, y luego, para que tuviera respiración y vida, le dio un soplo en la nariz. Algunos espíritus contumaces y negativos enseñan cautelosamente... que, después de aquel acto creativo supremo, el tal dios no volvió a dedicarse nunca más a las artes de la alfarería [...]. El resultado fue que se asignara al fuego la responsabilidad de todas las operaciones subsidiarias capaces de dar, tanto por el color como por el brillo, y hasta por el sonido, una razonable semejanza de cosa viva a cuanto saliese de los hornos[...] (pp. 234-235).

Pero hacía falta, además, el hombre que supiese controlar el desmesurado poder de este fuego. «Escritor, además de alfarero, el dicho dios también sabe escribir derecho con líneas torcidas, no estando él aquí para soplar personalmente, mandó a quien hiciese el trabajo en su nombre, y todo para que la todavía frágil vida de estos barros no acabe extinguiéndose mañana en el ciego y brutal abrazo del fuego (pp. 235)». Y, por si nos quedaran dudas sobre el cordón umbilical que une nuestra historia a aquellos mitos, nos recuerda Saramago una leyenda piel-roja en la que el dios tuvo que llevar el barro al horno para dar vida a sus creaciones, y sin que la obra fuese exitosa desde el comienzo, porque la primera figura que de allí salió fue negra, pues se quemó; la segunda blanca, pues no tuvo suficiente calor; la tercera amarilla, por no haber encontrado aún la temperatura adecuada; hasta que finalmente, en el cuarto intento, el hombre salió perfecto, es decir, rojo como los pieles roja, «rojo como son rojos la aurora y el poniente, rojo como la ígnea lava de los volcanes, rojo como el fuego que lo había hecho, rojo como la

misma sangre que ya le estaba corriendo por las venas (pp. 289)». Trágico destino, sin embargo, el de esta raza perfecta, que acabó sometida a aquellas otras razas que el Creador descartó y abandonó por imperfectas. Su aparente triunfo fue «el prelude engañoso de una derrota (pp. 290)».

La cuarta y última caverna, cuyo eco resuena en las tres anteriores y les da sentido, es la mismísima caverna de Platón. Sorpresivamente aparece ella en escena, en las entrañas del Centro. A consecuencia de unos trabajos de restauración en los pisos subterráneos, unos operarios descubren esta misteriosa gruta interior, y la noticia causa alarma entre las autoridades, que redoblan la vigilancia y encomiendan una inmediata investigación. Cipriano Algor, para entonces ya residente allí, decide bajar a investigar por sus propios medios y, a tientas y entre escombros, encuentra los restos de las figuras humanas cautivas, atadas de pies y manos, encuentra la tapia que se alza a sus espaldas, y hasta las huellas de una antigua hoguera. Cipriano Algor recorre, por así decir, el camino inverso de Sócrates. Habiendo nacido y crecido a la luz del sol, de un tiempo a esta parte ha experimentado el despojo de su entorno natural, ha creído tener que aceptar como una fatalidad el nuevo orden de las cosas, y ahora descende por un camino escarpado hasta una caverna en la que descubre su simbólico cautiverio. Él mismo había tenido un diálogo premonitorio con el ya mentado jefe del departamento de ventas, cuando este último supo que el viejo alfarero, a fin de cuentas, había terminado por vivir en el Centro.

Esta es la ocasión de proclamar —le había dicho entonces— que el Centro escribe derecho con renglones torcidos [...]. Si recuerdo bien, eso de los renglones torcidos y escribir derecho se decía de Dios, observó Cipriano Algor, En estos tiempos viene a ser prácticamente lo mismo, no exagero nada afirmando que el Centro, como perfecto distribuidor de bienes materiales y espirituales que es, acaba generando por sí mismo y en sí mismo, por pura necesidad, algo que, aunque esto pueda chocar a ciertas ortodoxias más sensibles, participa de la naturaleza de lo divino... Gracias a ella la vida adquiere un nuevo sentido para millones y millones de personas que andaban por ahí infelices, frustradas, desamparadas, es decir, se quiera o no se quiera, créame, esto no es obra de materia vil, sino de espíritu sublime (pp. 378-379).

La magnitud de esta usurpación aparece con claridad en el fondo de la caverna platónica, en las entrañas del Centro. Cuando Cipriano Algor vuelve a su departamento, excitado y nervioso luego de su descenso a los infiernos, su hija Marta lo interroga con insistencia para saber qué ha descubierto. «Qué ha visto —le pregunta—, quiénes son esas personas. Esas personas somos nosotros, dijo Cipriano Algor. Qué quiere decir, que somos nosotros, yo, tú, Marcial, el Centro todo, probablemente el mundo [...]. —y concluye por eso, hablando con Marta y con Marcial— Vosotros decidiréis vuestras vidas, yo me voy (pp. 436)».

Es hora de cerrar esta escenificación retomando la pregunta que dejáramos abierta al comienzo sobre el contexto en que aparece la alegoría de la caverna en Platón. El relato se halla, como dijimos, en la parte central de la *República*, que es un diálogo que se propone explicar cómo debería organizarse una comunidad política justa. Y la alegoría aparece cuando Glaucón le pregunta a Sócrates cuál es la mejor manera de vivir, cuál es el sentido último de las cosas que debe orientar la actividad política misma. Sócrates no responde con una teoría, ni con un programa. Responde con un relato, justamente con la alegoría de la caverna. Si se quiere vivir de la mejor manera posible, es indispensable ante todo figurarnos el engaño y la simulación a los que solemos ser vulnerables. Esto no es una excepción en Platón. Siempre que Sócrates se ve en la necesidad de responder a una pregunta realmente esencial, pasa de la filosofía a la literatura, y nos relata una fábula, inventa un mito, cuenta cuentos. Al parecer, para hablar de las cosas más importantes de la vida es necesario crear ficciones, dejar que las palabras ordenen ellas el mundo a su manera. Y esto se ha vuelto mucho más claro desde que la modernidad ha quebrado la unidad de la ciencia y el arte. Por eso escribe Kundera que la historia de la modernidad debería colocar a Cervantes en un lugar no menos importante que a Descartes, es decir, que debería reconocerle a la novela este papel, presente ya en Platón, de descubrirnos el sentido de las cosas a través de la creación de sus universos metafóricos. José Saramago es parte de esta tradición, y su alegoría sobre la alegoría de Platón sigue advirtiéndonos sobre las cosas que ponemos en juego cuando sucumbimos a las ilusiones de la simulación.

Es muy grande la tentación de terminar este comentario con una evocación localista, aunque no por ello desvinculada de la alegoría de la novela. También nosotros, los peruanos, vivimos un cautiverio durante los diez años del fujimorismo, atados de pies y manos a las imágenes y los designios que se urdían en la sombra, no de una caverna, sino de los sótanos siniestros en las oficinas del Estado. Pero como los cautivos de Platón, o como los alfareros del universo de Saramago, deberíamos recordar también nosotros que los prisioneros y cómplices de esa espeluznante caverna del autoritarismo no son muy distintos de nosotros, y que solo podremos prevenirnos contra ella reconociendo sus verdaderas causas y aprendiendo de historias como la de Sócrates o la de Cipriano Algor, que nos alientan a resistir ante la simulación, el artificio y el engaño.

EL MAL PRESENTE

MEMORIAS DEL MAL

Para expresar adecuadamente lo que expondré en este ensayo, habría debido elegir otro título, uno que ya existe y es, en realidad, perfecto: «Memoria del bien perdido». Pero este es, como se sabe, el título que Max Hernández da a su magnífico libro sobre Garcilaso de la Vega.¹ No me he atrevido a robárselo, pero sí, al menos, a mencionarlo ahora para indicar que se trata de una precisa, acertada y hermosa metáfora que podría servir como síntesis conceptual del problema que nos ocupa. No pudiendo, pues, emplear el título que hubiese querido, me he contentado con expresarlo de manera invertida, llamando a estas reflexiones: «memoria(s) del mal». No obstante, al invertir el título no se pierde el sentido de la expresión. Porque ha sido precisamente la experiencia de la violencia, del dolor, del *mal*, la que ha motivado en la historia humana, por lo general, la necesidad de recordar, de reconstruir la memoria, de buscar el bien que hemos perdido.

Una de las fuentes más importantes de nuestra comprensión y hasta de nuestro lenguaje sobre la memoria es el poeta religioso griego Hesíodo, quien no se concibe a sí mismo como autor, sino como mensajero: legitima su entrada en escena anunciando que ha sido inspirado por las musas —hijas de Zeus y de Mnemosyne, la Memoria—.² Su voz, su poesía, están al servicio de un mensaje que viene de los dioses, y ¡ya vemos qué dioses! Lo que motiva su intervención

¹ Hernández, Max, *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, Lima: IEP/Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1993.

² Cf. Hesíodo, *Teogonía*, en: *Obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 2000, versos 24-30.

es nada más y nada menos que un litigio, un desentendimiento violento entre campesinos, algo que los propios griegos llaman *hybris*, es decir, una transgresión del orden, del orden social en este caso, una temeraria desmesura humana. Y lo que Hesíodo cree, es que ha recibido la misión divina de dar a los hombres impíos una voz poética de alerta sobre su conducta, pues ella se aleja de la medida, de la justicia, que Zeus ha instaurado en el cosmos. Hesíodo dice, literalmente, que los hombres «olvidan» el sentido divino de la medida —«olvido» se dice en griego *lethe*—. Y que su misión consiste en «hacerles recordar» —en griego: practicar la anamnesis, la memoración—. *Los hombres deben dejar de olvidar*. Esta reveladora expresión, «dejar de olvidar», «no olvidar», es lo que en griego se dice *a-letheia* y que se traducirá luego al latín y al castellano como «verdad». Nuestra palabra «verdad» carga consigo esta historia: ella es la negación del olvido. Su rostro positivo es la memoria. Recordárnoslo constantemente, es la misión del poeta.

Ya este escenario metafórico de Hesíodo establece, pues, un vínculo originario entre el mal, la memoria y la verdad. No sería difícil percibir este vínculo en muchos otros relatos cosmogónicos o teogónicos en la historia de la cultura. Pero en todos ellos se presume una creencia compacta y compartida, a la que el poeta puede recurrir para legitimar no solo su papel, sino también su mensaje. Ambas cosas, el mensaje divino —la justicia de Zeus— y el papel del poeta —el narrador de la memoria— fueron pronto motivo de sospecha en Grecia, y constituyeron el foco de atención de la interrogación filosófica. La filosofía de Platón es manifiestamente heredera de la constelación poética griega. Es una filosofía de la anámnesis, de la reminiscencia.³ Pero, lo que la diferencia sustancialmente de la visión de Hesíodo es que trae, como dice el propio Sócrates, «el cielo a la tierra», es decir, que convierte la memoria en un asunto del diálogo entre los seres humanos. Ya no hay dioses legitimantes, ni mensajeros o relatos privilegiados. La memoria está ahora en nuestras manos, o, mejor dicho: en nuestras voces. La palabra, el *logos*, de todos debe ser escuchado para poder forjar solidariamente la medida paradigmática

³ La teoría de la anámnesis puede hallarse en diversos diálogos de Platón, por ejemplo en el *Menón*, 81c5-e2.

de la memoria. Aristóteles condensa esta intención en una sentencia ya legendaria de su *Metafísica*: «Entre todos decimos verdad».⁴

Por el peso de estos orígenes, y por el valor intrínseco que la memoria tiene para la vida humana, la filosofía ha hecho de la rememoración una de sus tareas centrales. Hay filósofos en los que esta intención es explícita y elocuente, como Platón, Hegel o Heidegger. Y hay también épocas en las que, por multiplicarse y agravarse los litigios, se deja sentir con más urgencia la demanda de una memoria dialogada que reinstaure la armonía en la sociedad. En esos casos, el interés por la memoria vuelve a despertarse con intensidad, y se propaga contagiosamente entre todas las corrientes de la filosofía. Ese ha sido precisamente el escenario de fines del siglo XX. Litigios atroces, y en abundancia, se han producido en ese siglo, todos ellos en nombre de alguna ideología, alguna utopía, algún relato. O acaso en nombre de la razón misma. La conciencia de la gravedad de esta *hybris*, de esta insólita desmesura humana, ha llevado a muchos filósofos a ofrecer una interpretación retrospectiva de los trágicos vaivenes de nuestra cultura, a darnos una voz filosófica de alerta sobre las motivaciones ocultas y los peligros de la repetición, en una palabra, se han empeñado en «hacernos recordar» para que «no olvidemos». Modernos y postmodernos, universalistas y culturalistas, comunitaristas y liberales, constructivistas y desconstruccionistas: todos ellos, pese a las diferencias que los separan, parecen estar contagiados de la misma preocupación por reacomodar las piezas de nuestra memoria como humanidad.

Es sobre esta latente memoria del mal en la filosofía de fin de siglo que quisiera concentrarme en lo que sigue. La expresión va en plural —«memorias»—, y no en singular, porque se trata de intentos heterogéneos, de escuelas y filósofos diferentes, entre los cuales hay incluso rivalidades manifiestas. Voy a hacer una selección de cuatro casos que considero representativos, sin pretender en modo alguno agotar con ellos el tema. Me referiré, en el orden que los menciono, a Jean-François Lyotard, filósofo postmoderno; a Alasdair MacIntyre, filósofo comunitarista; a John Rawls, filósofo liberal; y a Jürgen Habermas, filósofo universalista y defensor de la modernidad.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 993 a30-b4.

En los cuatro casos, voy a exponer lo que considero el núcleo de su versión de nuestra memoria del mal. Más allá de eventuales omisiones, espero que mi presentación de las ideas de estos filósofos sea fidedigna y, sobre todo, sugerente.

Empiezo, pues, con Jean-François Lyotard. Y, para entrar directamente en materia, para percibir hasta qué punto su filosofía se ocupa del vínculo estrecho que existe entre el mal y la memoria, cito una frase lapidaria de su libro *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Leemos allí: «“Auschwitz” [...] es un nombre paradigmático de la “no realización” trágica de la Modernidad [...]. Se trata del crimen que abre la postmodernidad».⁵ Lyotard está estableciendo, como vemos, una relación directa entre el hecho mismo, descarnadamente nombrado, del campo de concentración de Auschwitz y su interpretación sobre el fin de la modernidad, entre el mal ostensible y la recuperación que él propone de la memoria. Es esa relación la que tenemos ahora que mirar más de cerca. Tengamos en cuenta, sin embargo, que Auschwitz es, para Lyotard, solo uno entre muchos nombres, y símbolos, del mal moral —y, para él, también mal metafísico— de la época moderna; en su lugar podrían aparecer «Hiroshima», el «Goulag» o tantos otros crímenes colectivos que han proliferado en la historia mundial reciente.

Pero el nombre de «Auschwitz» ocupa un lugar simbólico especial. Ello se debe, piensa Lyotard, a que en ese nombre parece hacerse evidente, flagrante, el fracaso de los dos grandes *metarrelatos* legitimadores de la civilización moderna: el metarrelato de la emancipación política y el metarrelato de la racionalidad total. Esta palabra, «metarrelato» —*Grand Récit*—, conviene comprenderla en su exacta dimensión, porque con ella se están caracterizando —y, naturalmente, denunciando— las versiones predominantes, la «historia oficial», de la memoria civilizatoria de la modernidad occidental. La palabra misma es empleada en sentido polémico, porque si de algo ha creído poder prescindir la modernidad racionalista ha sido justamente de los relatos, es decir, ha creído poder restringirse a criterios de verdad, libertad y racionalidad objetivos que desautorizaban por

⁵ Lyotard, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1994, pp. 30-31.

principio a los relatos tradicionales. Pero eso es, sencillamente, imposible: tanto para cerciorarse de que su saber es verdadero como para promulgarlo como tal, la ciencia moderna ha tenido que recurrir subrepticamente a una justificación de su punto de vista, a una historia del mundo en la que ella apareciese como portadora de la verdad y la justicia universales. La modernidad ha sido performativamente contradictoria: ha sostenido un discurso racionalista y neutral, pero lo ha hecho inconfesadamente con los recursos de una narración legitimante. Se ha autolegitimado con un acto de poder por medio de una memoria hecha a la medida de sus intereses. Y, como en todo relato, ha construido a un gran protagonista, el héroe de la modernidad, que es *el pueblo*, el pueblo epistemológicamente ilustrado y el pueblo políticamente emancipado. Racionalización y emancipación son las dos caras de una misma moneda, del mismo *Gran Relato* legitimador de Occidente.

Pues bien, el horror del nombre de Auschwitz pone al desnudo, por así decir, la contradicción y el fracaso de ese *Gran Relato*. Porque lo que allí ha tenido lugar ha sido el exterminio deliberado de un *pueblo*, representante simbólico del gran protagonista del relato, y ha tenido lugar, además, de manera sistemática, aplicando todos los recursos de la racionalidad científica: como la industria del exterminio. La racionalización y la emancipación, principios legitimadores de la modernidad, han mostrado su rostro oculto —su contradicción preformativa— de manera grotesca y violenta. No puede haber prueba más evidente del fracaso de ese gran proyecto. No nos dejemos distraer, sin embargo, por cuestiones secundarias: podría pensarse, por ejemplo, que en el caso de Auschwitz intervienen otras variables políticas o culturales, o que para efectos de la argumentación de Lyotard podrían haberse hallado ejemplos más paradigmáticos. Ambas cosas son posibles. Lo esencial es, sin embargo, la vinculación que se pretende establecer entre el discurso universalista legitimador de Occidente y la larga serie de sus manifestaciones históricas, en todas las cuales se pone en evidencia la violencia estructural, el totalitarismo de la razón encubierto en aquel relato.

Pero el crimen de Auschwitz no solo nos muestra el reverso trágico de la modernidad, sino —veámos— inaugura además la nueva era «postmoderna». Esta era «post», sobre la que se ha dicho y podría

decirse mucho, se caracteriza principalmente por la «incredulidad frente a los metarrelatos», por la desconfianza sistemática frente a cualquier nuevo intento de construir un relato totalizador, totalitario, que reinstaure veladamente las jerarquías del poder, como ha sido el caso de las utopías o de las ideologías del siglo XX, que exhiben, todas, pruebas horrendas de su refutación histórica. La postmodernidad es un llamado a la resistencia frente a los metarrelatos, no la propuesta de uno nuevo.

Cerremos este primer punto tratando de sintetizar la posición de Lyotard con respecto a nuestro tema. En el origen de su reflexión se halla el mal —los litigios atroces del siglo XX, simbolizados en el nombre de Auschwitz—, y el sentido de su interrogación es indagar las causas que pueden haber producido semejante *hybris*, semejante *desmesura* humana. Esas causas hay que buscarlas —esto es, sin duda, lo más interesante para nosotros— en las perversiones que subyacen a los grandes relatos legitimadores, en el modo en que se ha construido la memoria moderna de Occidente. Más que una propuesta de elaboración de la memoria, la tesis de Lyotard es, pues, un llamado a la desconfianza frente a los relatos, dado que tras las más nobles utopías se suele ocultar el totalitarismo de la razón. Y, sin embargo —no debiéramos dejar de notarlo—, la pesquisa del propio Lyotard es igualmente una forma de relato, no solo por el modo en que nos explica —nos *narra*— la tragedia de la modernidad, sino también por las advertencias que nos hace sobre las pretensiones y la manera de escribir nuestras memorias.⁶

El segundo autor al que quiero referirme es Alasdair MacIntyre. Se trata, en este caso, de un filósofo comunitarista anglosajón, que proviene de otras tradiciones y que persigue propósitos distintos a los de Lyotard. Pero también en relación con su obra podemos hablar de una suerte de mal, o de gran litigio, que sirve de punto de partida

⁶ En las pp. 40 y ss del libro citado, Lyotard sostiene enfáticamente que no se trata de construir un nuevo *Gran Relato* alternativo a los anteriores, porque se caería justamente en el error de fondo que se está denunciando. Tampoco se trata, piensa, de escribir un «relato de la decadencia» de la cultura, cosa que —lo dice explícitamente— habrían hecho Hesíodo y Platón. Es con respecto a este último punto que pueden plantearse buenas reservas. Como trato de sostener, en Lyotard y en los demás autores aquí presentados, puede detectarse un propósito común de explicar, aun de manera fragmentaria, la decadencia de los ideales de la modernidad occidental.

a la investigación. Su libro *Tras la virtud*⁷ es un verdadero paradigma de la tesis que vengo sugiriendo sobre el vínculo entre el mal y la memoria, mostrándose allí, además, en sentido estricto, una búsqueda del *bien perdido*. En el primer capítulo del libro nos propone MacIntyre un experimento mental. Imaginémosnos, nos dice, que por obra de una catástrofe, se destruyen todos los productos, prácticos y teóricos, de las ciencias naturales, de modo que perdemos por completo nuestra relación con ellas. Al cabo de muchos años, intentamos reconstruirlas sobre la base de los restos o fragmentos que han sobrevivido, y, no siendo ya capaces de hallar la organicidad del conjunto, lo único que obtenemos es un cuadro inconexo con muchas piezas desarticuladas entre sí. Algo análogo ocurre, piensa, con la civilización liberal moderna. Vivimos en un desorden moral de proporciones gigantescas, existe un desacuerdo radical y persistente entre las concepciones morales, y no parece haber conciencia del carácter fragmentario y desintegrado de nuestro discurso global. Todo lo cual se pone de manifiesto, en su opinión, no solo en las grandes tragedias del siglo, sino, igualmente, en la trivialidad, la arbitrariedad y el individualismo que caracterizan la vida cotidiana de la sociedad liberal.

Hay que reconstruir la memoria de nuestra catástrofe moral. Y, como ya ha sido en cierto modo sugerido por el experimento mental, esa reconstrucción tiene claramente el propósito de explicar una *pérdida*. Las piezas fragmentarias de nuestro caótico discurso moral contemporáneo provienen, en última instancia —cree MacIntyre—, de un universo moral coherente, previo a la modernidad, que es el único que puede darles sentido. A ese universo moral, de tipo aristotélico, se refiere el término «virtud» que aparece en el título del libro. Nos hallamos al parecer «tras la virtud», tanto en el sentido de que la hemos perdido como en el sentido de que la debemos perseguir. La civilización de la virtud es, en términos generales, una sociedad fuertemente cohesionada por valores comunes, una cosmovisión o un *ethos* compacto en el que los individuos poseen una identidad comunitaria, una concepción densa de lo que es una vida buena. Así cree MacIntyre que fue la sociedad premoderna, pero —más importante que eso—, así cree que habría que recrear

⁷ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

nuestro lenguaje moral para poder escapar del caos que caracteriza a nuestra sociedad contemporánea. En su caso, se trata literalmente de un bien *perdido*, olvidado en el pasado, que es preciso recuperar. El propio MacIntyre se adhiere a una cosmovisión cristiana, aunque de carácter conservador —tomista—, convencido de que esa tradición es la que mejor puede dar sentido a nuestra existencia y mejor expresar nuestra memoria colectiva.

En el último capítulo de su libro, ya desde el título, nos indica los nombres de tres autores que marcan algo así como la ruta teórica de la reconstrucción de nuestra memoria: Aristóteles, Trotsky y San Benito. No Nietzsche, porque este habría expresado, en su opinión, el paroxismo volitivo y arbitrario de la civilización liberal moderna. Sino: Aristóteles, porque en él hallamos una interpretación adecuada de nuestra vida moral; Trotsky, por haber sido capaz de prever la perversión y la decadencia del estalinismo, debida a su complicidad con el amoralismo de la sociedad liberal; y San Benito, porque, en tiempos análogos a los nuestros, como fueron los de la decadencia del Imperio romano, supo hallar refugio seguro, monasterios, para la preservación de los valores comunitarios.

En la antigüedad se dio un giro crucial cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el *imperium* y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese *imperium* [...]. En su lugar se pusieron a buscar [...] la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban. Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico [...]. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito.⁸

Entre paréntesis advierto sobre el sorprendente parentesco de este diagnóstico de MacIntyre con el que recientemente proponen Michael Hardt y Antonio Negri en su libro *Imperio*, con la única salvedad de que estos últimos autores prefieren a San Francisco de Asís.⁹

⁸ *Ibidem*, pp. 322.

⁹ He comentado el asunto en el ensayo titulado «Violencia política y globalización», en este mismo libro.

La memoria del mal es, pues, para MacIntyre, una reconstrucción del bien perdido. Es la conciencia de la crisis profunda de nuestra civilización la que nos induce a buscar un sentido alternativo en comunidades de creencias cualitativamente densas que ofrezcan a los individuos un sentimiento de pertenencia y una identidad genuina. Solo con una fe sólida, con un compromiso ciudadano intenso, es posible poner fin al gran litigio y construir una sociedad solidaria.

En tercer lugar, John Rawls. Una figura paradigmática de la filosofía liberal, es decir, uno de los blancos de las críticas de las dos posiciones anteriormente analizadas. Diré menos sobre él, pero trataré de decir lo esencial para nuestra reflexión. John Rawls es un neocontractualista. Y eso significa que defiende, en términos filosóficos, la teoría del contrato social como fundamento de la ética y la política. Lo cual, a su vez, presupone que el problema principal de la sociedad, de acuerdo a semejante teoría, es el problema de la *guerra*. El mal, el gran litigio que la tradición liberal contractualista considera como punto de partida de su reflexión, es la guerra. Y el punto de llegada, la versión de la memoria que ofrece como solución, lleva el nombre de «pacto social». Es verdad que Rawls es un contractualista de salón, o, para decirlo más respetuosamente, de Harvard. Pero, en el fondo de las cosas, su propuesta no difiere esencialmente de la de Hobbes, quien vivió en carne propia la Guerra de los Treinta Años —la Guerra de las Religiones—, acontecimiento histórico —mal simbólico— que ha jugado siempre un papel decisivo en la tradición del universalismo moral. La caracterización del mal va aquí acompañada de un sentimiento de emergencia vital: la violencia social debe ser detenida, un orden mínimo debe ser instaurado para que se pueda coexistir en paz. Son las reglas básicas de la convivencia las que saltan al primer plano. No debe sorprender que la primera fórmula del contrato social, la de Hobbes, fuese un gobierno autoritario. Menos debe sorprendernos en el Perú, en donde hemos vivido una década de amplio respaldo a un gobierno autoritario por haber reinstaurado el orden en el país. Digo que eso no nos debe sorprender porque la idea del pacto está directamente asociada a la experiencia de la guerra, es decir, a una situación de violencia social insostenible que nos obliga a pensar en priorizar los valores más elementales. Ciertamente, el pacto social liberal no tiene por qué

ser autoritario, aunque es bueno recordar que puede serlo. En el caso de Rawls, y de muchos otros, el pacto coincide más bien con la instauración del estado de derecho, es decir, con la implantación de un sistema de reglas de convivencia que cuente con el asentimiento de todos los involucrados.

¿De qué memoria estamos hablando en este caso? En sentido estricto, deberíamos decir que Rawls, o los contractualistas, optan por *suprimir la memoria*. Porque, para ellos, es precisamente la memoria la causante principal de los conflictos sociales, esa memoria que parece ser tercamente etnocéntrica, interesada, unilateral. Hay que dejar de mirar al pasado, fuente de nuestro desentendimiento, y mirar hacia el futuro, imaginar una nueva forma de relación entre todos, un nuevo pacto social. Rawls usa una metáfora extraordinariamente significativa: debemos, dice, cubrirnos con «el velo de la ignorancia».¹⁰ Para recomponer el orden en nuestra sociedad, debemos *decidir olvidar*: debemos hacer, todos, un esfuerzo único para tomar distancia de nuestras posiciones, diferencias, memorias, para plantearnos imaginariamente cómo desearíamos convivir con los otros, sean cuales fueren sus posiciones, diferencias o memorias. El pacto social es una proyección hacia el futuro, una especie de renuncia deliberada a la memoria, y su reemplazo por una utopía.

La utopía contractualista del pacto social es también, por supuesto, una forma de resolver el gran litigio de la sociedad y, en esa medida, una forma de narrativa de la memoria. Para Lyotard, sería una versión actualizada del *Gran Relato* de legitimación de Occidente; para MacIntyre, una construcción artificial y desarticulada de la cohesión social. Podría quizá ser una de estas dos cosas. Pero no deja de ejercer seducción en situaciones de emergencia. Kant decía que el estado de derecho debía ser defendido por razones de principio, por la convicción de que es el estado más razonable posible, pero que, si esa convicción faltase, bastaría con reemplazarla por el cálculo del costo-beneficio, que es la actitud de los egoístas —de los «demonios»—. Porque hasta por cálculo utilitarista podemos convencernos de que más conveniente para uno mismo es contar con

¹⁰ Cf. de John Rawls, sus dos textos más sistemáticos sobre la materia: *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1979 y *Liberalismo político*, México: FCE, 1996.

un sistema de reglas claras de convivencia. *Hasta para un pueblo de demonios*, piensa Kant, sería conveniente y deseable el pacto social en favor de un estado de derecho.¹¹

Termino esta reflexión con un cuarto caso, el de Jürgen Habermas, filósofo universalista y persistente defensor de la modernidad. El mal de nuestro mundo es para él, primeramente, la injusticia imperante en las relaciones sociales, aunque no dejan de percibirse en su posición igualmente las huellas de la experiencia traumática del nacionalsocialismo. Son dos formas diferentes pero emparentadas de la desmesura humana: la injusticia del orden internacional se ve potenciada por los peligros que encierra la dinámica del particularismo nacionalista o cultural como el que vivió Alemania en aquella época. Así se entiende que Habermas no solo proponga una memoria universalista, sino que desconfíe además con tanta pasión de las posiciones desconstruccionistas o tradicionalistas.

¿Por qué defiende Habermas el «proyecto» de la modernidad?, ¿por qué cree que, pese a las objeciones de Lyotard, es decir, pese a las serias reservas que suscitan los grandes relatos de legitimación, es posible y deseable construir una memoria afirmativa, normativa, de los ideales de la modernidad? Lo cree porque piensa que Lyotard ha confundido los síntomas con las causas, y ha echado por eso por la borda la intuición central de la filosofía de la época, que consiste en postular una noción ideal de consenso como sustrato de la reconciliación social. En la caracterización de los síntomas, está sustancialmente de acuerdo con Lyotard. También para él se ha privilegiado en la cultura una racionalidad instrumental que, aplicada a los sistemas políticos o ideológicos, ha sentado las bases del totalitarismo y el imperialismo. Pero discrepa en relación con las causas. Porque, paradójicamente, en su opinión, la racionalidad instrumental solo puede hallar legitimación en una racionalidad subyacente, de naturaleza comunicativa, que es la que ha sido tematizada idealmente en los principales autores de la modernidad. La necesidad de generar consensos por medio del intercambio de argumentos, la simetría entre los participantes en la interacción social, el carácter ideal de la

¹¹ Cf. Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, pp. 105.

democracia participativa: todos estos son aspectos de un mismo proyecto político-cultural surgido en aquella época, que puede hacer las veces de instancia de apelación para denunciar las situaciones en que no es efectivamente realizado, incluyendo, por supuesto, todas aquellas a las que Lyotard se refiere. Por eso sostiene Habermas que, en la época contemporánea, la sociedad, sistémicamente entendida, ha *colonizado* el mundo vital que le sirve de legitimación, invirtiendo los términos en que debieran plantearse las cosas.

Sobre Habermas habría que decir algo similar a lo que ya se dijo sobre Rawls: que, también en su caso, la memoria está más dirigida al futuro que al pasado y que, en esa medida, es más una utopía que una mirada retrospectiva. Pero, como hemos visto, la utopía comunicativa tiene sus raíces en el proyecto de la modernidad y se presume que opera en nuestra vida cotidiana y en nuestras instituciones sociales como una suerte de presuposición pragmática ideal. Por eso se ha interesado siempre Habermas por explicar el surgimiento de las estructuras de la racionalidad consensual en el proceso de secularización vivido por la sociedad moderna, por ofrecer una narración convincente del proceso de racionalización occidental. No es, piensa, un privilegio de Occidente ni una proyección eurocéntrica, sino un modo necesario de procesar el tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad moderna. Así ha interpretado también otro de los males simbólicos de la vida política internacional de los últimos años, el atentado del 11 de setiembre.¹² Lo que allí veríamos en juego es una tensión irresuelta entre el proceso de secularización y el fundamentalismo, entre la «razón» y la «fe» —entre *Glauben und Wissen*—, proceso que se vive de manera contradictoria en el interior de cada una de las culturas, y no en el enfrentamiento entre ellas. La solución es, por eso, para Habermas, abandonar la perspectiva del enfrentamiento entre razón y fe, y, aprendiendo de nuestra propia historia, pensar en las condiciones ideales de una sociedad «postsecularizada», en la cual las creencias religiosas o las diferencias culturales no se anulen sino que se integren al consenso normativo, que es el único nombre que podría tener para nosotros una memoria fructífera.

¹² Cf. Habermas, Jürgen, «Glaube, Wissen - Öffnung», en: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001.

Para concluir, quizá tendríamos que concordar con MacIntyre en un punto: que, para la construcción de nuestra memoria del bien perdido, contamos aún solo con piezas fragmentarias y desarticuladas, aunque entre ellas habría que colocar igualmente a la que MacIntyre propone. Al menos debiera sernos evidente que la filosofía de nuestra época, pese a la heterogeneidad de los planteamientos que exhibe, ha centrado su atención en los grandes males del siglo XX y ha tratado de explicar, interpretar, comprender sus causas mediante una narrativa que reintroduzca la justicia en la sociedad. Una *memoria del bien perdido*. Que no haya acuerdo entre estas lecturas, es, obviamente, un síntoma de su fragilidad y un problema de la propia época. De las piezas fragmentarias que hemos venido analizando: la denuncia de los peligros totalitarios de nuestras narrativas, la recuperación de nuestras tradiciones solidarias, la reinstauración de un pacto social y la reflexión sobre el consenso ideal normativo que anida en nuestra historia, habremos de tomar lo que convenga para recomponer, aunque no sea sino provisionalmente, el cuadro de nuestra memoria.

VIOLENCIA POLÍTICA Y GLOBALIZACIÓN

No son buenos estos tiempos para la paz en el mundo. No lo son, no solo porque han aumentado las guerras y su capacidad destructora, sino sobre todo porque parece haberse deteriorado, deslegitimado, seriamente el proceso de construcción de consensos en la comunidad internacional, volviendo a emerger en dicho contexto un conflicto de carácter intercultural. La espectacularidad con la que han reaparecido en el escenario internacional los fenómenos de violencia política es un claro llamado de atención sobre la crisis latente que padece el proceso de globalización. Se trata de una crisis de naturaleza compleja, cuya gravedad aumenta en forma directamente proporcional a la simplicidad con la que está siendo afrontada por muchas de las partes en conflicto. En lo que sigue voy a referirme a este proceso haciendo cuatro comentarios generales con la finalidad de iluminar, y someter luego a discusión, el estado de las cosas en los asuntos de la violencia política y la globalización. Me referiré: 1) al déficit político del proceso de globalización, 2) al trasfondo cultural de la violencia política, 3) al significado moral de esta misma violencia y 4) a la injusticia estructural del llamado orden internacional.

El déficit político del proceso de globalización

Comienzo, pues, con una reflexión sobre el contexto más general, el de la globalización. Y lo hago con la finalidad de poner específicamente en relieve el problema del déficit político que caracteriza a

este proceso. Esta tesis no es nueva, pero ha sido puesta en cuestión de manera especial desde la publicación de la obra de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, sobre la que volveré enseguida.¹ Por lo pronto, para insistir en la tesis de la desaparición paulatina de la dimensión estrictamente política del escenario de la globalización, quisiera valirme de la contraposición clásica entre el *estado natural* y el *estado civil*, o entre la sociedad económica y la sociedad política. Al menos desde Hegel se había logrado percibir que la lógica de las relaciones del mercado, si bien permite el surgimiento espontáneo de una red productiva de dependencias en la división del trabajo —la «mano invisible»—, encierra igualmente una distorsión esencial, tanto en lo que respecta a sus efectos indirectos —la acumulación del capital, la distribución injusta de la riqueza o la creación de un ejército de desempleados—, como en lo que respecta a la conceptualización del sujeto político implícita en aquel modelo. Por eso, para corregir las deficiencias prácticas y teóricas del paradigma de la sociedad económica, para superar ese resto de *estado natural* aún presente en ella, era preciso concebir, en el marco del Estado-nación, una esfera específicamente política que recuperase el papel protagónico y participatorio de la voluntad colectiva y que, por esa vía, reintrodujese una racionalidad deliberativa en el seno de los procesos instrumentales de la actividad económica.

Esa ha sido, al menos, la teoría. Pero lo que ha ocurrido con la globalización es precisamente que se han desatado las amarras de la sociedad económica, se han desplegado las redes sistémicas de la racionalidad del mercado por encima de los controles políticos de los Estado-nación, y se ha llegado a instaurar, por así decir, un nuevo *estado natural* de dimensiones mundiales, al que no corresponde ya ninguna instancia política realmente adecuada. Asistimos entonces, a nivel planetario, a un fenómeno análogo al que se producía en los inicios del liberalismo económico, aunque en dimensiones completamente diferentes: la lógica de la racionalidad económica ha vuelto a independizarse, y con ella vuelven a aparecer las distorsiones y las injusticias denunciadas en su momento, sin que haya otra perspectiva de conducción política que no sea la del control policial.

¹ Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2002.

La política ha perdido su especificidad y se ha convertido nuevamente en una suerte de *ancilla economiae*. Esta constatación tiene, naturalmente, muchas repercusiones, pero presumo que no es preciso abundar en ellas. Me basta señalar que, por las razones expuestas, nos hace falta imaginar un replanteamiento de la dimensión política de la globalización.

Decía que Michael Hardt y Antonio Negri rechazan enfáticamente esta tesis y sostienen más bien que la globalización ha generado una nueva forma de soberanía y un nuevo sujeto político, al que dan el nombre de «imperio». No de «imperialismo», porque este sería tan solo una forma de expansión de la lógica de un Estado-nación más allá de sus fronteras, sino de «imperio», en el sentido de un sistema «descentrado y desterritorializador» de dominio, que abarcaría progresivamente la totalidad de los espacios y la totalidad de las actividades productivas y vitales del planeta.² El núcleo de este nuevo paradigma sería, en su opinión, el concepto de «derecho», es decir, la autocomprensión jurídica del sistema, o, en otras palabras, su pretensión de ofrecer una suerte de «constitucionalización imperial del orden mundial»³ que permita legitimar el dominio sobre la base de valores supuestamente universales.

Entiendo que estos autores están tratando de expresar la inversión entre la sociedad política y la sociedad económica a la que nos referíamos hace un momento, pero en su intento, a mi modo de ver equivocado, de atribuirle una voluntad política unívoca al sistema en su conjunto, se ven obligados a imaginar una inmensa maquinaria de complicidades con repercusiones incluso ontológicas y a concebir el imperio en última instancia como una civilización en decadencia a la cual solo cabría contraponer un proyecto de corte milenarista.⁴ Si el imperio es entendido, en el sentido indicado, como la imposición de un orden mundial legitimado por valores pseudouniversales y sancionado luego con la fuerza de las armas, no llamará tanto la atención que Hardt y Negri consideren a Amnistía Internacional, Oxfam y Médicos sin Fronteras como «las armas pacíficas más poderosas

² *Ibidem*, pp. 14.

³ *Ibidem*, pp. 30.

⁴ *Ibidem*, pp. 36, pp. 357ss.

del nuevo orden mundial» o como las «órdenes mendicantes del imperio», cuya intervención moral «hace las veces del primer acto que prepara el escenario para la intervención militar». ⁵ Como, al parecer, los extremos se tocan, resulta sorprendente la cercanía entre el diagnóstico final de esta obra y el diagnóstico hecho por Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*. En ambos casos, ya sea desde un fundamentalismo foucaultiano posmoderno o desde un fundamentalismo católico ultraconservador, se trata de desautorizar al liberalismo como sistema global y como civilización, comparándolo explícitamente con la decadencia del Imperio romano y con el papel que jugó allí el nacimiento de la cristiandad, solo que MacIntyre opta por la obra monacal de San Benito, y Hardt y Negri prefieren a San Francisco de Asís. Cito las palabras finales de su libro —el de Hardt y Negri—:

San Francisco, en oposición al capitalismo naciente, repudió toda disciplina instrumental y, en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido), propuso una vida gozosa que incluía a todos los seres y a toda la naturaleza, a los animales, al hermano Sol y a la hermana Luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, todos juntos en contra de la voluntad del poder y la corrupción. En la postmodernidad, volvemos a encontrarnos nuevamente en la situación de San Francisco de Asís y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser. Esta es una revolución que ningún poder podrá controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos, en el amor, la simplicidad y también la inocencia. ⁶

El trasfondo cultural de la violencia política

Una de las consecuencias más palpables del proceso de independización de la lógica del mercado a nivel global es la internacionalización acelerada y caótica de las tradiciones y las culturas, hecho que repercute a su modo en los fenómenos contemporáneos de violencia política.

⁵ *Ibidem*, pp. 48-49.

⁶ *Ibidem*, pp. 374.

Paso así a mi segunda reflexión sobre la globalización, que estará vinculada, como señalé al principio, con el problema de la confrontación entre las culturas. Lo que quiero sostener se puede graficar recordando algo que llamó poderosamente la atención del espectacular atentado del 11 de setiembre de 2001 en Nueva York, y que fue la curiosa *extemporaneidad* entre las motivaciones y los medios. Por el propio testamento de Mohamed Atta sabemos que las motivaciones del atentado fueron estrictamente religiosas, pero para su realización se pusieron en obra los recursos tecnológicos más sofisticados, incluyendo naturalmente la escenificación mediática. Esta extemporaneidad es expresión de un conflicto más profundo entre cultura y sociedad, o entre religión y modernidad, conflicto que adquiere una peligrosidad particular por hallarse enmarcado en un proceso de globalización económica sin genuina dimensión política. Una reflexión como esta ha llevado a Jürgen Habermas, como se sabe, a interpretar aquel atentado como muestra de una tensión irresuelta entre la secularización y el fundamentalismo, y a retomar el viejo problema de la relación entre la fe y la razón —entre *Glauben und Wissen*—⁷ para hacerle frente.

Sin entrar a discutir aquí la tesis de Habermas, retomo el hilo del problema esbozado de la extemporaneidad. El conflicto entre sociedad tecnológica y cultura pone de manifiesto una confrontación secular entre el desarrollo de la sociedad capitalista occidental y la frustrada evolución de muchas culturas que se han visto forzadas, a lo largo de su historia, a incorporarse al universo de la modernidad. La modernización económica contemporánea no ha hecho sino acelerar un proceso que había sido iniciado con la conquista y la colonización; ha sido ella la que ha creado las condiciones en que podía florecer un fenómeno como el del fundamentalismo religioso. El conflicto revela una tensión de signo perverso. Porque si el fundamentalismo es un mecanismo desesperado de regresión colectiva en el contexto de una cultura humillada, la ceguera occidental ante las causas de dicho fenómeno puede igualmente convertirse, si no lo es ya, en una actitud prepotente y simétricamente equivalente.

⁷ Habermas, Jürgen, «Glaube, Wissen – Öffnung», en: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001, pp. 17.

Solo en este contexto perverso tiene sentido, en realidad, hablar de un «choque entre civilizaciones». Desgraciadamente, esta parece ser la tentación de la administración estadounidense hoy en día, pese a las vacilaciones que la llevaron a buscar en un primer momento una alianza internacional de tipo político. No es casual que una y otra vez se haya recurrido a expresiones semi-religiosas —como la «lucha contra el mal» o la supuesta defensa de una «justicia infinita»— para caracterizar el tipo de batalla que habría de librar la civilización occidental en contra de sus enemigos. De esa manera se refrenda indirectamente el planteamiento fundamentalista, se hace depender la victoria únicamente de la fuerza de las armas y se retroalimenta y legitima, por añadidura, la reacción contraria.

Comentando recientemente la concepción de Hannah Arendt sobre el mal, Richard Bernstein establece una conexión interesante con el problema que venimos analizando. En su libro *Sobre la revolución*, Hannah Arendt advirtió sobre el peligro que representa el empleo de fórmulas absolutizantes en nuestro lenguaje político; y escribió: «Lo absoluto imparte fatalidad a todos una vez que se introduce en el terreno político».⁸ Bernstein comenta así estas palabras: La afirmación de Arendt apenas citada:

podría ser usada como epígrafe para la corrupción de la política en Estados Unidos desde el 11/9. Desde ese día infame, hemos sido testigos de un abuso del mal, una dicotomía simplista que divide el mundo entre el bien y el mal absolutos [...]. En la así llamada “Guerra contra el terror”, el matiz, la sutileza y la falibilidad son tomadas (erróneamente) como signos de debilidad e indecisión. Pero si pensamos en que la política requiere capacidad de juicio, deliberación y distinciones cuidadosas —Arendt lo cree así—, entonces todo este discurso acerca del mal radical es profundamente antipolítico, corrompe la política.⁹

Para muchas culturas no occidentales, no solo para la cultura islámica, la percepción de su relación con Occidente está ligada a la experiencia de la invasión, la destrucción o el sometimiento. Y el

⁸ Arendt, Hannah, *On Revolution*, Nueva York: Viking Press, 1963, pp. 79.

⁹ Bernstein, Richard, «¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?», manuscrito.

proceso de la globalización económica no ha contribuido en modo alguno a mitigar esa experiencia. Por el contrario, precisamente porque ella parece imponerse con la lógica implacable de los procesos sistémicos del mercado, la globalización es percibida como el triunfo violento de la racionalidad instrumental de la civilización liberal. La falta de una orientación política de dicho proceso refuerza pues la percepción de su arbitrariedad. Y no obstante, por el contacto obligado con las otras culturas, y por efecto de la propia modernización, se ha producido ya en el seno de todas las tradiciones culturales un proceso de aprendizaje y de reapropiación de su propia historia, un proceso en muchos sentidos abierto. Como bien se sabe, el fundamentalismo no es la forma principal ni la más difundida de autocomprensión cultural en aquellas tradiciones. Bien haríamos por eso en buscar fórmulas de entendimiento político que permitiesen replantear las condiciones básicas en que se lleva a cabo la relación entre las culturas, en lugar de hacerle el juego al fundamentalismo combatiéndolo con la prepotencia de las armas y la arrogancia de la superioridad ideológica.

El significado moral de la violencia política

Mi tercer comentario se refiere al significado moral de la violencia política. El asunto es delicado, pero es de extrema importancia, y no se puede sino manifestar extrañeza de que resulte tan difícil tomar debida conciencia del problema. Que las reivindicaciones políticas tengan una connotación moral no es un tema nuevo, pero que ha adquirido una relevancia particular en el contexto de los debates sobre el reconocimiento y el multiculturalismo. La actualización del paradigma del reconocimiento tiene, en efecto, la peculiaridad de que logra colocar en el primer plano, no la invocación a reconocer, sino más bien la demanda de ser reconocido. Esta demanda se ha hecho sentir en las últimas décadas por parte de géneros, etnias, razas, culturas o subculturas. Y, en el interior de este paradigma, se ha reactualizado igualmente el interés por la interpretación hegeliana del delito. Hegel parece haber estado siempre preocupado por entender el sentido moral que puede encerrar la violación voluntaria

de una norma social, y ha tratado por eso de ofrecer una explicación de dicha conducta. Y lo ha hecho enmarcándola precisamente en la dinámica del reconocimiento. Porque, desde esta perspectiva, el delito adquiere el sentido de una protesta contra la experiencia de frustración derivada de una expectativa normativa incumplida. De ahí que la solución al problema del delito no pueda ser nunca simplemente el castigo —porque el castigo no reconoce la motivación ni la legitimación moral—, sino más bien la satisfacción del reconocimiento frustrado.

Como lo ha señalado Axel Honneth en una sugerente propuesta sistemática,¹⁰ el paradigma del reconocimiento nos permite efectuar una *lectura invertida* de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, es decir, nos permite analizar el reconocimiento no solo desde la perspectiva de su puesta en práctica exitosa, sino también desde la perspectiva de su fracaso. Podemos así, en otras palabras, entender qué ocurre en un individuo o en un grupo cuando estos no ven cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es percibido como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Es claro que, vistas las cosas de esta manera, podrá identificarse en dicha experiencia una fuente de motivación moral.

Muchas formas de violencia política, incluyendo el atentado del 11 de setiembre, deberían ser leídas e interpretadas en esa clave. Son expresión de una experiencia de menosprecio y de una demanda implícita de reconocimiento. Es esencial entender este significado porque de esa manera comprenderemos las verdaderas causas de la violencia y podremos hallarles remedio. Claro está, entre esas causas estará involucrada no solo la parte atacante, sino también la parte atacada, es decir, se pondrá de manifiesto la falla profunda de la expectativa normativa. «¿Por qué nos odian?», se preguntaba ingenuamente el presidente Bush, pero no lo decía como quien se plantea realmente una pregunta, sino como quien expresa un enigma indescifrable. Si comprendiera, en cambio, la complejidad de fenómenos a los que puede referirse una pregunta semejante, podría

¹⁰ Cf. Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

escuchar muchas razones y podría entonces pensar en otras formas de hallarles remedio.

Hay que hacer, sin embargo, dos precisiones muy importantes. La primera es que no todos los hechos de violencia política admiten una interpretación moral en los términos mencionados. Y la segunda es que, no por tener un significado moral, los crímenes dejan de ser crímenes. Y que deben, por consiguiente, ser juzgados y castigados como tales, sin perder tampoco el sentido de las proporciones ni aplicando varas distintas. Como se ha escrito ya más de una vez, a nadie se le ocurrió convocar a una alianza internacional para bombardear Belfast cuando el IRA hacía estallar bombas en la ciudad de Londres, ni a nadie se le ocurrió bombardear Bilbao como reacción a los atentados de ETA; y lo mismo podría decirse de tantos otros casos análogos que no han conducido a ataques indiscriminadas contra poblaciones civiles. Son los criminales los que deben ser apresados y castigados, sin menoscabo de prestar atención ni de dar solución a las causas más profundas de los crímenes que cometieron.

Contradicciones del orden internacional

Un antiguo jefe de los servicios de inteligencia militar israelíes, Yehosafat Harkabi, se refirió en cierta ocasión al conflicto entre Israel y Palestina en los siguientes términos: «Ofrecer una solución honorable a los palestinos respetando su derecho a la autodeterminación: he ahí la solución al problema del terrorismo». Y añadió: «Sólo cuando se seque el pantano, ya no habrá mosquitos».¹¹ Se podrá pensar que eso es demasiado simple. Pero es también tan simple como eso. No puede haber una solución al problema de la violencia política si no se reconocen y se sopesan en su verdadera dimensión las causas que la producen, y si no se brinda una satisfacción genuina a la demanda de reconocimiento implícita en la protesta.

¹¹ *El Comercio*, Lima, 8.9.02, pp. 8-9. Noam Chomsky ha utilizado y aplicado esta expresión al problema del terrorismo internacional (*ibidem*).

Hay que hacer, no obstante, un último comentario, igualmente esencial, para cerrar la presente reflexión. Ocurre que, casi por inercia, cuando discutimos sobre el problema de la violencia política, pareciera que tuviésemos que referirnos siempre a los grupos terroristas que cometen atentados frente al orden establecido. Pero las cosas están muy lejos de ser tan simples. En este contexto puede sernos útil citar a Noam Chomsky. Su utilidad se debe sobre todo a que Chomsky llama las cosas por su nombre y no tiene reparos en recordarnos la larga serie de incongruencias o de contradicciones en que incurre la política estadounidense. Si tomamos la definición de terrorismo de sus documentos oficiales, a saber: «Uso premeditado de la violencia o amenaza de violencia para lograr objetivos de naturaleza política, religiosa o ideológica. Se comete a través de la intimidación, la coacción o infundiendo miedo»,¹² entonces, nos dice Chomsky, no solo habría que calificar de terrorista al ataque del 11 de setiembre, sino también al propio Estado estadounidense, porque este ha hecho gala de ajustarse a esa definición en una multitud de casos. Es más, Estados Unidos, nos recuerda, es el único país que haya sido condenado por terrorismo en el Tribunal Internacional —con ocasión de la invasión a Nicaragua en los años ochenta—, luego de lo cual se permitió incluso vetar una resolución del Consejo de Seguridad que simplemente llamaba a los estados a cumplir con las leyes internacionales.¹³ La serie de intervenciones políticas violentas de Estados Unidos, llamémoslas o no terroristas, es larga, larguísima. Es como una espiral permanente y absurda, en la que se instaura por la fuerza un día lo que al día siguiente se trata de derrocar también por la fuerza. Eso lo hemos visto innumerables veces en América Latina y eso lo hemos visto también recientemente con el derrocamiento del régimen afgano que los propios estadounidenses se empeñaron en instaurar, y con la invasión de Irak, luego de que dicho régimen fuese respaldado por ellos mismos cuando hizo la guerra contra Irán e incluso cuando arrasó con los kurdos. La misma alianza actual contra el terrorismo no está exenta de sospechas, pues muchos países, como los rusos, los egipcios, los turcos, los argelinos,

¹² Chomsky, Noam, *11/09/2001*, Barcelona/México: RBA/Océano, 2001, pp. 96.

¹³ *Ibidem*, pp. 44.

ven en ella una forma de deshacerse de minorías rebeldes y de legitimar el uso de la violencia política en el interior de sus territorios.

El problema de fondo no es simplemente la incoherencia o la hipocresía de las políticas de algunos países occidentales, aunque por cierto estas desdicen por completo sus pretensiones de legitimación moral. El problema de fondo es la injusta situación *de facto* del llamado orden internacional y la insólita suposición de que ese orden debe ser considerado *de iure* como necesario. Mientras no se contemple con la debida seriedad este problema, mientras no se inviertan las energías —y el dinero— en secar el pantano, no va a ser posible eliminar la violencia política. Los comentarios que he hecho en este ensayo apuntan, todos, en la misma dirección: sería preciso recuperar la dimensión política del proceso de la globalización a fin de neutralizar las continuas distorsiones que este produce en el mercado mundial y en el desarrollo de los países; sería necesario además atender el reclamo de las tradiciones culturales secularmente reprimidas, comprender asimismo el significado moral de las luchas y las reivindicaciones políticas y tomar conciencia de la injusticia estructural del orden o del desorden del mundo. Todo esto sería necesario para poner fin a la violencia política. Lo sería, no solo desde un punto de vista estrictamente moral, sino también desde un punto de vista estratégico. Pero no me hago, por supuesto, ilusiones. Temo, más bien, que el cambio solo se producirá cuando nos llegue una tragedia mayor.

POBREZA, IGUALDAD Y DERECHOS HUMANOS

Tras los debates teóricos en torno a la globalización y a las demandas de mayor justicia en el ámbito internacional, se ocultan algunas incertidumbres conceptuales, especialmente en relación con las nociones de «pobreza», «igualdad» y «derechos humanos». A primera vista, podría parecer natural asociar estos términos entre sí por medio de una intuición ética global, de acuerdo a la cual se sobreentiende que la vigencia de los *derechos humanos* implica el establecimiento de relaciones de *igualdad*, y que estas relaciones, a su vez, se hallan reñidas con el mantenimiento de la *pobreza* mundial. Nuestra sensibilidad moral pareciera considerar que la existencia misma de la pobreza constituye una lesión de las condiciones de igualdad que deberían reinar entre los seres humanos, si hemos concordado en establecer que los derechos humanos constituyen un código moral vinculante. No obstante, también en un nivel puramente intuitivo, no nos es difícil percibir que entre los tres conceptos enunciados en el título las relaciones son problemáticas, es decir, no necesariamente tan claras como se acaba de mencionar. No solo por razones históricas, sino también por razones teóricas, sabemos que la vigencia de los derechos humanos puede coexistir con relaciones de desigualdad, del mismo modo que la pobreza, por más lamentable que sea, puede no estar vinculada, en sentido estricto, a la transgresión de las condiciones de igualdad ni a la violación de los derechos humanos.

Es esta doble y contradictoria percepción intuitiva lo que me anima a hacer la presente reflexión, con la idea de destacar algunos vínculos éticamente relevantes entre los términos enunciados en

el título. Corro así, naturalmente, el riesgo de pronunciarme con excesiva ligereza sobre los asuntos que trataré, pero espero obtener un beneficio que consista en explicitar algunos de los problemas de fondo que subyacen a nuestras intuiciones morales inmediatas. Con frecuencia ocurre, en efecto, en especial en relación con la discusión sobre los derechos humanos, que se da por sentada la validez de ciertos principios o se desarrolla un código de interpretación relativamente hermético, y se pierden entonces de vista las razones que explican en última instancia por qué, curiosamente, nadie parece sentirse preocupado por violar esos derechos en la práctica.

Voy a dividir mi comentario en tres partes. Hablaré primero de la relación entre la igualdad y los derechos humanos, luego de la relación entre la pobreza y la igualdad, y, finalmente, de la relación entre la pobreza y los derechos humanos. En los tres casos me valdré de la ambivalente intuición moral a la que he hecho alusión y trataré de explicar cuál es la causa de la ambivalencia y cuál el sentido genuino de la exigencia moral que le subyace.

Igualdad y derechos humanos

Es claro que, en todas sus versiones y declaraciones, la concepción de los derechos humanos establece y/o presupone que la igualdad de todos los seres humanos es un principio de validez universal. Prescindiendo de todos los problemas relacionados con la fundamentación de esta validez o con la de los propios derechos, problemas que no son de poca monta pero que nos llevarían por otro camino. El hecho es que la proclamación de los derechos humanos contiene, en su esencia misma, una defensa del igualitarismo. No obstante, no es una defensa de cualquier igualitarismo, sino solo de la igualdad de derechos y de la igualdad ante la ley, vale decir, no del uso o del ejercicio que se haga de dicha igualdad o de dicho derecho. Si, pues, sobre la base de la igualdad, se lleva a cabo un desarrollo desigual del ejercicio del derecho, los resultados que de allí provengan serán perfectamente legítimos. En tal sentido, es posible afirmar que la concepción de los derechos humanos puede ser, y lo es de hecho

para muchos, una legitimación de la desigualdad. Veamos un poco más de cerca esta solo aparente paradoja.

La idea de que existen derechos que corresponden a todos los seres humanos por igual es un componente fundamental de la concepción política democrática surgida en la Edad Moderna, tanto en su vertiente racionalista como en su vertiente contractualista. La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, proclamada en la Revolución Francesa, considera por eso a John Locke como uno de sus principales inspiradores. De acuerdo a esa concepción originaria, no es posible sostener ningún privilegio ni ninguna forma de discriminación sobre la base de la tradición, de una autoridad religiosa o de una jerarquía de orden natural, porque estas han demostrado con creces su relatividad, su igual valor, en especial en la sangrienta Guerra de las Religiones. La única fuente de legitimación de la moral o del poder es la libertad y la razón de los individuos, es decir, la igual capacidad que todos tienen de decidir acerca de lo bueno para cada uno y para la sociedad. Precisamente porque todos son iguales por naturaleza, el orden social que resultará de su concertación tendrá que ser uno que consagre el acuerdo voluntario entre todos y que permita el desenvolvimiento de la libertad de cada individuo. La noción del contrato o el pacto social, noción fundacional de la democracia moderna, está, pues, esencialmente vinculada a la igualdad de los seres humanos. Esta concepción del igualitarismo, que no es solo político, sino también moral, se ha mantenido y fortalecido en la tradición de las sociedades democráticas hasta nuestros días, y ha servido de sustento filosófico tanto al liberalismo como al socialismo, pese a sus diferencias de interpretación.

Los derechos humanos son tributarios de esta tradición. La igualdad de los seres humanos que ellos proclaman está basada sobre el desconocimiento de las tradiciones y sobre el reconocimiento de una única instancia de validación moral y política, que es la libertad racional de los individuos, sean estos hombres o mujeres, blancos o negros, nobles o plebeyos. Para la defensa de la igualdad, es indispensable desligar la definición de los individuos de todas sus raíces naturales, culturales, religiosas o históricas, pues todas ellas pueden ser fuente de discriminación. Para tener sentido, la igualdad debe ser

formal, debe ser una capacidad individual y racional de decisión que desconoce jerarquías de cualquier tipo.

Destaco, sin embargo, entre paréntesis, un elemento que me parece esencial, y del que nos ocuparemos más adelante, a saber, lo que podría llamarse la *raíz moral negativa* del surgimiento de la concepción igualitarista. Me refiero con ello a la experiencia previa que desató, como una urgente necesidad, la reflexión sobre el igualitarismo y sobre la noción concomitante de la tolerancia. Era preciso, en aquel momento, poner fin a la violencia contra el otro, terminar con la guerra de todos contra todos, buscar una forma más humana de procesar nuestras diferencias. Es justamente esta reflexión la que ha llevado al filósofo español Carlos Thiebaut a vincular los orígenes del concepto de «tolerancia» con la experiencia contemporánea de las comisiones de la verdad, y a sostener que en ambos casos el problema de fondo que se afronta, desde el punto de vista moral, es el rechazo —el «nunca más»— al daño moral.¹

Vuelvo al punto sobre la noción de igualdad vinculada a los derechos humanos. Lo que hemos visto hasta ahora es, por así decir, la afirmación positiva, el anverso, de la idea de la igualdad, y la hemos asociado por eso al reconocimiento de la libertad de todos los individuos. Pero lo que no hemos visto, y que es justamente lo problemático, son las consecuencias negativas, el reverso, de esa misma idea, es decir, lo que nos llevará a entender por qué la igualdad puede conciliarse con la desigualdad. La cuestión de fondo es el formalismo en la definición de la igualdad. Vimos que ese formalismo era necesario para poder desligar la igualdad de cualquier atadura tradicional que introdujese jerarquías distorsionadoras de la definición de la libertad individual. Pero el formalismo tiene la desventaja de que define la igualdad siempre solo en condiciones ideales, es decir, en los términos que exige un modelo de constitución principista del pacto social. Si, en la realidad, no se produce la igualdad presupuesta por el modelo, eso es algo que puede deberse, por supuesto, a que no existían verdaderas condiciones igualitarias de partida, pero puede deberse también simplemente a que los individuos no han sabido aprovechar en igual medida las oportunidades

¹ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999.

que les ofrecía el modelo, de tal manera que su desigualdad real es el resultado de un aprovechamiento diferenciado de esas mismas oportunidades. En otras palabras, el modelo igualitarista de los derechos humanos permite interpretar las desigualdades reales entre los individuos como una consecuencia del hecho de que los individuos no han hecho uso correcto o debido de la libertad que les correspondía y, por consiguiente, pueden considerar que esa desigualdad es atribuible a la responsabilidad de los individuos y no a la corrección del propio modelo.

En conclusión, puede decirse, pues, que el igualitarismo de la concepción de los derechos humanos es compatible con la desigualdad real de los individuos que se acogen a dicha concepción, pero que esta compatibilidad es fruto de un equívoco en la definición de la noción de igualdad, un equívoco que se remonta hasta sus propios orígenes en el pensamiento político moderno. El problema lo podremos entender mejor si pasamos al segundo punto anunciado al inicio, que es el de las relaciones entre la noción de pobreza y la noción de igualdad.

Pobreza e igualdad

Para discutir este tema, puede sernos útil volver a John Locke,² quien, como decíamos, es el precursor del igualitarismo subyacente a la concepción de los derechos humanos. Lo digo porque Locke sostuvo claramente que las nociones de igualdad y de libertad están estrechamente vinculadas a la noción del *trabajo*. Esto quiere decir que los seres humanos somos iguales en la medida en que tenemos, todos, libre acceso al despliegue de nuestras capacidades, y que este es el único modo de legitimar nuestro derecho a la propiedad. La tesis de Locke fue, como el mismo Marx lo subrayó, profundamente revolucionaria, porque deslegitimaba la propiedad aristocrática o tradicional y no admitía ningún otro acceso a la propiedad que el que proviniera del libre ejercicio de la voluntad y la libertad individuales.

² Cf. de John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2006.

Eso explica que el derecho a la propiedad y el derecho al trabajo fuesen considerados como derechos constitutivos del igualitarismo y, por consiguiente, derechos humanos en un sentido genuino.

Volviendo a nuestro hilo conductor inicial, deberíamos decir, por tanto, que la igualdad no está en modo alguno reñida con la pobreza. No lo está, porque, como es obvio, individuos iguales pueden hacer un uso diferente de su derecho al trabajo y pueden, por consiguiente, tener un mayor o menor acceso a la propiedad, según que inviertan más o menos tiempo, esfuerzo o imaginación en trabajar. Es aquí donde se ve con mayor claridad en qué sentido la igualdad de derechos puede legitimar la desigualdad en la distribución de los bienes: la razón de fondo reside en la suposición de que quien accede a una mayor cantidad de bienes lo hace porque ha trabajado más, y que quien carece de bienes, quien es pobre, lo debe a que no ha trabajado lo suficiente. Este es, a mi entender, el punto más delicado de la cuestión que nos ocupa, y el que mejor explica por qué los países ricos, o las clases adineradas, no se sienten concernidos por la existencia de la pobreza en el mundo. Es un asunto de importancia esencial, porque no es un mero desinterés por la condición de quienes viven en la pobreza, ni, menos aun, una ignorancia ética sobre los orígenes del problema, sino es la convicción igualmente ética, apoyada sobre la propia concepción igualitarista de los derechos humanos, de que la riqueza es el resultado del esfuerzo personal y de que la pobreza es el resultado de la actitud contraria.

No obstante, también en este caso las cosas pueden mirarse desde una perspectiva invertida. Y, para hacerlo, conviene que traigamos a colación un texto de Marx, hoy curiosamente olvidado, en el que se halla una crítica muy aguda precisamente de la concepción de los derechos humanos. Me refiero a un ensayo suyo titulado «La cuestión judía»,³ que fue publicado en los Anales Franco-Alemanes en 1844, ensayo que puede darnos luces sobre los problemas vinculados a la crítica del liberalismo y a los alcances del multiculturalismo. Marx descarga sus baterías en contra de la Declaración de los

³ De este texto de Marx hay diferentes ediciones. Cf., últimamente: *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Derechos del Hombre y del Ciudadano, tal como ha sido recogida en las constituciones democráticas, principalmente por dos razones. En primer lugar, porque dicha declaración encierra un formalismo tal que reviste ilusoriamente, y encubre, las profundas diferencias existentes en la realidad entre los seres humanos. Declara a todos políticamente iguales como ciudadanos y los dota de iguales derechos, ignorando tendenciosamente que, en la vida real, entre el ciudadano —el *citoyen*— y el hombre común y corriente —el *bourgeois*— puede haber un abismo enorme. La lírica ideológica sostiene que todos somos iguales ante la ley, e igualmente ciudadanos, pero la cruda realidad de la vida nos demuestra que solo unos tienen acceso a los bienes, mientras que otros viven en la miseria; el formalismo encubridor de los derechos ciudadanos puede hacer nos decir que un campesino pobre es igual a un banquero, o que un ambulante que vende caramelos es un joven empresario. Pero Marx tiene, además, una segunda razón para criticar la Declaración de los derechos humanos, más profunda que la anterior y vinculada al papel legitimador que se le asigna al trabajo. Marx piensa, en efecto, que Locke tenía toda la razón al asociar el derecho de la propiedad al trabajo, pero considera que ha sido inconsecuente al otorgarle a la propiedad garantías que traicionan, injustamente, su propia legitimación. Si el trabajo es la verdadera fuente de la propiedad, entonces debería darse al trabajador, o tomarse él mismo, lo que ha sido el fruto de su trabajo, y no debería permitirse que el propietario de los medios de producción se apropie de lo que no le corresponde en justicia.

Dejo aquí a Marx para que no nos gane el entusiasmo, y concluyo este segundo punto acerca de la relación entre la pobreza y la igualdad con una observación análoga a la que vimos en el primer punto: si, en apariencia, la igualdad puede no estar reñida con la desigualdad y la pobreza, en la realidad, la igualdad, es decir, el discurso político democrático, puede hacer las veces de encubrimiento ideológico de la pobreza. Digo: puede serlo, aunque no necesariamente lo sea. Para despejar esta duda, pasemos al tercer punto anunciado, al de la relación entre la pobreza y los derechos humanos.

Pobreza y derechos humanos

Recordemos lo dicho hasta el momento. En primer lugar, si bien la concepción de los derechos humanos se funda en una teoría democrática igualitarista, ella puede igualmente, en virtud de su formalismo, coexistir con la desigualdad realmente existente. En segundo lugar, si bien el igualitarismo ofrece una justificación de la desigualdad en la distribución de los bienes, puede igualmente ignorar y encubrir ideológicamente la pobreza social. La cuestión que queremos ahora observar más de cerca es si puede establecerse una relación similar ante la cuestión de la relación entre la pobreza y los derechos humanos.

Al igual que en los casos anteriores, también en este nos las habemos con una situación ambivalente. En principio, podría no existir una relación necesaria entre la pobreza y los derechos humanos, es decir, podría pensarse que la vigencia de los derechos humanos no excluye la posibilidad de que los seres humanos, haciendo uso de su libertad y bajo condiciones de igualdad, siendo respetados pues sus derechos humanos, se hayan puesto ellos mismos en condiciones de pobreza. O podría pensarse, al menos, que quienes no viven en la pobreza no han ejercido acción alguna que redunde en la situación de los que sufren la pobreza. Thomas Pogge⁴ ha desarrollado en sus libros diversas alternativas de este tipo. Para los efectos de mi argumentación, me basta con constatar que la vinculación entre la pobreza y los derechos humanos no es necesaria en principio. La cuestión de fondo me parece, por eso, la de establecer por qué o en qué sentido esta relación debería ser considerada necesaria.

Creo que los argumentos fuertes en esta dirección son de dos tipos. En primer lugar, siguiendo la línea de las reflexiones anteriores, tenemos un argumento de tipo histórico. La pobreza de las grandes mayorías en el mundo no ha sido el resultado de una situación real de igualdad, es decir, de algo así como una situación de partida —o una condición originaria— en la cual se habrían encontrado alguna vez los seres humanos, a partir de la cual, con el paso del tiempo,

⁴ Cf., de Thomas Pogge, por ejemplo: «Reconocidos y violados por la ley internacional: los derechos humanos de los pobres globales», en: Cortés, Francisco y Miguel Giusti (editores), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 27-75.

y gracias al esfuerzo de unos y a la negligencia de los otros, habría terminado por distribuirse la riqueza y la pobreza entre todos. Por el contrario, la pobreza ha sido producto de la acumulación originaria y de una igualmente originaria relación de desigualdad y de poder. Uno no puede sino sorprenderse de que la historia del surgimiento de la utopía igualitaria de Occidente, y de su concepción de los derechos humanos, coincida precisamente con la historia de la conquista y la colonización que el propio Occidente llevó a cabo de diferentes maneras y por todas partes en el mundo. Es esa coincidencia la que hace tan difícil percibir el fenómeno de la acumulación originaria, es más, es ella la que permite ocultar la dominación bajo la complaciente mirada de la buena conciencia ética que posee la cultura dominante.

Pero hay, además, un segundo tipo de argumentos que hace pensar en que la pobreza mundial es una verdadera violación de los derechos humanos. Esta línea de argumentación es la que Thomas Pogge desarrolla con más amplitud. Ella consiste en sostener que no solo es injusta la situación o la acumulación originaria, sino que también lo es el orden institucional contemporáneo a nivel internacional, el cual contribuye a mantener inalterada y sin solución la situación de pobreza extrema de amplísimos sectores de la población mundial. No se trata, pues, simplemente de que en algún momento remoto de la historia de la modernidad los países del norte invadieron o conquistaron numerosas regiones del planeta, sometiendo a sus poblaciones a condiciones de pobreza, sino se trata, además, de que en la actualidad, dichos países, habiendo alcanzado altos niveles de bienestar gracias al crecimiento económico, sostienen un orden de las cosas en el mundo que contribuye a mantener la pobreza en los países de la periferia, haciéndonos creer a todos que esa es una fatal necesidad. Muchos de esos mismos países se hallan a la vanguardia de la defensa de los derechos humanos, porque la ambigüedad ética ya comentada los induce a creer que pueden remitirse a dichos derechos para defender *de iure* una situación internacional que equivale a una injusticia *de facto*.

Las tres relaciones analizadas —entre la igualdad y los derechos humanos, entre la pobreza y la igualdad, y entre la pobreza y los derechos humanos— nos permiten apreciar, por tanto, que la moneda de los derechos humanos tiene dos caras. En apariencia, desde un punto de vista formal, puede entenderse por qué ni la desigualdad,

ni la pobreza, inquieten la buena conciencia de los países que se consideran abanderados de los derechos humanos. Pero, de otro lado, por las razones expuestas, se entiende también en qué sentido esa interpretación resulta un encubrimiento ideológico de la desigualdad, y un modo de perpetuar la pobreza de algunas, más bien de muchas, de las naciones.

Ante la pobreza mundial, cabe hacerse la pregunta que se hiciera Judith Shklar,⁵ una filósofa de origen eslavo que trabajó muchos años en la Universidad de Harvard: ¿se trata de una fatalidad o de una injusticia? Las fatalidades, por más lamentables que sean, no nos interpelan en sentido ético, porque nos sorprenden y golpean azarosamente, sin que se nos ocurra siquiera atribuirle a alguien una responsabilidad por su ocurrencia. Las injusticias, en cambio, nos indignan, porque comprendemos que han sido obra de la mano del hombre y hubieran sido evitables. Un terremoto, por ejemplo, es, al menos a primera vista, una fatalidad, no una injusticia. Pero la frontera entre ambas cosas es con frecuencia discutible y es, a veces, confusa. Con ánimo provocador se pregunta, así, Judith Shklar: ser mujer, ¿es una fatalidad o una injusticia? Es una muy buena pregunta, porque en ella se sobreentiende que el destino inevitable de una mujer es el de vivir bajo discriminación, y lo que se cuestiona es entonces si ese destino es tan fatal como un terremoto, o si más bien depende de la decisión o la libertad de los seres humanos. Más confusa, o más sutil, sería la pregunta que podríamos hacernos, por ejemplo, frente a los embates de las catástrofes naturales, especialmente las más recientes: ¿han sido estas una fatalidad o una injusticia? A todos nos es claro, entretanto, que las dos cosas son ciertas: entre los efectos de esas fatalidades se mezclan elementos de injusticia, es decir, es perfectamente posible atribuir diversos grados de responsabilidad a quienes tenían a su cargo la prevención o el manejo de las consecuencias de su aparición. Por todo lo dicho hasta aquí, es evidente que con la pobreza mundial las cosas son menos confusas: su surgimiento, su persistencia y su mantenimiento son una demostración de la desigualdad y la injusticia que reinan en el mundo, pese a que no pocos defensores de los derechos humanos se empeñen en creer y hacernos creer lo contrario.

⁵ Shklar, Judith, *Faces of Injustice*, Yale: Yale University Press, 1992.

SALVAJES Y DEMONIOS

«Pensar en español», expresión emblemática con la que se ha querido congrega a los pensadores de habla hispana, es una empresa no exenta de ambigüedades. Puede referirse al anhelo de una comunidad cultural por hablar en su lengua, pero puede expresar también una curiosa restricción idiomática, si no geográfica, al pensamiento. Puede alentar el cultivo de las raíces identitarias o de los lazos históricos de un colectivo, pero puede también ocultar las huellas profundas de la dominación o de los conflictos en su interior. «Pensar en español» es una expresión que descubre y encubre, que propone y reprime al mismo tiempo. Estas ambigüedades forman parte de una larga y compleja historia que se remonta hasta la mal llamada «Conquista» de América. Y no se superan tampoco simplemente con buenas intenciones. Acaso solo pueden superarse, para decirlo en términos hegelianizantes, cuando se toma debida conciencia de la contradicción que está en la base de la empresa, cuando los buenos propósitos no encubren la asimetría de las relaciones ni los juegos inconscientes del imaginario.

En la línea de esta reflexión sobre los pliegues de nuestra historia común, quisiera centrarme en un punto que me parece paradigmático, pues es revelador de los equívocos que subyacen a las relaciones entre las comunidades que debieran, supuestamente juntas, «pensar en español». Me refiero a la imagen del «otro» que está presente en la historia de estas relaciones y que sigue jugando un papel simbólico en ellas, también en la actualidad. Planteo, por eso, una pregunta retórica: ¿es posible pensar a «Europa» sin su vinculación con América Latina?,

¿podemos imaginarnos una historia europea en la que no aparezcan los pueblos de América? La respuesta a esta pregunta tendría que ser, al mismo tiempo, negativa y afirmativa. No es posible pensar a Europa sin la idea que Europa ha tenido de su relación simbólica con los territorios de ultramar, sin el imaginario que precedió a esa experiencia y que se potenció y desarrolló en ella. Pero, justamente porque se trata de una proyección imaginaria, a Europa le puede bastar vivir con esa ficción, y puede pensarse a sí misma sin tener en cuenta la experiencia real, los intereses o, como suele decirse con acento metafísico, la «alteridad» del mundo iberoamericano. Aclaro que este no es el único sentido en que se puede pensar el futuro de Europa dando la espalda a aquella experiencia. Hay otro más actual, acaso más grave, que tiene que ver con los efectos de la globalización, pero sobre él me ocuparé un poco más adelante. Detengámonos ahora un momento en esta primera paradoja, porque ella es fuente de muchos malentendidos.

Europa, decía, no puede pensarse sin América Latina, pero esa imposibilidad se refiere solo a la imagen que los europeos construyeron y proyectaron sobre el Nuevo Mundo. En los hechos, aun manteniéndose atada a esa imagen, o precisamente por atenerse a lo que no es sino una proyección, Europa puede perfectamente pensarse sin la experiencia latinoamericana, es decir, puede vivir de los fantasmas que han contribuido a forjar su identidad o a orientar su historia. Cuando volvemos la mirada al pasado, no nos es difícil corroborar esta paradójica circunstancia, que se halla por cierto en el corazón de las diferentes críticas al logocentrismo de la cultura europea. Desde los inicios de la Edad Moderna, comience esta donde comience, vemos florecer por doquier metáforas sobre el sueño del paraíso perdido, la utopía de una sociedad natural no contaminada por los avatares de la civilización, la leyenda de *El Dorado*. Son pequeños relatos, unidos a otros más grandes sobre la utopía de la civilización tecnológica, sobre el sueño de una sociedad emancipada, o sobre el comienzo de una nueva era regida por la razón. Ese imaginario sirvió de filtro a la comprensión europea de América Latina, y determinó el modo en que se entendió, se administró y se registró la historia de los indios americanos.

La leyenda del buen salvaje ha marcado tan profundamente la representación europea del Nuevo Mundo, que todavía hoy pueden verse sus huellas en mentalidades y relatos frecuentes en el continente americano. Y, lo que es más sorprendente aun, muchos latinoamericanos han hecho suya aquella representación en sus propios relatos, reflejándose en el espejo imaginario que tendía sobre ellos la cultura colonizadora, y han asumido el papel de portadores de la ingenuidad natural. Es sorprendente la persistencia de estos patrones ideológicos y culturales, y la facilidad con la que han logrado regenerarse a través del tiempo. Unos y otros hemos, acaso inconscientemente, compartido una misma visión de la identidad cultural iberoamericana, alimentada por las fantasías de la modernidad europea. Los latinoamericanos hemos sido, en varios modos seguimos siendo, los buenos salvajes: bucólicos, primitivos, festivos, realistas mágicos, revolucionarios, indigenistas, latinoamericanistas, últimamente eco-ambientalistas o abanderados de la protesta contra la globalización.

Esta no es, naturalmente, toda la verdad, aunque sí parte importante de ella. Porque el hecho de que el salvaje sea bueno, no hace de él, por desgracia, alguien menos salvaje. Es la otra cara de la misma metáfora. La representación utópica de la ingenuidad natural no impidió, en el fondo incluso no contravenía, la representación igualmente ilusoria sobre el primitivismo —el salvajismo— de las culturas recién descubiertas, y no frenó su invasión ni su colonización. El dilema tiene una honda raíz en el racionalismo moderno y no es tan fácil escapar a él, tampoco hoy en día. Si recordamos, la idea de un estado natural es una de las metáforas fundacionales de la teoría política moderna, así como una noción curiosamente oscilante. Puede designar, como hemos dicho, la relación ingenua de los hombres con su entorno natural, pero puede referirse también al estado de desorden social provocado por la violencia de todos contra todos. Puede encarnar la nostalgia del paraíso perdido o el temor a la así llamada «ley de la selva». Estas dos ideas se contraponen solo en apariencia. En el fondo, lo que el racionalismo sostiene es que ni una ni otra tienen posibilidades reales de supervivencia o de estabilidad. Ambas situaciones deben ser abandonadas, ambas deben ser superadas por medio de un acuerdo contractual, racional,

que haga posible el tránsito a una vida política y a una vida económica ordenadas. A eso se llamó el «estado civil», y de allí se dedujo la necesidad de impulsar un proceso de «civilización», es decir, un proceso de implantación de los patrones culturales de Occidente por sobre cualesquiera otras formas de cultura o de organización social. Lo verdaderamente importante es que la legitimación del impulso «civilizador» la ofrecía la razón, no simplemente la fuerza.

El sueño del buen salvaje ha convivido, pues, con la realidad del sojuzgamiento y la opresión del hombre incivilizado. O si se prefiere: con su educación. Pero como no se trata aquí de hablar del pasado, ni menos sobre estereotipos de su reconstrucción, digamos simplemente que la modernidad se implantó en América Latina destruyendo las culturas autóctonas y mostrando la cruda realidad que estaba implícita en aquel sueño. Las huellas visibles de la violencia cultural de aquel entonces son hoy objeto de atracción turística. Esa historia es irreversible y, naturalmente, no ha pasado sin dejar huellas profundas, no solo en la cultura iberoamericana. Volveré sobre este punto luego. Pero, más allá de lo que pueda decirse sobre las explicaciones del pasado, en la actualidad asistimos en América Latina, también en los hechos, a una suerte de nuevo triunfo de la modernidad occidental, levantado sobre los escombros de los experimentos políticos del último medio siglo y orquestado igualmente por concepciones ideológicas de largo alcance. El fin de la Guerra Fría despejó súbitamente el camino para una suerte de reconquista de las antiguas colonias, hasta entonces convulsionadas por pretensiones de independencia ideológica o cultural, y permitió además la recuperación de la buena conciencia de Occidente. Con excepción de Cuba —¡pero a qué precio, y por cuánto tiempo aún!—, no hay país latinoamericano que no haya implementado, con entusiasmo o con resignación, políticas económicas de corte neoliberal, aceptando las condiciones draconianas que impone la banca internacional, o que no haya puesto en marcha una reforma del Estado siguiendo los dictámenes de los organismos financieros internacionales. Ya todos los países de la región, incluyendo a México, legendario bastión del populismo latinoamericano, han terminado por hacer suyo, al menos en teoría, el proyecto político de la democracia liberal y lo han plasmado en sus constituciones y sus reformas estructurales. Comienzan

a percibirse, por cierto, desviaciones peligrosas, que anuncian cambios de rumbo, o acaso nuevos ropajes de viejas costumbres. Pero el contexto general es aún el de un continente nuevamente sometido a las reglas del ordenamiento occidental del mundo.

¡Quién recuerda ahora la expectativa que producía en Europa, hace apenas treinta años, la lucha de los pueblos latinoamericanos por la instauración de regímenes socialistas, en particular el experimento político chileno! O ¡cuán sobredimensionado nos resulta ahora el éxito que tuvo la literatura latinoamericana en aquellos tiempos, y la nostalgia que desató por tierras europeas la leyenda del realismo mágico! Hoy por hoy, apenas si quedan restos imaginarios de lo bueno que era el salvaje, y ya casi solo salta a la vista la realidad —también ella imaginaria, por supuesto— del salvaje. Porque lo que salta a la vista es, precisamente, la larga serie de distorsiones sociales y políticas que ha producido y que sigue produciendo la implantación de la modernidad en América Latina. Ocurrió en el pasado, y ocurre también ahora, que el proceso de modernización parece vivirse más desde el lado de sus perjuicios que del de sus beneficios: hay democracia, pero es corrupta e ineficiente; hay economía de mercado, pero con insólitas fluctuaciones y, además, con hiperinflación y miseria; hay constituciones igualitarias, pero que conviven con la discriminación y el racismo. En todas estas situaciones y procesos frustrados puede percibirse, por así decir, el reverso de la modernidad, o sea, un conjunto de facetas constitutivas de la expansión de la modernidad, pero solo experimentables en y desde la periferia. No se trata simplemente de que en América Latina se viva una distorsión de los procesos sociales ligados a la modernización occidental, sino —más bien— de que aquella forma distorsionada pone indirectamente de manifiesto un rostro oculto, y perverso, de la civilización que, en su centro, solo parece caracterizarse por el bienestar.

El triunfo del liberalismo se ha producido en el contexto, y bajo los efectos, de la globalización. Pero la globalización tiene al menos dos caras perfectamente reconocibles, que no parecen conciliables entre sí. Ella es, de un lado, un sistema internacional de redes que regula el funcionamiento de las actividades financieras, comerciales, administrativas, jurídicas, y que se precia de haber llevado a cabo una revolución tecnológica con criterios de eficiencia y racionalidad.

Pero la globalización se desarrolla al mismo tiempo de forma descontrolada, desregulada, pasando por encima de la autonomía de los estados nacionales y no reconociendo control político alguno sobre los mecanismos sistémicos que pone en marcha. En la globalización se ha introducido, para seguir con nuestra metáfora, un factor de salvajismo: se ha potenciado el enfrentamiento de todos contra todos, la coincidencia azarosa entre intereses y necesidades, y se ha perdido acaso la capacidad misma de intervenir políticamente sobre el rumbo de los procesos ya en actividad.

Para conseguir la incorporación de los estados latinoamericanos al sistema de reglas de la globalización no ha sido, pues, necesario un cambio significativo de mentalidad. Ha bastado la lógica implacable de esas redes, o de esos procesos, llamados justamente «sistémicos» porque se imponen con prescindencia de las voluntades o las intenciones. Los cuestionamientos del pago de la deuda externa han sido castigados con la exclusión de los circuitos financieros; la inestabilidad política o jurídica de muchos países los ha privado del flujo de capitales; la ayuda internacional se ha ido supeditando, en medida creciente, al acatamiento de las reglas de juego de la globalización. Alinearse al nuevo sistema ha sido una cuestión de supervivencia, más una necesidad que una decisión, en el mejor de los casos una necesidad hecha virtud. Pero, por lo mismo, el triunfo reciente del liberalismo no ha traído tampoco consigo mayor bienestar económico, mejor distribución de la riqueza, más justicia o simplemente mayor estabilidad política. Por el contrario, el marco de la aldea global ha aumentado la resonancia de los conflictos regionales y ha puesto más claramente aun de manifiesto las distorsiones de la modernidad latinoamericana.

En el contexto de este mundo globalizado, el buen salvaje se ha convertido en una pesadilla. Hace las cosas mal, ha llegado a ser prescindible para el sistema mundial y, por si eso no bastara, asedia ahora la fortaleza europea con propósitos migratorios. Son tres facetas de una misma pesadilla, de la que parece haber desaparecido ya todo rastro de la originaria bondad natural. Hace las cosas mal: los problemas de las sociedades latinoamericanas se repiten, se suceden, con exasperante tenacidad. En varios países de la región hay rebrotes de un congénito autoritarismo, se reproduce sin cesar una

permanente inestabilidad económica y pervive sin solución el drama de la violencia. En segundo lugar, el salvaje ha llegado a ser prescindible para el sistema de la globalización. Es decir, a diferencia de lo ocurrido con otras revoluciones tecnológicas del pasado, esta vez las necesidades del intercambio mundial se satisfacen siempre solo en mercados eficientes y estables, van a la caza de ventajas comparativas en diferentes regiones, sin importar lo que ocurra con las que quedan atrás. Es ya un lugar común leer, en los actuales análisis de prospectiva, que no va a ser posible proveer a toda la población mundial del alto grado de desarrollo y bienestar que la propia sociedad tecnológica ha llegado a establecer como estándar. Hay aquí una bomba de tiempo política que debe darnos motivo de preocupación. Pero, en tercer lugar, la pesadilla se deja sentir también en la presión que ejercen hoy en día los latinoamericanos pobres por ingresar en los mercados europeos en busca de trabajo, principalmente en el mercado español. Es una presión reciente, porque las ondas migratorias provenientes de aquellas regiones se han dirigido preferentemente a los Estados Unidos, país que tiene bastante menos experiencia en la construcción de murallas. Esa presión aumentará, sin duda, porque las crisis que la provocan se agudizan, pero aumentará también al mismo tiempo el espesor de las murallas que ha levantado en sus fronteras la Unión Europea.

Esta es, pues, la primera respuesta que podemos dar a la pregunta de si se puede pensar en Europa sin la experiencia latinoamericana. La ambivalencia de la metáfora del buen salvaje, que tan claramente marcó el encuentro entre las dos culturas, se vive acaso hoy en día, en el contexto de la nueva sociedad globalizada, solo en su sentido negativo. El escenario político actual no parece darnos razones para ver el futuro con optimismo. Pero, como las razones suelen encubrir intereses y se presentan tendenciosamente con visos de fatalidad —como es el caso de los procesos de la globalización—, conviene que le demos un giro a esta reflexión y que nos preguntemos qué posibilidades existen de contrarrestar la tendencia dominante a pensar Europa de esa manera. Entro así a la parte final de mi reflexión, en la que voy a hacer tres comentarios, retomando las ideas centrales expuestas hasta el momento y combinando, como se verá, argumentos éticos y argumentos estratégicos.

Mi primer comentario se refiere a la larga historia de malentendidos suscitados por el juego de espejos de la metáfora del buen salvaje. La lección más clara que deberíamos extraer de esa historia es que el intento de explicar las relaciones entre Europa y América Latina por medio de la definición de identidades o contraidentidades culturales no ha conducido nunca a buen puerto. La vía identitaria está empedrada de falsas ilusiones, ha sido fuente de muchos engaños colectivos y, lo que es peor, con facilidad se entrapa conceptualmente en el fundamentalismo. Suele ser, además, políticamente ineficaz, porque, al plantear la diferencia cultural en un plano ontológico, refuerza indirectamente la tesis de la imposibilidad de la comunicación intercultural y suprime de esa manera la primera condición para permitir una solución política de los problemas pendientes. Hay aquí, por cierto, un parentesco con formas más contemporáneas del culturalismo, en las cuales se corre también el riesgo de ontologizar el conflicto originario y de obstruir indirectamente su resolución política. No se trata de decir, por supuesto, que se deba ignorar la humillación cultural que dio inicio a la historia de nuestras relaciones, ni que se deban desconocer tampoco los derechos de las comunidades nativas que aún se conservan. Por el contrario, aquí se sostiene que esos derechos no se defienden de manera adecuada cuando se adopta la vía identitaria, sino más bien, y aunque parezca paradójico, cuando se adopta una vía más universal que congregue solidariamente a los habitantes de los dos mundos. Se trata justamente de defender derechos, y estos se desdibujan cuando se los asimila a los valores. En la traumática historia de nuestras relaciones, hay buenos ejemplos de cómo establecer este tipo de alianzas éticas entre europeos y latinoamericanos en defensa de derechos que nos igualan y nos corresponden a todos, no en tanto europeos o en tanto latinoamericanos, sino simplemente en tanto seres humanos.

De aquí, precisamente, parte mi segundo comentario final, en el que quiero retomar la idea ya mencionada del reverso de la modernidad: la implantación de la modernidad en América Latina se ha experimentado más por el lado de sus perjuicios que del de sus beneficios. La reflexión sobre este proceso distorsionado y frustrante puede ofrecernos una doble plataforma de diálogo entre el Viejo y el Nuevo Mundo: de un lado, nos permite recordarles a los países europeos que

ellos son históricamente corresponsables del proceso de formación o deformación de las naciones latinoamericanas, y de otro lado —lo que es más importante— nos permite llamar la atención sobre los rasgos estructurales perversos de la modernidad occidental. Debemos contribuir a desenmascarar la buena conciencia, la conciencia actualmente satisfecha de las sociedades opulentas, poniendo de relieve estos rasgos patológicos de su fisonomía oculta, que son precisamente los que se viven a diario en los países del sur. En esta tarea tenemos, por cierto, buenos aliados en el seno mismo de la modernidad europea. Porque los movimientos europeos de crítica de la modernidad de las últimas décadas han puesto de manifiesto una análoga conciencia sobre la injusticia estructural del actual orden internacional, así como sobre las aporías inherentes al paradigma de la civilización moderna.

Mi tercer y último comentario se refiere a la globalización. Decía que la desregulación que la caracteriza se explica por haberse introducido en ella un factor «natural», «salvaje», en el sentido en que los racionalistas modernos entienden el término. La fórmula política que se ha hallado hasta el momento para afrontar este problema es la formación de bloques regionales, entre ellos la Unión Europea. Pero esta solución es, evidentemente, solo parcial. Lo es, no solo porque no se logra así controlar adecuadamente muchos procesos sistémicos internacionales en la economía, sino sobre todo porque la solución se ubica aún en el plano del conflicto de intereses, aunque ahora sean intereses de regiones, y ya no de países. Así se explica que la Unión Europea se haya convertido en una fortaleza, y que practique un proteccionismo creciente, con buena conciencia, por añadidura. Ni llama la atención tampoco que en ese contexto reaparezcan brotes de racismo, porque la única solidaridad que el regionalismo realmente promueve es la solidaridad interna y excluyente. Hay una inadecuación esencial entre la naturaleza internacional de los problemas que genera la globalización y la forma regionalista de hacerles frente. Es necesario dar un paso más allá, un paso hacia un «estado civil» o un estado de derecho verdaderamente internacional, en el que se dé una solución política adecuada a los inmensos problemas sociales y económicos que la globalización, si bien no ha creado, al menos ha contribuido a agudizar.

Escribe Kant¹ que el estado de derecho es una idea tan clara, tan persuasiva, que sus ventajas se hacen evidentes hasta para «un pueblo de demonios». Lo que quiere dar a entender es que hasta los seres más malvados, que persiguen solo su propio beneficio y que desean el mal al prójimo, se van a convencer de que lo que más les conviene es un sistema social de reglas igualitarias que sea acatado simultáneamente por todos. Se van a dar cuenta de que eso es lo que más les conviene porque solo así van a poder perseguir tranquilamente sus intereses y preservar sus beneficios con seguridad. El estado de derecho se busca, pues, no solo por motivos éticos, sino aun por los motivos más espurios, por la más descarnada conveniencia. Siempre me he preguntado por qué esta tesis de Kant no se cumple en América Latina, por qué no somos nosotros capaces de elegir y mantener un estado de derecho estable. ¿Será porque los salvajes somos peores que los demonios?, ¿o será porque los demonios de los que hablaba Kant eran demonios europeos? Sea como fuere, creo que bien haríamos en prestar oídos a Kant con respecto al problema de la globalización. Por razones éticas o por razones demoníacas, debemos tratar de construir un estado de derecho verdaderamente internacional que supere la apariencia de solución ofrecida hoy por el conflicto de intereses entre los bloques regionales, que reconozca con claridad el desorden y la desigualdad que imperan en el mundo, y que establezca condiciones más equitativas de desarrollo y bienestar para todos los pueblos de la tierra. Es lo que más nos conviene, a salvajes y a demonios.

¹ Cf. Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, pp. 105.

RICHARD RORTY: UN «BEBÉ ANTICOMUNISTA
CON PAÑALES ROJOS»*

En el año 1999, Richard Rorty publicó un libro con el título *Achieving our Country*. No es fácil encontrar una traducción en castellano que reproduzca fiel y concisamente esa expresión. *Forjar nuestro país*, la versión que se le ha dado en castellano, en todo caso, aun siendo por su plasticidad una buena traducción, es una fórmula que invierte acaso el sentido de lo que se quiere expresar. Porque lo que le importa justamente a Rorty es decir no que el país está *por forjarse*, en el sentido de hacerse o de construirse, sino que está *por culminarse*, en el sentido de terminar de hacerse o de preservar y mejorar lo ya —bien— hecho. Por añadidura, al convertir el gerundio en infinitivo, la fórmula castellana se priva de la connotación del proceso en acto que es también esencial para el autor.

Para aclarar mejor el sentido de dicho título, vayamos al origen de la expresión y entremos así en materia. «Forjar nuestro país» —*to achieve our country*—, nos lo dice el mismo Rorty (pp. 26-27), es una expresión usada por el novelista afroamericano James Baldwin, en su obra *The Fire Next Time*, para referirse a la tarea que le toca aún realizar al pueblo americano, si anhela cumplir su sueño de hermandad entre las razas; la expresión revela la insatisfacción con el presente, la crítica del pasado, pero asume igualmente una esperanza de solución. Rorty contrasta esta actitud vital con la del líder

* Comentario sobre el libro de Richard Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, traducción y glosario de Ramón José del Castillo, Barcelona: Paidós, 1999. Las referencias a dicho libro serán citadas entre paréntesis en el cuerpo del texto.

religioso islámico Elijah Muhammad —de los *Black Muslims*—, a quien el propio Baldwin cita en su libro. Para Muhammad, el mal americano es irremediable; la crueldad de los blancos se asocia a una suerte de condición ontológica que hace imposible la perspectiva de una solución. «La diferencia —sostiene Rorty— entre la forma que tiene Elijah Muhammad de ver a Estados Unidos y la que propone Baldwin es la misma que existe entre decidir ser un espectador y poner el destino de Estados Unidos en manos de fuerzas no humanas, o decidir comportarse como un sujeto activo (*an agent*)» (pp. 26).

Hay, pues, una relación estrecha entre, de un lado, la actitud del agente y la percepción esperanzadora de la realidad y, de otro lado, entre la actitud del espectador y la percepción fatalista de la historia. «Forjar el país» es solo posible desde la primera perspectiva, es decir, desde la perspectiva de quien se considera agente y posee una percepción esperanzadora de la realidad. Ya en esta explicación del origen de la expresión que da título al libro se halla *in nuce* la tesis central de Rorty, tanto en lo que respecta a la memoria histórica de la izquierda estadounidense, como en lo que respecta, de modo más general, al cuestionamiento de ciertos tópicos de la filosofía política contemporánea.

Al inicio del libro hallamos esta misma tesis formulada en términos más abstractos. «El orgullo nacional —se nos dice allí—, es para los países lo que la autoestima para los individuos» (pp. 19). Así como un exceso de autoestima produce arrogancia en los individuos, un exceso de orgullo nacional fomenta la actitud imperialista en los países. A la inversa, así como una baja autoestima impide el crecimiento de los individuos, la falta de orgullo nacional hace imposible el desarrollo de los países. El justo medio, en los individuos y en los países, está en ese punto en que el orgullo se sobrepone a la vergüenza; solo entonces parece posible adoptar una actitud constructiva frente a la vida personal o nacional.

En el marco de esta suerte de psicología moral colectiva halla su lugar la diferencia entre la actitud del espectador y la del agente. Adopta la actitud del agente quien da muestras de poseer la suficiente autoestima como para sobreponerse a la propia vergüenza y pensar en el futuro. El agente, o el país, encuentran en sí mismos la fuerza moral que alienta la tarea de reorientar su historia. Este es,

como vimos, el caso de Baldwin, y este es principalmente el caso de los dos paradigmas de conducta moral a los que Rorty quiere asociar su empresa: Walt Whitman y John Dewey. Adopta la actitud del espectador, en cambio, quien se rinde ante la propia vergüenza y no consigue recuperar la autoestima; las cosas son para él, o para su país, irremediables. Esta curiosa y reveladora alianza entre la baja autoestima y el papel de espectador se manifiesta frecuentemente en dos actitudes morales que el sujeto adopta con respecto a sí mismo o a su propia historia: el fatalismo y el sarcasmo.¹ Es *fatalista* la historia que relata los males sociales como si fuesen irremediables, es *sarcástica* la historia que ridiculiza el propio pasado como si transcurriese en un escenario ajeno. Y ambas actitudes revelan un problema de autoestima, porque no permiten encontrar en uno mismo, o en la memoria nacional, las fuerzas que ayudarían a cambiar, y a mejorar, el rumbo de las cosas.

El destinatario principal de estas reflexiones es la comunidad intelectual estadounidense, ante la cual Rorty ofrece una reinterpretación del papel de las izquierdas en el siglo XX. Su propósito es cuestionar la versión de la «Nueva Izquierda» —la *New Left*, posterior a la Guerra de Vietnam—, la cual, a fuerza de cuestionar «el sistema» en su totalidad, ha ignorado la valiosa contribución de la izquierda liberal de comienzos de siglo, renunciando de ese modo a una tradición que habría debido serle aliada, y cubriendo paulatinamente sus intereses de un manto de fatalismo. La Nueva Izquierda constituye un claro ejemplo de la actitud del espectador ante la historia del país, una actitud que ha perdido la capacidad de intervenir en la agenda política concreta y que no tiene, por ende, nada que ofrecer para el futuro de la nación. Pero, si bien este es el foco principal de atención del libro, no cabe duda de que sus consideraciones trascienden el contexto estadounidense y tocan puntos neurálgicos de la discusión de la filosofía política contemporánea, en particular algunas posiciones comunitaristas, culturalistas o postmodernas.

¹ Rorty habla de *selfdisgust* y *selfmockery*, lo que el traductor al castellano traduce por «tono de malestar» y «burla». Esta traducción le quita fuerza a las expresiones originales; prefiero, por eso, aun a sabiendas de que no respeto la literalidad, utilizar esos otros términos —«fatalismo» y «sarcasmo»—, que vierten mejor el sentido de lo que se quiere expresar.

Veamos, con más detalle, cómo se articula la tesis central en el conjunto de la obra.

El libro se compone de tres capítulos que, como es usual en el contexto académico estadounidense, se remontan a un ciclo de conferencias que Rorty dictó en el Stanford Humanities Center. A ellos se suman dos ensayos breves de corte más coyuntural, pero que iluminan el conjunto desde una perspectiva más práctica. Todos los ensayos son, en cierto modo, variaciones en torno al tema central esbozado más arriba. Ya en el primer capítulo, «El orgullo nacional de Estados Unidos: Whitman y Dewey», Rorty traza una línea divisoria entre las izquierdas de su país y se propone explicarnos «el protagonismo que tuvieron Whitman y Dewey en la creación de la imagen de Estados Unidos que estuvo omnipresente en la izquierda estadounidense anterior a la guerra de Vietnam» (pp. 25). La imagen que ambos acuñan responde a una actitud moral análoga a la reseñada en la controversia entre James Baldwin y Elijah Muhammad: es la actitud del agente comprometido con la causa de la nación, la actitud de Baldwin, capaz de reconocer la sustancia positiva de su memoria colectiva y consciente, por tanto, de poseer la suficiente autoestima como para forjar o seguir forjando el país. La imagen misma procede de haber entendido la democracia como una nueva concepción del ser humano, como un proyecto cívico común de fraternidad y solidaridad que se proyecta más allá de las fronteras americanas. Es una visión acaso metafísica, pero en una variante secularizada, heredera del historicismo hegeliano que hizo suyo la escuela pragmatista estadounidense. Por contraste, la actitud, y la imagen, de la Nueva Izquierda, al interpretar los males de la sociedad como consecuencias de la identidad o el sistema mismos de la nación, ha hecho uso del discurso metafórico del «pecado» y ha resacralizado, en consecuencia, la lectura de la historia nacional. Ha sido por eso «una izquierda espectadora, fatalista y sarcástica, y no una que sueña con llegar a forjar nuestro país» (pp. 43-44).

Si en el primer capítulo se presentaba el sueño democrático y solidario de la izquierda liberal americana en clave de psicología moral colectiva, en el segundo, titulado «El eclipse de la izquierda reformista», lo que se analiza es la desaparición o la minusvaloración de esa izquierda, y de su lenguaje. Rorty considera una injusticia,

además de una torpeza, el persistente desconocimiento del mensaje de aquella izquierda, aun en la actualidad. Más que una explicación sociológica neutral de la evolución de los conflictos entre los grupos de la izquierda, lo que hallamos, en su análisis, es un lamento. Las cosas se ponen interesantes, y hasta sabrosas, cuando por esta vía Rorty comienza a hablar de su infancia. Hijo de una familia de intelectuales ilustrados y progresistas, creció frecuentando en su propia casa a muchos de los protagonistas de ese movimiento. Nos narra cómo vivió de niño la exclusión y la difamación de las que fue víctima su padre cuando abandonó el Partido Comunista. El progresismo —entendemos allí claramente— no tenía por qué verse cuestionado por el hecho de romper con el burocratismo del partido; muy por el contrario, la verdadera izquierda, como ha podido comprobarse con el tiempo, estaba y está aún en el otro lado. Tuvieron razón los liberales reformistas. Tuvo razón su padre. Hay aquí también fuentes de las que se nutre la persistente animadversión de Rorty por el marxismo, o su menosprecio del dogmatismo. Se entiende, en todo caso, por qué le complace llamarse a sí mismo «un bebé anticomunista con pañales rojos» (pp. 61).

Un análisis más agudo del destino de esta nueva izquierda es lo que encontramos en el tercer capítulo, titulado «Una izquierda cultural». Lo que se ha ido produciendo paulatinamente, nos dice Rorty, es un giro de la preocupación por las injusticias económicas hacia una nueva preocupación por las humillaciones culturales; se ha producido un desplazamiento de Marx a Freud, o de la problemática del egoísmo a la problemática del sadismo. Y ha nacido así «una izquierda cultural dentro de la Academia» (pp. 72). El desplazamiento del interés de los intelectuales hacia las políticas de la identidad y las diferencias culturales, o hacia el reconocimiento de las distintas formas de alteridad, nos revela, efectivamente, que no es ya la justicia social o la redistribución económica lo que constituye el foco de atención, sino más bien la reivindicación de las identidades humilladas. Como, además, los móviles del sadismo se remontan a estructuras mentales o al propio sistema cultural en su integridad, esta nueva intelectualidad ha tomado distancia de la agenda política concreta, ella misma contaminada de sadismo, y se ha recluido en una torre de cristal, desde la que promueve «estudios de victimismo»

(pp. 74) que presuponen siempre, directa o indirectamente, una crítica demoledora —«fatalista»— de la historia nacional. Esta actitud de la izquierda ha tenido, por cierto, piensa Rorty, un efecto beneficioso para la cultura política estadounidense, pues ha contribuido a sensibilizar a la opinión pública y a disminuir realmente el sadismo. Pero ha tenido también un efecto pernicioso, pues entretanto se han ido incrementando la desigualdad económica y las injusticias sociales, sin que esto haya sido motivo de preocupación para la nueva izquierda. Concluye por eso: «Es como si la izquierda de Estados Unidos no pudiera desarrollar más de una iniciativa al mismo tiempo, como si para prestar atención a la economía tuviera que ignorar los estigmas, o viceversa» (pp. 77).

En esa agenda política concreta, que la izquierda culturalista desconoce o malinterpreta, se percibe actualmente el surgimiento de un nuevo mundo orwelliano, en el que el «Partido» son los grandes beneficiarios del cosmopolitismo económico y la globalización. Estos grupos son cada vez más pequeños, incluso dentro de las grandes potencias, y solo parecen poder gozar de las ventajas del sistema a expensas de las mayorías de sus propios países. La situación económica actual es una bomba de tiempo política en el mediano plazo, razón por la cual algunos autores sostienen que estamos ingresando a una «nueva era de Weimar». El propio Edward Luttwak advierte sobre el peligro de fascismo que se cierne sobre las democracias industrializadas (*cf.* pp. 82-83), en la medida en que las demandas insatisfechas por empleo y bienestar de las grandes masas podrían canalizarse a través de las promesas populistas de algún hombre de hierro. Esta advertencia tiene, por cierto, un eco muy particular en América Latina, y sobre ella podrían hacerse diversos comentarios. Lo que a Rorty le interesa es mostrar cuán alejada de la realidad política contemporánea está la izquierda culturalista —la americana, pero no solo ella—, y cuán graves son los problemas que exigirían una reflexión y una intervención de parte de una izquierda verdaderamente responsable. Propone, por eso, dos cosas a la izquierda: una «moratoria de la teoría» y un esfuerzo por «poner en acción lo que queda de nuestro orgullo americano» (pp. 84). Lo primero, la *moratoria de la teoría*, es un reclamo para que se abandone el lenguaje artificial y artificioso del postmodernismo culturalista, ese

«ambiente intelectual gótico» (pp. 86) que disuelve los problemas políticos en juegos metafísicos de la identidad y la diferencia, y que se construye sus propios fantasmas, como el del «Poder» ubicuo y satánico, contra los que combate en castillos conceptuales; «desengancharse de la práctica produce alucinaciones teóricas» (pp. 86). Lo segundo, la recuperación del orgullo americano, es un llamado a volver a las fuentes del ideal democrático de la izquierda reformista de Dewey y Whitman, sobre cuya base podría la izquierda conectarse realmente con la agenda política y social del país, y contribuir así a cambiar las cosas en la realidad.

El libro se cierra con una «Addenda» que contiene dos textos más breves y más coyunturales, pero muy ilustrativos. El primero es el texto de una conferencia titulada «Movimientos y campañas», que Rorty dictó en homenaje a Irving Howe, el fundador de la revista *Dissent*. Es igualmente un testimonio personal de la importancia que tuvo para el joven Rorty la recepción del debate de la izquierda intelectual de los años cincuenta en revistas como la mencionada y como la *Partisan Review*. Rorty se solidariza espontáneamente, como era de esperar conociendo ya su posición, con la línea de *Dissent* por haber promovido precisamente la participación de los intelectuales en múltiples «campañas» en favor de conquistas sociales específicas, y por defender su libertad frente a quienes sostenían, por ejemplo desde la *Partisan Review*, la necesidad de pertenecer a un «movimiento» como el marxismo. En el elogio de la figura de Howe se expresa nuevamente el desdén de Rorty frente a las concepciones dogmáticas, globalizantes, que reinstauran una y otra vez en la historia el totalitarismo de la religión o el de las ideas platónicas.

El último texto se titula «La fuerza inspiradora de las grandes obras literarias». Rorty hace aquí un comentario irónico y demoleedor: nos dice que el ascenso de los estudios culturalistas que actualmente se observa en los departamentos de Inglés de las universidades estadounidenses puede compararse al ascenso que tuvo el positivismo lógico en los departamentos de Filosofía en los años treinta. En ambos casos, se propaga una tendencia a disecar el conocimiento, a filtrar la realidad a través de un mecanismo de igualación formal, a practicar un esnobismo conceptuoso. Pareciera buscarse un antídoto contra el asombro o el entusiasmo románticos. Es una opción por el

conocimiento, no por la esperanza. En contra de aquellas tendencias, las grandes obras literarias poseen una «fuerza inspiradora» ligada al ingenio, a la inventiva, a la imaginación, a la creatividad de los «profetas» y los «demiurgos» (cf. pp. 112-113). Algo de esa utopía romántica hace falta en los departamentos de Literatura y de Filosofía y, de modo más general, en la cultura académica de Estados Unidos. Porque esta parece vivir, como lo dice Harold Bloom, de una «extraña mezcla entre Foucault y Marx» (pp. 116): parece combinar el postmodernismo con el dogmatismo, la arrogancia intelectual con el fatalismo, al margen, además, de la historia política real del país. «La izquierda académica foucaultiana en los Estados Unidos de hoy día es exactamente el tipo de izquierda con el que sueña la oligarquía: una izquierda cuyos miembros estén tan ocupados desenmascarando el presente que no tengan tiempo para discutir qué leyes necesitarían aprobar para crear un futuro mejor» (pp. 117).

El libro de Rorty presenta, como vemos, un tema central y una serie de variaciones que pueden tener ecos distintos, dependiendo de los lectores y de los contextos. Siendo primeramente una toma de posición en el debate sobre la identidad nacional estadounidense, es, asimismo, una lectura original de algunos temas centrales de la filosofía política y una interpretación del papel que los intelectuales deberían jugar en la sociedad en la que viven. Para defender su posición, entra en discusión con muchos intelectuales estadounidenses, que aquí han sido apenas mencionados, pero también con muchos filósofos y con muchas tesis filosóficas que forman parte del entramado hermenéutico de la vida contemporánea. El propio relato de su historia personal es parte del *Gran Relato* que quiere proponer para seguir *forjando su país*. No llama la atención, por lo mismo, que el libro de Rorty haya tenido una acogida tan grande en el mundo entero, ni que sobre él se hayan ya desatado muchas polémicas. Aquí se ha querido solo destacar la originalidad de su tesis central, la coherencia con que es defendida, y el aire fresco que este ensayo envía, como muchos otros de Rorty, al nebuloso clima filosófico contemporáneo.

RUMORES DE RECONOCIMIENTO

EL «SEÑOR DE LOS ANILLOS»
FUENTES Y LÍMITES DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA

La fábula de un anillo encantado que otorga poderes o causa desgracias a quien lo posee, o que inspira aventuras, batallas y pasiones, es una vieja saga medieval, sobre la que pueden hallarse muchas, muchísimas, versiones. La magia del anillo parece haber contagiado también a la retórica de la cultura en que se difundió. De esta exuberancia simbólica da testimonio un famoso manual medieval para uso de los predicadores, conocido con el equívoco nombre de *Gesta Romanorum*.¹ La de Tolkien, que en fecha reciente ha invadido el mercado mediático mundial, es una versión novelesca que parece atender a una necesidad de entretenimiento y que dista mucho por eso de la seriedad con que la fábula del anillo fue entendida en sus orígenes. En todo caso, de entre las múltiples versiones recogidas por la tradición, yo quisiera detenerme en la de Gotthold Ephraim Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán, una de las figuras más sugerentes de la recepción alemana del pensamiento ilustrado y una de las voces que han contribuido con más ingenio a dotar de contenido al concepto de tolerancia.

Voy a tomar la fábula de Lessing sobre el «Señor de los anillos» como punto de partida de una reflexión sobre el problema de la tolerancia. Luego de recordar los elementos principales de la fábula, trataré de caracterizar la interpretación de Lessing como una lectura «cosmopolita» de la noción que comentamos. A continuación, trataré de hacer una suerte de reconstrucción de los diferentes sentidos

¹ Cf. De la Torre, Ventura (ed.), *Gesta Romanorum*, traducción de Jacinto Lozano, Madrid: Akal, 2004.

que fue adoptando dicha noción en la filosofía política. La presentación de esta gama de significaciones puede hacernos percibir mejor, al menos por vía negativa, la magnitud de los problemas morales que la sociedad ha querido enfrentar por su intermedio. Me referiré, así, a las principales matrices hermenéuticas o interpretativas de la noción de tolerancia, con la idea de ir trazando paulatinamente un mapa conceptual del terreno que la noción cubre. Finalmente, a modo de conclusión, propondré una serie de reflexiones de carácter sistemático que se derivan, en mi opinión, de la exposición precedente. Advertiremos, así, cuáles son las fuentes y los límites del concepto de tolerancia.

La fábula de Lessing sobre el «Señor de los anillos»

La fábula se encuentra, como es sabido, en la obra de teatro *Natán el Sabio*.² La obra está ambientada en la ciudad de Jerusalén, en el siglo XII, en la época de las Cruzadas. Jerusalén está en poder del Sultán Saladino, y en la ciudad reina un precario y momentáneo equilibrio de fuerzas entre musulmanes, cristianos y judíos. El Sultán Saladino ha oído que Natán, el judío, es un hombre sabio y rico, muy apreciado por su pueblo, y tiene curiosidad por conocerlo. Lo hace llamar a su palacio y, con la intención de poner a prueba su sabiduría, le pregunta cuál es, en su opinión, la fe o la religión verdadera: la judía, la cristiana o la musulmana. Puesto en aprietos por la pregunta, Natán recurre a la fábula de los anillos. Reproduzco aquí, abreviando la historia, en la versión castellana de Juan Mayorga:

Natán- Hace muchos años, vivía en Oriente un hombre que poseía un anillo de valor incalculable. Se trataba de un ópalo que reflejaba cien bellos colores y que tenía la fuerza secreta de hacer amado a los ojos de Dios y de los hombres a quien lo llevara con esa confianza. ¿Quién se extrañará de que aquel varón de Oriente

² Lessing, Gotthold E., *Nathan der Weise*, en: *Ausgewählte Werke*, edición de W. Stammer, Munich: Carl Hanser Verlag, s/f, tomo 1, pp. 354ss. Cito la reciente traducción española de Juan Mayorga, publicada en: Jiménez, J., F. Martínez y J. Mayorga, *Religión y Tolerancia. En torno a Natán el Sabio de Lessing*, Barcelona: Anthropos, 2003.

nunca quisiera dejar de tener ese anillo en su dedo, y de que tomara la decisión de conservarlo eternamente en su casa? Y lo hizo del siguiente modo: dejó el anillo al predilecto de sus hijos, estableciendo que éste, a su vez, lo legara al que fuese su hijo predilecto, y que el predilecto, sin tomar en cuenta el nacimiento, se convirtiera siempre, sólo en virtud del anillo, en cabeza y príncipe de la casa. ¿Me escucháis, Sultán?

Saladino- Te escucho. ¡Prosigue!

Natán- Y así, de hijo en hijo, llegó finalmente el anillo a un padre que tenía tres hijos, a los cuales quería por igual. Unas veces le parecía más digno del anillo el mayor, otras el mediano y otras el pequeño, según se encontraba a solas con cada uno. Así que tuvo la debilidad de prometer el anillo a cada uno de ellos. Y así fueron yendo las cosas. Pero llega la hora de la muerte, y el padre se sume en la duda. Le duele ofender a dos de sus hijos. ¿Qué hacer? En secreto, encarga a un artesano fabricar otros dos anillos tomando como muestra el suyo, ordenando que no se repare ni en precio ni en esfuerzo para conseguirlos completamente iguales. El artesano lo consigue. Ni el padre mismo puede distinguir el original. Satisfecho, llama a cada uno de sus hijos por separado. A cada uno le da la bendición y el anillo, y muere. ¿Estás oyendo, sultán?

Saladino- Continúa con tu fábula.

Natán- Ya he acabado. Porque lo que sigue se deduce necesariamente de lo anterior. Apenas muerto el padre, viene cada hijo con su anillo pretendiendo ser el príncipe de la casa. Cada uno defiende su derecho, pero resulta imposible demostrar cuál es el anillo verdadero. (*Silencio.*) Casi tan imposible como resulta demostrar cuál es la fe verdadera.

Saladino- ¿Ésa es tu respuesta a la pregunta que te hice?

Natán- Yo no me atrevería a distinguir entre los anillos que aquel padre hizo fabricar con intención de que no se les distinguiera.

Saladino- No juegues conmigo. A las religiones bien se las puede distinguir. ¡Hasta por la comida y la bebida!

Natán- Pero no por sus fundamentos. ¿No se basan las tres en la historia? Y la historia, ¿acaso no hay que aceptarla sólo por fe? ¿No? Bueno, pues ¿cuál es la fe de que duda uno menos? ¿No es la

fe de los suyos, la de aquéllos cuya sangre llevamos, la de aquéllos que desde nuestra infancia nos dieron pruebas de su amor y no nos engañaron nunca, salvo cuando nos convenía ser engañados? ¿Por qué voy a creer yo a mis padres menos que tú a los tuyos? O al revés. ¿Puedo yo exigirte que niegues las convicciones de tus antepasados para que no contradigan a las de los míos? O al contrario. Y lo mismo vale para los cristianos. ¿O no?

(Saladino guarda silencio.)

Natán- Volvamos a los anillos. Los hijos se querellaron y cada cual juró ante el juez haber recibido el anillo directamente de manos de su padre. Y era verdad. Cada cual juró que antes había recibido la promesa de gozar el anillo auténtico. Y también era verdad. Cada uno juraba que el padre no podía haber sido falso con él. Antes de recelar del padre, tan querido, antes de eso cada cual prefería tachar de juego sucio a sus hermanos, por mucho que los amase, y cada cual clamaba venganza

Saladino- ¿Qué hizo el juez entonces?

Natán- El juez dijo: “Como no me traigáis aquí sin más dilación a vuestro padre, os expulso de mi tribunal. ¿Os habéis creído que estoy aquí para resolver acertijos? ¿O es que estáis aguardando hasta que el verdadero anillo diga esta boca es mía? Pero un momento. Me dijisteis que el auténtico anillo posee la fuerza maravillosa de hacer a quien lo posee amado de Dios y de los hombres. Sea esto lo que decida. Porque los anillos falsos no tendrán ese poder. Veamos: ¿quién de vosotros es el más amado por los otros dos? Venga, decid. ¿Calláis? ¿Es que cada uno de vosotros a quien más ama es a sí mismo? Oh, luego los tres sois estafadores estafados. Ninguno de los tres anillos es auténtico. Seguramente se perdió el auténtico, y el padre mandó hacer tres para ocultar la pérdida”.

Saladino- Soberbio.

Natán- “Así pues”, prosiguió el juez, “si preferís mi sentencia a mi consejo, marchaos. Mi consejo, sin embargo, sería éste: tomad las cosas como os las encontraréis. Cada cual recibió del padre su anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico. Quizá el padre no haya querido en su casa la tiranía del anillo único. Una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba por igual, por lo que no quiso postergar a dos para favorecer a uno. Pues bien, imite cada cual el ejemplo de su amor. Esfuércese cada uno de vosotros

por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como dulzura, como tolerancia³ (mit herzlicher Verträglichkeit), como buen obrar, como sumisión a Dios. Y cuando luego, en los hijos de vuestros hijos, se manifiesten las fuerzas de las piedras, para aquel entonces, dentro de millones de años, os cito de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo. Marchaos”. Esto es lo que dijo aquel juez modesto.⁴

Hasta aquí la historia del «Señor de los anillos» de Lessing, citada literalmente. Como puede fácilmente imaginarse, la fábula es muy rica en referencias y estratificaciones, y podría ser objeto, ella sola, de análisis de diferentes tipos.⁵ Para efectos del hilo de mi argumentación, voy a detenerme en lo que llamaré la *estrategia conceptual* de Lessing, que consiste en invertir la pretensión de verdad atribuida al anillo. El Señor ha dejado a sus tres hijos anillos similares, indistinguibles entre sí por su factura o su valor. Prescindo del problema de la perversidad del padre y de sus connotaciones psicoanalíticas. «Los quiere a los tres por igual», dice Natán, y así ha querido evitar, además, «la tiranía del anillo único». La querrela judicial entre los hermanos pone de manifiesto que no es posible ya identificar el anillo, ni su fuerza mágica, por la sola materialidad de la joya. Es aquí donde Natán, y Lessing, aplican toda su astucia para, sobre el terreno mismo de la fábula, sostener que la fuerza mágica, no pudiendo ya residir en el anillo, habrá de residir en su portador. Se invierte, por así decir, la carga de la prueba, y se crea la paradójica situación de que es el portador quien debe demostrar que posee la fuerza mágica que en un inicio debía serle otorgada precisamente por poseer el

³ La frase «como dulzura, como tolerancia» es una traducción de *mit herzlicher Verträglichkeit*. Lessing no usa, pues, la palabra *Toleranz* en el pasaje, pero Juan Mayorga ha interpretado bien el sentido de la expresión en el contexto, tanto en el de la obra como en el de la filosofía de Lessing. No obstante, habría sido más acertado, y más fiel al texto, respetar el carácter atributivo de la «dulzura» —*herzlich*— con respecto a la «tolerancia» —*Verträglichkeit*—, traduciéndola por una expresión como: «afectuosa tolerancia» —«Venga en vuestra ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia»—.

⁴ Obra citada, pp. 98-100.

⁵ Cf. por ejemplo el trabajo de Avishai Margalit, «Der Ring: Über religiösen Pluralismus», en: Forst, Rainer (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/Nueva York: Campus, 2000, pp. 162-176.

anillo. Tratemos de precisar este movimiento de la fábula por medio de tres pasos argumentativos.

- En primer lugar, la respuesta de Natán a la pregunta por la verdad de la fe es que la verdad solo se demuestra por sus efectos prácticos. No parece posible resolver el problema de la verdad en el nivel teórico, epistemológico, ya que las construcciones conceptuales que cada parte emplea en su favor tienen idéntica consistencia; todas ellas son joyas igualmente valiosas, indistinguibles entre sí por su sola factura.
- Pero, en segundo lugar, la forma de identificar la verdad en el plano de la práctica es comprobando el ejercicio de una vida virtuosa y humanitaria. Esta es precisamente la nueva fuerza mágica que el anillo ya no puede dar, y que toca mostrar a su portador. «Imite cada cual el ejemplo del amor (del padre) —oímos decir al juez, concluyendo la querrela—. Esfuércese cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia (*mit herzlicher Verträglichkeit*), como buen obrar, como sumisión a Dios». La verdad se halla, pues, en la práctica de la tolerancia.
- En fin, en tercer lugar, esa verdad puede, debe, expresarse o hacerse visible en y desde cualquier religión o cosmovisión. No es preciso, ni lógicamente razonable, que una cosmovisión se imponga sobre otras, dado que ninguna de ellas puede pretender la posesión de la verdad. Es natural, además, le dice Natán a Saladino, que cada quien confíe más en la fe de los suyos, de aquellos con quienes ha convivido o convive. Por eso, sin renunciar a la propia religión, o a la propia cultura, es preciso y posible dar las pruebas de vida virtuosa que le otorguen un sentido razonable de verdad.

Esta estrategia conceptual de Lessing es, por supuesto, una forma muy particular de entender el concepto de «tolerancia» y, con él, la relación adecuada entre las religiones o las culturas. Es mucho lo que podría decirse sobre ella y sobre su vinculación con la problemática de la Ilustración. Como lo que interesa en este ensayo es la noción misma de tolerancia, ahorraré un tratamiento más detallado

del contexto histórico en que se sitúa la obra citada y sostendré, por el momento, que la interpretación de Lessing es una entre otras posibles de dicha noción, una que podemos llamar «cosmopolita-ilustrada». En lo que sigue se entenderá mejor esta caracterización, pero podríamos adelantar en algo su sentido diciendo que la tolerancia es aquí vista de un modo activo, propositivo, universal y hasta emocionalmente concernido. Es una práctica de la virtud y la bondad de carácter cosmopolita, una «tolerancia afectuosa» o una «tolerancia compasiva», como la suelen llamar algunos, por ejemplo Reyes Mate.⁶

La «tolerancia»: vertientes o matrices de interpretación

La interpretación que da Lessing del concepto de tolerancia no es, por cierto, la más conocida ni tampoco la más clásica.⁷ Es difícil, sin embargo, más allá de situar su origen en la época de la Ilustración temprana y en el contexto de la Guerra de las Religiones, establecer una lectura canónica del concepto. Por el contrario, los estudiosos

⁶ Cf. Mate, Reyes, «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en: Jiménez Lozano, J. y otros (eds.), *Religión y tolerancia, o.c.*, pp. 15ss.

⁷ Sobre el concepto de «tolerancia» hay una interesante bibliografía de fecha reciente. Cito algunos títulos importantes: Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa, 1990; Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández, *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid: Dyckinson, 1998, tomo I; Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1987; Herbert Marcuse y Robert P. Wolff, *A Critique of Pure Toleration*, Boston: Beacon Press, 1969; Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Susan Mendus y P. Edwards (eds.), *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press, 1987; David Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 1996; Claude Sabel (ed.), *La tolérance*, París: Autrement, 1991; Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998; Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999; Rainer Forst (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt: Campus, 2000; Manuel Cruz (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona: Gedisa, 1998. Una abundante bibliografía reciente puede hallarse igualmente en las actas del XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado en Lima, Perú, en el año 2004 y dedicado al tema, disponibles en el sitio web <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia>. Una selección de las ponencias de dicho congreso se viene publicando en Lima, bajo el sello editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en cinco volúmenes.

del tema pasan aprietos para ofrecer una definición precisa, y es frecuente oír hablar de la tolerancia como de una virtud «escurridiza» —*elusive, Heyd*—⁸ o «borrosa» —*Thiebaut*—.⁹ Habiendo caracterizado la versión de Lessing como «cosmopolita», debo diferenciarla ahora de otras versiones de la tolerancia, entre ellas también las más clásicas, pero agrupándolas de modo sistemático, no histórico. Lo que quiero mostrar es que ha habido y hay ciertos prototipos o matrices de interpretación, cada uno de los cuales ilumina un aspecto específico del problema y nos ilustra, además, sobre las limitaciones que parecen ser inherentes al concepto. En cada caso, tomaré a un autor suficientemente representativo y caracterizaré sintéticamente la matriz que defiende. Hablaré de cinco matrices de interpretación: *falibilista, contractualista, cosmopolita, expresivista y moralista*.

Versión falibilista: Pierre Bayle o «el derecho de la conciencia a errar»

Llamo «falibilista» a esta versión para no utilizar su caracterización más frecuente, que es la de «escéptica». Aunque la cuestión es discutible, temo que la noción de «escepticismo» padece de la misma indeterminación que la de «tolerancia» y que, por ello, no nos es aquí de mucha ayuda. Llamo «falibilista» a la versión que define la tolerancia como el respeto del otro, sobre la base de que todos tenemos la posibilidad de equivocarnos, de errar, y de que, por consiguiente, nadie puede arrogarse la posesión de la verdad. Me sirvo de un texto de Pierre Bayle para ilustrar el alcance de esta versión, pero es claro que ella se reproduce en otros autores de la tradición, llegando hasta la interpretación que John Rawls da a los conceptos de «razonabilidad» y «tolerancia».

Pierre Bayle es un personaje interesante para el debate sobre nuestro tema porque él mismo es converso de religión, un calvinista francés en tiempos en que se revoca el Edicto de Nantes, y es contemporáneo de John Locke. Bayle escribe, en el año 1686, un largo ensayo con el título *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo:*

⁸ Cf. Heyd, David (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, o.c.

⁹ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, o.c. El propio Michael Walzer propone una gama de cinco matices distintos: resignación, indiferencia, actitud estoica, curiosidad y entusiasmo (cf. su *Tratado sobre la tolerancia*, o.c., pp. 27).

«*Oblígalos a entrar*» o *Tratado sobre la tolerancia universal*.¹⁰ El título es ya por sí solo de antología, y merece una explicación, porque puede no ser tan evidente la referencia. «Oblígalos a entrar» es una cita de la parábola de los invitados a la cena, en la versión relatada por el Evangelio de San Lucas. Un señor da una gran cena, pero los invitados se excusan; manda entonces a un criado a invitar a los pobres y los lisiados, cosa que se hace, pero sigue quedando sitio. Dice entonces el señor al criado: «Sal a los caminos y *obliga a entrar* a los pasantes hasta que se llene mi casa» (Lc. 14,23). Pues bien, aunque nos pueda parecer extraño, este pasaje fue interpretado frecuentemente como una incitación al uso de cualquier medio para los fines de la evangelización y sirvió por mucho tiempo de justificación de la persecución religiosa. Por eso, precisamente, se siente obligado Bayle a escribir su *Comentario*: porque, además de ser testigo y víctima de la intolerancia religiosa, quiere refutar teóricamente los argumentos que han llevado a esa interpretación —entre otros, por cierto, los de San Agustín—. El texto es, además, una apasionada defensa de la tolerancia universal, como su título proclama.

No podemos, naturalmente, entrar aquí en detalles. Bayle sigue una doble pista: de un lado, argumenta de modo inmanente, con evocaciones bíblicas de todo tipo, en contra del sentido atribuido a las palabras del señor en la parábola misma, así como a la verdadera intención de Jesucristo al emplearla. De otro lado, conforme a lo anunciado, propone un argumento falibilista, que excede el marco de la Revelación, de acuerdo al cual la conciencia humana puede siempre equivocarse en su percepción e interpretación de la verdad. El argumento va asociado a la necesidad de otorgar libertad a las conciencias y, en consecuencia, a la imposibilidad de obligarlas a pensar de un cierto modo o a perseguirlas por sus creencias. La tolerancia reposa sobre la conciencia de la falibilidad de la razón humana y sobre el derecho que debería reconocérsele a todo individuo, a toda conciencia, de errar.

¹⁰ Cf. *Oeuvres diverses de Pierre Bayle* (La Haya 1727-1731), edición de seis volúmenes reimpresa en Hildesheim: Olms, 1964-1982. El texto se halla también disponible a través de la web: cf. <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>.

Al igual que muchos otros de los autores que introdujeron el concepto de tolerancia, Locke incluido, Bayle no piensa, al menos en primera instancia, en una situación de igualdad. Hay siempre una religión que «tolera» y otra u otras que son «toleradas». Sobre este punto volveremos más adelante. Lo central, para nuestro asunto, es que Bayle expresa de modo paradigmático una aproximación al concepto de tolerancia basada en la reflexión sobre el carácter finito y falible de la conciencia humana en lo que respecta a su capacidad epistemológica, y que esta aproximación se mantiene y prolonga por la vía de la defensa de la libertad de conciencia.

Versión contractualista: John Locke o la privatización de la religión

La segunda versión que quiero comentar es la más clásica, aquella asociada a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, publicada en 1689, solo tres años después del escrito de Bayle.¹¹ Llamo «contractualista» a esta versión porque hace depender la tolerancia, en última instancia, de la naturaleza contractual de la asociación política, en la medida en que para la constitución de esta última se debe presuponer la existencia de individuos libres e iguales, capaces de decidir sobre su participación en el acto contractual fundacional. En cierto modo, la tesis de Locke es análoga a la de Bayle, aunque aplicada esta vez al campo de la legitimación del poder político: efectivamente, no pudiendo establecerse un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo, por tanto, la posibilidad de desautorizar por principio la voluntad de ninguno, solo queda buscar una forma procedimental de fundar el pacto social y reconocer el derecho de todos a participar en la constitución del poder. La fundamentación contractual trae consigo el trazado de una línea divisoria clara entre el poder civil y el poder religioso, y esta frontera tiene importantes repercusiones sobre el modo de concebir la pertenencia a una religión o a una cultura.

En el marco de la interpretación contractualista, la tolerancia es concebida, pues, como un producto de la secularización y la democratización del poder político. Hay una doble ganancia en esta perspectiva:

¹¹ Cf. Locke, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México: Grijalbo, 1970.

de un lado, se coloca en primer plano a las voluntades libres en busca de un consenso sobre el sistema de reglas de su vida social; de otro lado, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un precio alto, porque, al establecer una separación tan tajante entre la esfera pública y la esfera privada, se produce implícitamente una distorsión del fenómeno religioso y, por extensión, del fenómeno cultural. La religión es definida, efectivamente, por Locke como una asociación privada y voluntaria sobre fines o intereses restringidos a la esfera privada, poco más o menos como un club de golf inglés, naturalmente. Al caricaturizarla de ese modo, se cierra el camino a una incorporación de la religión en el proceso de democratización y se absolutiza indirectamente el horizonte cultural en que se produce la secularización. Este fue un juicio temprano de Hegel en su obra *Creer y saber*,¹² que ha sido recientemente evocada por Habermas para caracterizar el enfrentamiento entre la sociedad capitalista y el Islam.¹³

Versión cosmopolita: Lessing o la práctica de la virtud humanitaria

La tercera matriz interpretativa de la tolerancia es que la hemos llamado, comentando a Lessing, «cosmopolita». En esta versión, como vimos, lo que se halla en el primer plano es una creencia positiva, una convicción ética sobre la necesidad de practicar la bondad en términos universales, y sin que ello conlleve a una caricaturización de la religión o de la cultura. Hay de ella, sin embargo, un ejemplo aun más clásico que el de Lessing, que es el de Michel de Montaigne.¹⁴ Por cierto, también con respecto a Montaigne suele hablarse de «escepticismo», pero, como en el caso de Bayle, su escepticismo requiere de una especificación.

Montaigne es, sin duda alguna, un crítico del dogmatismo y, en esa medida, un buen escéptico. Pero su crítica tiene una peculiaridad, a saber: que proviene principalmente de alguien que ha leído, conocido y vivido mucho y que, por lo mismo, ha aprendido, tanto

¹² Cf. Hegel, G.W.F., *Creer y saber*, traducción de Jorge A. Díaz, Bogotá: Norma, 1994.

¹³ Cf. Habermas, Jürgen, «Glaube, Wissen – Öffnung», en: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001, pp. 17.

¹⁴ Cf. Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1992-1994, 3 tomos.

a relativizar los juicios categóricos de quienes son cortos de vista o de conocimiento, como a apreciar el valor de la diferencia que muestran otras culturas y a interesarse por ella. El escepticismo de Montaigne es aristocrático y cosmopolita. No es el desinterés por el otro, ni el vaciamiento de sus creencias, ni su nivelación con otras. Es, por el contrario, el interés por el otro y la curiosidad por conocer sus peculiaridades. En un famoso ensayo, titulado «Sobre los caníbales»,¹⁵ Montaigne comienza por cuestionar los juicios apresurados de valor de quienes caracterizan negativamente a ciertas culturas y las desprecian por sus prácticas o sus creencias, pues olvidan así, con sospechosa facilidad, que la propia cultura occidental ha producido en el pasado prácticas análogas, que todas las culturas tienen una tendencia similar a considerar bárbaras a las extranjeras y que semejante ceguera etnocéntrica tiene como consecuencia que se pierde de vista el valor de las culturas enjuiciadas. También la versión de Montaigne puede conducir a ciertas aporías, pero me interesa destacar por el momento la veta afirmativa que su posición comparte con la de Lessing.

Versión expresivista: Mill o la autorrealización del individuo

John Stuart Mill es otro de los clásicos de los estudios sobre la tolerancia. En sentido estricto, deberíamos adscribirlo a la versión que hemos llamado «contractualista», pues también él sitúa el problema de la tolerancia en el marco de la legitimación del pacto social y como necesaria manifestación de la defensa de la libertad de conciencia. Pero añade un aspecto muy especial, que justifica su caracterización como una nueva matriz interpretativa. Su libro *Sobre la libertad* se inicia, en efecto, con una cita de Wilhelm von Humboldt que va a servir luego como un implícito hilo conductor de la obra: «El gran principio —leemos allí—, el principio dominante al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento del ser humano, en su más rica diversidad».¹⁶ Lo que la cita nos transmite es el ideal

¹⁵ Cf. el ensayo «De los caníbales», en: *o.c.*, tomo I, pp. 263-278.

¹⁶ La cita está tomada de *De la esfera y los deberes del Gobierno*, de Wilhelm von Humboldt. Cf. Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 55.

de autorrealización del individuo como expresión de su creatividad y originalidad. Este motivo, de indudable procedencia romántica, es empleado por Mill en asociación con la idea de la libertad, de modo tal que los derechos de la persona libre son entendidos como modos de manifestación de aquel ideal que merecen o exigen reconocimiento y respeto.

Podemos llamar, pues, «expresivista» a la versión de la tolerancia que demanda el respeto del otro en razón de que a cada individuo debe reconocérsele el derecho de desplegar su originalidad, sea cual fuere su orientación, y ya sea que concuerde o no con la de los demás. Mill integra en esta versión, acaso sin ser del todo consciente de ello, la idea de la libertad negativa propia del contractualismo con la idea romántica de libertad positiva.

Versión moralista: el «Nunca más» o el rechazo del daño

Termino esta rápida presentación de matrices interpretativas de la tolerancia con una dimensión del problema que se halla presente en todas las versiones anteriores, pero que no parece haber sido desarrollada o tematizada suficientemente en ninguna de ellas. Me refiero a aquello contra lo cual, o respecto de lo cual, la tolerancia es considerada en todos los casos como un remedio necesario y urgente: el mal moral, el daño producido contra el otro, la barbarie. Como mencioné al inicio, Carlos Thiebaut ha escrito un ensayo en el que utiliza precisamente la idea del rechazo del daño como hilo conductor sistemático de la comprensión de la tolerancia.¹⁷ Se trata de una dimensión esencial de esta noción, que puede rastrearse sin dificultad en todos los autores que se ocupan de ella. Es incluso, diría, un elemento central del imaginario ético-político moderno, una suerte de justificación negativa latente de los proyectos democráticos y consensuales. Si hay que firmar un contrato es porque se debe poner fin al intolerable estado de guerra entre todos; si hay que promover la generación de consenso es porque la arbitrariedad y la fuerza están siempre al acecho; si hay que abandonar el estado natural es porque en él anida un impulso tanático que contamina las relaciones entre los seres humanos.

¹⁷ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, o.c.

«Moralista» llamo a esta versión porque ella pone de relieve la dimensión moral última que sirve de detonante de la búsqueda de tolerancia, sea cual fuere luego la manera en que esta haya de expresarse: si como aceptación resignada o como curiosidad entusiasta de la posición del otro. Lo prioritario parece ser, desde esta perspectiva, detener la barbarie, impedir la repetición del sufrimiento injusto, rechazar el daño. Es, pues, razonable vincular esta dimensión de la tolerancia a la experiencia de las barbaries producidas en el siglo XX, así como a la serie de informes de las comisiones de la verdad de las últimas décadas. El «Nunca más» expresa con énfasis el sentido moral del rechazo del daño que aquí se está colocando como raíz motivacional de la tolerancia. La cosa no es, sin embargo, simple, porque nombrar, identificar el daño como daño, equivale a haber hecho ya una experiencia moral que en cierto modo precede a —y posibilita— la emisión del juicio correspondiente. Y eso es algo que no llega a explicarse aquí del todo.

Culmino de este modo con la presentación de las versiones o matrices de interpretación de la noción de tolerancia que me parecen más representativas. Como habrá podido comprobarse, todas ellas nos revelan dimensiones diferentes, igualmente constitutivas, del concepto. Es momento de tratar de agruparlas de un modo sistemático.

A modo de conclusión: riqueza y límites del concepto de tolerancia

Deseo proponer, para terminar una serie de reflexiones conclusivas a partir de lo expuesto hasta aquí, aun teniendo plena conciencia de que están débilmente hilvanadas y de que harían falta más hilos para considerarlas verdaderamente concluyentes. Las divido en tres tipos y estos a su vez en tres partes.

El primer tipo de reflexiones se refiere a los rasgos formales del concepto de tolerancia. Por lo que hemos visto, podemos afirmar que dicho concepto es *parasitario*, *corrosivo* y, al menos inicialmente, *asimétrico*. Es *parasitario* en el sentido en que no se basta a sí mismo, sino que requiere siempre de un concepto previo del que depende y se nutre.

Lo hemos visto en todos los casos. Se tolera porque se quiere rechazar el daño, porque se defiende la igualdad de todos, porque se cree en la autorrealización de la persona, porque se desea conocer al otro y así sucesivamente. Es *corrosivo* o, se podría decir quizá mejor: *secularizante*, en el sentido en que, aun surgiendo en contextos religiosos o intraculturales, su aplicación termina a la larga por relativizar la naturaleza de aquello que debe ser tolerado: la religión, la cosmovisión, la cultura. Y es *asimétrico*, o puede serlo, porque lleva consigo de modo casi inherente las huellas del contexto en el que surgió, que fue el de una relación desigual de poder, en la que el tolerante poseía un dominio sobre el tolerado.

El segundo tipo de reflexiones se refiere a la caracterización *ética* de la tolerancia, es decir, a la cuestión de saber si se trata de una virtud, de un valor o de una norma. Conuerdo con Carlos Thiebaut, aunque no necesariamente por las mismas razones, en sostener que la tolerancia debe ser entendida de las tres maneras. Es una *virtud*, como la define la tradición, porque expresa una actitud, o un tipo de conducta, que el individuo y, por analogía, la sociedad, debe adoptar frente a los demás o frente a todos sus miembros. Pero las virtudes, más aun una que hemos llamado *parasitaria*, reposan siempre sobre *valores*, es decir, sobre convicciones éticas positivas, consideradas tales en el marco de un aprendizaje cultural. Y debe ser, en fin, una *norma*, en el sentido en que debería poder ofrecerse de ella una justificación razonada susceptible de obtener el asentimiento de todos los seres humanos, aunque no sea sino sobre la base de un minimalismo moral compartido.

El tercer tipo de reflexiones se refiere al contenido mismo de la noción de tolerancia, que deberíamos obtener del recuento sistemático de sus dimensiones. Digamos así, aun pecando de esquematismo, que la tolerancia tiene una raíz, un límite y una meta. Su *raíz* es la motivación moral del rechazo del daño. Nada justifica la barbarie, ni la tortura, ni la violencia sobre el otro. La conciencia de este rechazo es la experiencia ética que obliga a la tolerancia. Su *límite* es la justicia. La tolerancia está indisolublemente asociada al igualitarismo y al reconocimiento de la libertad de las personas. No puede tolerarse aquello que atente contra los derechos de las personas o contra las normas de justicia de la sociedad, ni siquiera aquel

rezago de asimetría que le es acaso aún consustancial. Finalmente, su *meta* es el cosmopolitismo ilustrado, en el sentido en que lo hemos expuesto en relación con Lessing, es decir, la voluntad, el deseo positivo de conocer y respetar al otro. Me asocio al viejo Natán, recordando que la tolerancia, esa fuerza mágica que los anillos ideológicos y culturales ya no pueden otorgar, solo puede ser obtenida en los hechos, por una actitud humanitaria, comprensiva y justa.

AUTONOMÍA Y RECONOCIMIENTO.
ENTRE KANT Y HEGEL

Sobre el problema del «reconocimiento» hay actualmente una suerte de *revival* conceptual. No es que no se tuviera antes noticia de la importancia del concepto, ni que no haya habido tampoco estudios suficientemente serios sobre la recepción hegeliana de la filosofía práctica de Fichte.¹ Ni siquiera puede decirse que la ética hegeliana haya estado ausente de los debates recientes de la moral, pues es bien sabido que la oposición conceptual que Hegel mismo acuñó entre «moralidad» y «eticidad» ha servido durante años de marco de referencias para el intercambio de argumentos entre los principales filósofos protagonistas de aquellos debates.² Como en otros casos en la moral contemporánea, lo que ocurre más bien es que el curso de la

¹ Son conocidos los trabajos de Ludwig Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Friburgo: Alber, 1970 y *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo: Alber, 1979. Cf. igualmente Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982; Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Band I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1977.

² Entre los numerosos títulos dedicados al tema, baste citar los siguientes, suficientemente representativos: Wolfgang Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986; Heinz Kimmerle, Wolfgang Lefevre y Rudolf W. Meyer (eds.), *Hegel-Jahrbuch* (dedicado al tema «Moralität und Sittlichkeit»), Bochum: Germinal, 1987; Herbert Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984. Sobre los orígenes y las repercusiones de este debate he escrito hace unos años un ensayo, al que me permito remitir en este contexto: «¿Puede haber conciliación entre “moralidad” y “eticidad”?», en: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, en: Madrid: Dykinson, 2006, pp. 171-210.

discusión, que suele seguir los vaivenes de las demandas de la sociedad, parece necesitar hallarse en un atolladero para que se piense en recurrir a viejos conceptos de la tradición en busca de ayuda. Cuando las posiciones se han atrincherado de tal manera que no hallan forma de zanjar la disputa, o cuando los planteamientos en juego no parecen ya poder dar cuenta de cuestiones centrales de la experiencia moral, entonces se vuelve la mirada hacia otros autores, o hacia otros conceptos, del pasado con la esperanza de encontrar allí motivos que permitan enriquecer la discusión o acaso hasta solucionar la controversia. Esto viene ocurriendo intermitentemente en diversos campos de la reflexión filosófica en las últimas décadas, y, pese a eventuales reservas, es bueno que sea así, porque allí apreciamos el eco de una experimentada conciencia hermenéutica.

Pero, ¿cuál es, más exactamente, el atolladero en el que se halla la filosofía moral contemporánea y que la lleva a recurrir al concepto de reconocimiento?, ¿qué experiencias morales esenciales parecen no hallar allí una adecuada conceptualización y por qué puede haberse llegado a pensar que el paradigma del reconocimiento podría servir para darles cabida, o para tender puentes entre las posiciones en disputa? Para responder a estas preguntas, y para entrar así paulatinamente en materia, recordaremos brevemente las dos publicaciones con las que se puso en evidencia el *revival* reciente sobre el reconocimiento, ambas aparecidas coincidentemente en 1992 —ostensible signo de los tiempos—. Me refiero a las obras de Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*,³ y de Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*.⁴ Me sitúo, pues, como puede apreciarse, en el terreno de la filosofía moral contemporánea, y es desde allí que trataré de abordar la controversia entre Kant y Hegel con respecto a las nociones de autonomía y reconocimiento. Que esta sea una controversia perdurable, lo muestra el simple hecho de que los argumentos de ambos clásicos siguen empleándose con pleno

³ La edición original lleva el título *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton: Princeton University Press, 1992. La traducción castellana apareció al año siguiente en México: Fondo de Cultura Económica.

⁴ *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992; *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

convencimiento en los debates actuales. En qué sentido esta sea, además, una controversia fructífera, es algo que me corresponderá mostrar en el curso de esta discusión.

Mi argumentación tendrá dos partes. En la primera, me apoyaré en Taylor y Honneth para hacer una breve descripción de las carencias de nuestra reflexión moral a las que parece venir al encuentro el concepto de reconocimiento. Veremos allí en qué medida la constelación contemporánea predetermina en cierto modo la recepción de la concepción hegeliana —cosa que se presta, como es obvio, a una serie de tergiversaciones más o menos deliberadas—. Taylor y Honneth dan buenas razones para dirigir la discusión hacia el tema del reconocimiento, pero no coinciden ni en su definición, ni en el modo de recuperar la tesis de Hegel, ni tampoco en la forma de tratar la relación entre autonomía y reconocimiento. Siendo este último el tema que más nos interesa, pasaremos, en la segunda parte, a explorar la concepción propiamente hegeliana, con la intención de destacar el nexo esencial, no la ruptura, que existe entre la noción de reconocimiento y el modelo conceptual de la voluntad libre o del espíritu. Sobre esa base, propondré cuatro tesis generales: sobre la mediación ética de la autonomía, sobre la cuestión de la identidad, sobre el problema del no-reconocimiento —o del menosprecio— y sobre la normatividad moral a la que puede aspirarse por medio de semejante noción. Intentaremos así ligar la interpretación exegética con las necesidades de la discusión actual.

El nuevo concepto de «reconocimiento»

Volvamos entonces a 1992, en primer lugar, al libro de Charles Taylor. Se nos propone allí reintroducir, en el debate de la filosofía política, la noción de «reconocimiento» con el propósito de conceptualizar adecuadamente el reclamo de las comunidades o los grupos culturales cuyas diferencias parecen perder relevancia en el marco de la concepción liberal o universalista predominante. Es la demanda del multiculturalismo la que esta noción quiere atender, y es en polémica con el universalismo que ella se plantea. Conviene advertir, por lo pronto, aunque ello será motivo de ulteriores consideraciones,

que la cuestión del reconocimiento es abordada, desde el inicio de los debates sobre el tema, conjuntamente con la cuestión de la identidad. En este punto coinciden Taylor y Honneth, y aquí habremos de reconocer nosotros, más adelante, una genuina intuición hegeliana.

No es, por cierto, ninguna novedad que Taylor, como comunitarista, mantenga una polémica con el universalismo acerca de cuestiones fundamentales referidas a la definición de la vida buena o a la justificación epistemológica del universo moral.⁵ Lo novedoso del texto que comentamos es más bien que se recurra ahora a la noción del «reconocimiento» para, al menos en principio, ofrecer una nueva perspectiva de conciliación entre las posiciones contrapuestas, es decir, para terciar en este debate. Siendo un buen conocedor de la obra de Hegel, Taylor advierte que el tema del reconocimiento adquiere su carta de ciudadanía al menos desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero, en contra de lo que acaso podría esperarse, no parece interesarle mucho la interpretación hegeliana del concepto. Sus fuentes principales son más bien Rousseau y Herder. En ellos, específicamente en la idea rousseauiana de una voz interior de la naturaleza que anida en cada individuo, y en la concepción expresivista herderiana de la originalidad del sujeto, cree encontrar Taylor una clara tendencia moderna de subjetivización, que él caracteriza globalmente como «el ideal de la autenticidad».⁶ En torno a este tema giran, como se sabe, varias obras importantes del mismo autor.⁷

⁵ Menciono aquí igualmente solo un par de títulos de volúmenes colectivos en los que la posición de Taylor juega un papel protagónico: Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and The Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989; David Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990; R.B. Douglass, M. Mara y H.S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Nueva York: Routledge, 1990; Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992; Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Nueva York: Campus, 1993. Especial mención, por la posición diferenciada que allí defiende, merece el ensayo de Taylor titulado «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», in: Rosenblum, N., *o.c.*, pp. 159-182 (versión castellana con el título «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», en: Charles Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 239-267).

⁶ *El multiculturalismo y la «política de la diferencia»*, *o.c.*, pp. 47.

⁷ Cf. especialmente *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, y *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.

El ideal de la autenticidad no es la única forma de subjetivización que experimenta la cultura en la modernidad; a su lado, y en paralelo, se produce, en palabras suyas, el reemplazo de la cultura medieval del «honor», sobre la cual se levanta una sociedad jerárquica, por la cultura de la «dignidad», que sirve de fundamento a una sociedad igualitaria y que está, naturalmente, asociada a la noción de autonomía y a la filosofía de Kant. Sobre la base de estas consideraciones puede Taylor plantear luego una contraposición genérica entre, de un lado, la «política del universalismo», centrada en la concepción igualitaria sobre la dignidad del ser humano y en la noción de autonomía y, de otro lado, la «política de la diferencia», centrada en la nueva noción de autenticidad, es decir, en la idea apenas esbozada de reconocimiento. Él mismo aboga, evidentemente, por la política de la diferencia, y cree que esta nueva interpretación podría o debería permitirnos corregir nuestra comprensión de la sociedad liberal, es decir, debería ayudarnos a superar la contradicción artificial sobre la que se alza la controversia entre comunitaristas y liberales.

No es mi intención ahondar en esta propuesta global, simplificada aquí para efectos de la exposición, sino tan solo mostrar el contexto de aparición del concepto de reconocimiento en la obra de Taylor. Si se nos propone recuperar esta noción es, pues, con la idea de modificar el rumbo de la discusión generalista entre comunitaristas y liberales, a partir de la experiencia del multiculturalismo, que parece justamente poder caracterizarse como una demanda de reconocimiento. En su visión del problema, el reconocimiento puede ser el núcleo integrador de una concepción liberal, pero solo si se toma distancia de aquella otra versión del liberalismo que se apoya sobre el paradigma de la autonomía. No es casual, me parece, que sus fuentes hayan sido Rousseau y Herder, y no Hegel. Porque en la conceptualización hegeliana del problema no es preciso, y ni siquiera posible, renunciar a la noción de la autonomía del sujeto.

Muy diferente es la posición de Axel Honneth, quien, por cierto, plantea el problema desde una perspectiva que bien podríamos considerar universalista. En su libro *La lucha por el reconocimiento*, publicado igualmente en 1992, lo que nos propone es retomar el concepto de «reconocimiento» del joven Hegel con la finalidad de emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral de la

historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como «gramática de los conflictos sociales».⁸ La demanda que allí se expresa es doble: es, de un lado, la necesidad de ofrecer una explicación más convincente de la motivación moral que anima las protestas ciudadanas o culturales, y es, de otro lado, la necesidad de corregir el excesivo formalismo de la posición universalista habermasiana de la que él mismo se siente deudor. A diferencia de Taylor, sin embargo, Honneth retoma el concepto de reconocimiento del propio Hegel, convencido de que hay allí una rica intuición sistemática que ha permanecido, nos dice, «infecunda hasta hoy»,⁹ y que él va a tratar de hacer fecunda a la luz de las investigaciones sociológicas, filosóficas y psicoanalíticas de fecha reciente. Esa intuición sistemática quiere extraerla de Hegel mismo, y por eso hace una reconstrucción exegética de la evolución del concepto en el período de Jena. Su fuente principal es el *Sistema de la ética* de 1802/1803, pues, en su interpretación, este es el texto en el que Hegel entiende el reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad en el marco de sucesivas y cada vez más complejas formas de socialización: la familia, el derecho, la comunidad ética.¹⁰ No habiéndose consumado aún, en Hegel, el tránsito al paradigma sistemático de la conciencia y del espíritu, el proceso de reconocimiento cumple una función generadora de socialidad y permite conceptualizar el incremento de individualización asociado a la mediación de la comunidad. Esta pista sugerente habría sido abandonada, piensa Honneth, en los textos posteriores, comenzando ya por los fragmentos sobre la «Filosofía del espíritu» de 1803/1804, en los que Hegel subordinaría la estructura intersubjetiva del reconocimiento al movimiento especulativo y autogenerador del espíritu. Más ostensible se haría esta tendencia, como es natural, en la *Filosofía del espíritu* de 1805/1806, así como en la *Fenomenología del espíritu*, *a fortiori* en los textos de madurez. «La ventaja teórica que Hegel consiguió al plegarse a la filosofía de la

⁸ El subtítulo del libro de Honneth es, precisamente, «Por una gramática moral de los conflictos sociales» («Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte»).

⁹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, o.c., pp. 13.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 42.

conciencia —escribe Honneth—, la obtuvo a cambio de la renuncia a un intersubjetivismo fuerte». ¹¹

Hay que decir, por cierto, aunque sea solo de paso, que la forma en que Honneth procede con los escritos de Hegel plantea más de una dificultad. En primer lugar, por estar premunido de una hipótesis sistemática tan acabada al momento de abordar los textos, su trabajo exegético parece tener exclusivamente una función de corroboración, lo que no ayuda precisamente a comprender la función del concepto en Hegel. En segundo lugar, en cuanto a la plausibilidad de la tesis misma, que es por lo demás una vieja tesis de Habermas, ¹² no llega a entenderse del todo por qué la adopción del marco sistemático del espíritu habría de tener como consecuencia necesariamente la anulación de la relevancia del proceso de reconocimiento; por el contrario, ese mismo marco puede ofrecer una perspectiva conceptual más rica que complementa, sin negarla, la idea intersubjetiva originaria. Esto es, finalmente, lo que ha hecho el propio Honneth en su último libro sobre Hegel, *Leiden an Unbestimmtheit*, publicado en 2001, en el que trata de «hacer fecunda», siempre en la clave del reconocimiento, la estrategia metodológica seguida por Hegel en la *Filosofía del derecho*. ¹³ Y, en este caso, la concepción especulativa del espíritu ya no parece ser un obstáculo insuperable para descubrir la relevancia de la estructura compleja del reconocimiento en la obra tardía.

Hechas estas reservas, pasemos a comentar brevemente lo que Honneth considera el núcleo de la propuesta sistemática hegeliana en torno al reconocimiento, porque ella nos va a servir luego como hilo conductor de la discusión. Escribe Honneth: «Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es siempre

¹¹ *Ibidem*, pp. 43. He modificado la traducción castellana, que es frecuentemente imprecisa (Cf. versión alemana, pp. 52-53).

¹² Cf. Habermas, Jürgen, «Trabajo e interacción», en: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1984, pp. 11-51. En la distinción hegeliana entre relaciones de trabajo y relaciones de reconocimiento ve Habermas en obra una oposición entre un modelo «instrumental» y un modelo «intersubjetivo» o «comunicativo» de racionalidad, y considera que Hegel habría renunciado a este último modelo al adoptar el paradigma de la conciencia en sus últimos escritos de Jena. La misma tesis es sostenida en los primeros capítulos de *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989.

¹³ El libro de Honneth lleva por título *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001. Cf., en este mismo volumen, el ensayo «Padecer de indeterminación. Axel Honneth sobre Hegel».

la misma: en la medida en que un sujeto se sabe reconocido por otro en algunas de sus facultades y cualidades, y [se sabe] por ello reconciliado con este, llega también a conocer facetas de su propia e irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse nuevamente al otro como un particular». ¹⁴ Así como está aquí formulada, esta estructura compleja comprende diversos momentos enlazados entre sí en un mismo movimiento: el momento del reconocimiento no solo no se contrapone al momento de la autonomía, sino, paradójicamente, la necesita y la promueve. La necesita como instancia previa para que pueda producirse una relación igualitaria y, por ende, conflictiva entre los sujetos; y la promueve porque, aun siendo de naturaleza integradora, tiene sobre el individuo el efecto de fortalecer y enriquecer su identidad, es decir, su autonomía. Mientras más exitosa sea la experiencia del reconocimiento, es decir, mientras más sólidos sean los lazos que unen al individuo con su comunidad, más posibilidades tiene él mismo de diferenciarse y de adquirir conciencia de su particularidad. Esta me parece una formulación muy sugerente del problema, aunque quizá no reproduzca exactamente la intuición originaria de Hegel, como veremos a continuación. Pero ella puede poner además de relieve otro aspecto de la estructura del reconocimiento que es esencial, aunque quizá no sea tampoco tan central en Hegel: la posibilidad de entender qué ocurre en el individuo cuando este no ve cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es percibido como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Es claro que de allí brota una fuente de motivación moral.

Honneth no oculta, sin embargo, que sus propósitos no son exegéticos, sino sistemáticos. Lleva por eso el agua a su molino, y traduce y corrige la concepción de Hegel desde una perspectiva comunicativa, o discursiva, despojándola de su aparente envoltura metafísica. Pero lo hace de una manera que ilustra bien la fecundidad que puede tener el concepto de reconocimiento en la discusión actual. En tres sentidos debe ser, si no modificado, al menos complementado, en su opinión, el modelo hegeliano: la tesis de la constitución del sujeto por medio del reconocimiento recíproco debe ser reelaborada a

¹⁴ Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, o.c., pp. 28.

partir de los estudios empíricos de la psicología social; la idea de que hay tres formas fundamentales y sucesivas de reconocimiento —el amor, el derecho, la eticidad— debe ser contrastada con una fenomenología empírica de las formas de reconocimiento en la sociedad actual; y el proceso global de formación —el *Bildungsprozess*— del individuo a través de dichas etapas debe ser corroborado por investigaciones históricas que den cuenta de las experiencias reales y las motivaciones morales de los conflictos sociales.¹⁵ Todo lo cual equivale a «actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones del pensamiento postmetafísico».¹⁶

Es hora, sin embargo, de que dejemos esta presentación general, quizá excesivamente expositiva, para pasar a contrastar estas propuestas con las tesis del propio Hegel sobre el reconocimiento, es decir, para preguntarnos en qué medida los esfuerzos de reconstrucción hacen o no violencia a los textos. Pero, más allá de esta cuestión estrictamente inmanente a la argumentación hegeliana, lo que habrá de preocuparnos será cuán fructífera está siendo la recuperación de la noción de reconocimiento para el replanteamiento de los problemas morales a los que hemos venido haciendo alusión.

«Reconocimiento» y «autonomía» en Hegel

Con respecto a la teoría del reconocimiento en Hegel es indispensable hacer algunas constataciones preliminares, que despejen en cierto modo el terreno para el análisis y que nos eviten frecuentes malentendidos. En primer lugar, es preciso admitir, si no simplemente recordar, que el concepto mismo de *Anerkennung* no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez de Hegel. Basta echar un vistazo a la *Filosofía del derecho*, por ejemplo, para caer en la cuenta de que el término no forma parte de la estructura conceptual básica de la obra, y que aparece en ella tan solo una decena de veces, y ni siquiera todas ellas en el sentido específico de una compleja relación intersubjetiva.¹⁷ Otro tanto ocurre con la

¹⁵ *Ibidem*, pp. 85-89.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 89.

¹⁷ Cf. en la *Filosofía del derecho* los §§ 57, 71, 192, 206, 253, 260, 331, 349.

Enciclopedia, donde el reconocimiento aparece, esta vez sí en forma explícita, bajo el título «La autoconciencia que reconoce» —*Das anerkennende Selbstbewußtsein*—, como segundo momento de «La autoconciencia», es decir, en el restringido espacio que le corresponde allí, como es sabido, a «La fenomenología del espíritu» en el marco de «El espíritu subjetivo». ¹⁸ Esto no quiere decir, por cierto, que la ausencia del término equivalga a la ausencia del problema por él descrito, pero sí que su ausencia es relevante y no puede pasarse por alto. El mismo Robert Williams, quien ha querido demostrar recientemente que el reconocimiento es la clave de lectura de toda la obra de Hegel, se ve obligado a precisar preliminarmente que dicho concepto desempeña un papel «operativo» y no «temático». ¹⁹

En segundo lugar, conviene recordar también que el concepto de reconocimiento aparece con frecuencia solo en los escritos de Jena, pero que, siendo este un período de tanteos sistemáticos, no es fácil dar una explicación unitaria de las distintas versiones que allí se encuentran. Es evidente que, si deja de ocupar esa posición preponderante, es porque Hegel encuentra un criterio de articulación conceptual más idóneo, más dúctil acaso, para expresar el conjunto de determinaciones que están en juego en la relación de reconocimiento recíproco. Este hecho suele llevar a los intérpretes a hacer especulaciones sobre la pérdida que el cambio implica; lo hemos visto en el caso de Honneth, pero se puede apreciar asimismo en las interpretaciones más clásicas de Ludwig Siep o Andreas Wildt. ²⁰ No obstante, lo que debería llamar nuestra atención —valga esto como tercera constatación— es que Hegel, aun habiendo cambiado de registro categorial, no parece hallar objeción en seguir utilizando el concepto de reconocimiento en concordancia con el de espíritu. De allí puede extraerse, me parece, una doble lección: que la concepción hegeliana de la libertad recoge la intuición central contenida

¹⁸ El reconocimiento *stricto sensu* ocupa pues solo los §§ 430-435 de la *Enciclopedia*.

¹⁹ Cf. Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press, 1997, pp. 1. Williams toma la distinción de E. Fink.

²⁰ Cf. las obras ya citadas en la nota 1, en especial, de Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, y de Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*.

en la noción de reconocimiento y que esta misma noción, con lo que ella implica, ilumina a su manera en ciertos pasajes el sentido de aquella concepción de la libertad. Esta complementación recíproca entre los conceptos puede servirnos para entender mejor la *Aufhebung* hegeliana del concepto kantiano de autonomía.

Traigamos un momento a la memoria el § 436 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que es el parágrafo con el que se cierra la exposición del reconocimiento en la *Enciclopedia*. Leemos allí:

La *autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta (*absolute Selbständigkeit*), pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre.²¹

Este parágrafo me parece emblemático de la síntesis que Hegel da por supuesta entre el paradigma del espíritu y el del reconocimiento. Lo comentaremos enseguida. Pero su particular relevancia reside en el hecho de que, a continuación, en la observación al parágrafo, se sostiene que esta estructura de reconocimiento es «la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del Estado [...], de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama».²² Sorprende quizá esta declaración tan enfática y esta enumeración tan caótica, pero es claro que Hegel está atribuyendo a todas las formas sustanciales del espíritu una misma estructura, que puede expresarse simultáneamente por medio del registro conceptual del espíritu y del reconocimiento.

La universalidad de la autoconciencia es llamada «universalidad real como reciprocidad» —*reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit*—. Ella expresa el movimiento del reconocimiento, pero en el lenguaje autorreflexivo del concepto. Es, por así decir, la perspectiva de la totalidad la que aparece en el primer plano y la que permite la asociación con el concepto integrador de reconocimiento.

²¹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 480-481.

²² *Ibidem*, pp. 481.

Desde esta perspectiva, la relación entre las autoconciencias es percibida como un desdoblamiento. Desde la perspectiva opuesta, en cambio, es decir, desde la de los individuos que se encuentran en situación de conflicto, la totalidad aparecerá como el resultado de un proceso de enfrentamiento y reconciliación. Cada individuo posee, leemos, «autosuficiencia absoluta» como «singularidad libre»; pero la conciencia de esta singularidad es obtenida solo a través del movimiento que la vincula a otra conciencia igualmente libre, es decir, solo a través del movimiento de su negación en la universalidad. El individuo es devuelto a sí mismo en esta relación, a la vez que reconoce al otro en su peculiaridad o su diferencia. La unión entre los individuos, expresada por la universalidad, no solo presupone, pues, la autonomía, sino que además la cultiva, porque por su intermedio los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel que, para el individuo, el reconocimiento significa un «saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo».

Ante una reflexión como esta, nos viene a la memoria seguramente el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel presenta la estructura formal del reconocimiento, la cual, por cierto, es caracterizada allí mismo también como un «desdoblamiento de la autoconciencia en su unidad» —*Verdoppelung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit*.²³ El pasaje es conocido, pero curiosamente no suele interesar a los intérpretes del tema, acaso porque el posterior episodio de la lucha a muerte posee tanto dramatismo que atrae por completo la atención. Y, sin embargo, Hegel sostiene que aquella estructura formal es «el concepto puro del reconocimiento» —*der reine Begriff des Anerkennens*—.²⁴ Que se le considere «puro», significa que aún tendremos que observar cómo la conciencia realiza ella misma la experiencia del paulatino descubrimiento de su contenido. Pero, como esta experiencia no acaba sino con la propia *Fenomenología*, el concepto de reconocimiento acompañará, también categorialmente, todo el itinerario de la conciencia y del espíritu. Por eso se presta

²³ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 113-115.

²⁴ *Ibidem*, pp. 115.

tanto la *Fenomenología* para una lectura en clave del reconocimiento, ya que las indicaciones sobre el desarrollo progresivo de la estructura formal las va dando el propio Hegel. No es esta, sin embargo, la única obra que admite una lectura semejante, como veremos enseguida. Sin intentar reconstruir ahora dicha compleja estructura de simetrías, sino destacando tan solo su parentesco con el pasaje anterior de la *Enciclopedia*, cito las líneas con las que se cierra la presentación, para volver luego sobre ellas: «Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, solo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente» —*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*—.²⁵

Si la lectura que propongo es correcta, es decir, si la noción de reconocimiento no se contradice, sino que se complementa, con el concepto de autoconciencia o de espíritu, entonces no hay razón para separar ambas estrategias como si se tratase de dos paradigmas irreconciliables, y sí la hay en cambio para buscar puntos de apoyo en los dos modelos en vistas a su esclarecimiento recíproco. Esto es válido especialmente en lo que concierne a la crítica de Hegel al concepto de autonomía. Avancemos, pues, por esta línea y tratemos a continuación de definir los puntos centrales de la concepción hegeliana del reconocimiento, pero trayendo como telón de fondo el contexto de la discusión contemporánea mencionado en la primera parte, es decir, pensando en mostrar la relevancia de la recuperación de dicha concepción en la actualidad. Esto significa no solo que me mantendré en un nivel generalista, sino también que tomaré eventualmente distancia de una lectura inmanente de la obra de Hegel. Para facilitar la presentación, voy a proceder formulando diversas tesis que pasaré luego a explicar.

Mi primera tesis es que, en esencia, la concepción hegeliana del reconocimiento es un intento de ofrecer una *mediación ética* —*sittliche Vermittlung*— de la noción kantiana de autonomía. Es mediación, no anulación. Y es además el único modo de hacer posible, y de hacer cabal, la conciencia de la propia identidad. Por la media-

²⁵ *Ibidem*.

ción, el sujeto *puede* afirmarse en su diferencia y *debe* reconocer la diferencia del otro. Más adelante iremos, con Honneth, más lejos en esta dirección para sostener que el reconocimiento permite un incremento de la particularidad —aunque tomemos así acaso distancia de Hegel—.

Esta primera tesis no es ciertamente muy original. En un sentido general, es sostenida por muchos; en un sentido restringido, es la tesis de Andreas Wildt en su conocido libro sobre el tema, que lleva, dicho sea de paso, como se ha indicado, el mismo título que nuestra reflexión: «Autonomía y reconocimiento». Pero Wildt se interesa principalmente por la dimensión subjetiva emocional que el individuo necesitaría poseer o haber cultivado para hallarse en condiciones de experimentar su autonomía. Lo que yo quisiera destacar, en cambio, es el modo en que Hegel retoma la noción de autonomía en su concepción de la voluntad libre, pues es por esa vía que aparece más claramente el nexo con Kant y el sentido de la mediación.

En la estructura conceptual que define a la voluntad libre en la introducción a la *Filosofía del derecho*, la autonomía está representada por el momento de la «universalidad» o, en todo caso, por la relación establecida entre la «universalidad» y la «particularidad». Tomado por sí solo, el principio de autonomía adolece de indeterminación, no solo en el sentido de que es una universalidad sin contenido, sino también en el sentido de que necesita desarrollarse o precisarse conceptualmente para adquirir significación. Esto es lo que ocurre en el proceso global de los tres momentos del concepto, cuando la voluntad autónoma se particulariza y se reconoce a sí misma —es decir, redescubre su autonomía— en el producto mismo de su particularización o, en términos más genéricos, en la comunidad ética que está siendo continuamente actualizada por aquella autonomía. No quiere decirse con esto, naturalmente, que Hegel no haya criticado la concepción kantiana de la moral, incluyendo la noción misma de autonomía; muy por el contrario, sabemos que llega al extremo de desacreditarla en bloque como inadecuada para expresar «el punto de vista de la eticidad».²⁶ Pero ello no lleva a Hegel a abandonar el concepto o la perspectiva de la autonomía kantiana, sino a

²⁶ Cf. especialmente la observación al § 33 de la *Filosofía del derecho*.

reinterpretarla a la luz de la lógica de la acción. Es posible, en efecto, sugerir la hipótesis de que Hegel reformula el concepto moderno de voluntad en clave teleológica, es decir, con el dinamismo de un proceso práctico que pone en obra un *telos* social en el que el sujeto pueda reconocerse.²⁷

Ahora bien, la estructura y el desarrollo de la *Filosofía del derecho* se orientan por las «determinaciones de la voluntad» —*Willensbestimmungen*—, las cuales sirven de base a su vez para las «formas de existencia del derecho» —*Daseinsformen des Rechts*—. Esta composición conceptual compleja nos es especialmente importante por dos razones: porque solo al final del proceso, cuando la composición abarque a todas las determinaciones en su interacción, podrá decirse que la voluntad es *libre*, o también *autónoma*, en sentido pleno; y, porque cada una de las estaciones o figuras de la voluntad puede ir apareciendo como un enriquecimiento paulatino de la identidad del sujeto o de su libertad. Esta última es precisamente la lectura que hace Honneth en el libro reciente ya citado, *Leiden an Unbestimmtheit (Padecer de indeterminación)*, que lleva por subtítulo *Eine Reaktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie (Una reactualización de la filosofía del derecho de Hegel)*: lo que allí se nos propone es una suerte de fenomenología de las figuras de la libertad desde la perspectiva del sujeto que experimenta el enriquecimiento progresivo de su identidad.

Por lo que hemos venido diciendo sobre la relación entre el registro del reconocimiento y el de la lógica del concepto, no debe extrañar que en la eticidad, que representa la dimensión de la totalidad o de la «universalidad real», aparezcan las tres relaciones sustanciales que desde el inicio habían constituido las estaciones del reconocimiento: el amor —la familia—, el derecho —la sociedad civil— y la comunidad ética —el Estado—. Los registros conceptuales se enriquecen recíprocamente.

Vistas así las cosas, no cabe sino expresar reservas con respecto al uso que hace Taylor —y, con él, otros comunitaristas— de la no-

²⁷ He tratado de sostener esta tesis en mi artículo «Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung», en: *Hegel-Studien* 22 (1987), pp. 51-71 (versión castellana: «La lógica de la acción y los límites de la voluntad. Reflexiones sobre el concepto de “acción” en Hegel», en: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia, o.c.*, pp. 55-79).

ción de reconocimiento. Al plantear una oposición entre el reconocimiento y la autonomía —cosa que, como vimos, hace apoyándose en Rousseau y Herder, no en Hegel—, pasa por alto el esfuerzo de mediación efectuado por este último y retrotrae el planteamiento del problema a un nivel inferior de complejidad. Esta deficiencia categorial se deja sentir de modo ostensible en la discusión en torno al así llamado «yo (o sujeto) desarraigado».²⁸ Comunitaristas y universalistas han sostenido durante años una controversia sobre la legitimidad de la concepción moderna del sujeto, sea en su versión kantiana o en su versión contractualista. Pero, para expresarlo en términos hegelianos, es como si unos hubieran tomado partido por la «universalidad» de la voluntad —por la autonomía— y otros por la «singularidad» —por la eticidad—, pero sin tematizar, ni unos ni otros, el momento de la «particularización» o de la «acción», que es el que permite relacionar y poner en movimiento los extremos. El concepto de reconocimiento, en el sentido en que lo hemos estado exponiendo, puede servir efectivamente para replantear la globalidad del problema, porque, a diferencia de lo que sugiere Taylor, con él designa Hegel una relación de mediación entre extremos que no pierden sino recuperan su autonomía.

Paso, aunque sea escuetamente, a mi siguiente tesis. Si la primera era, digamos, estrictamente hegeliana, esta segunda toca un asunto que, si bien está presente en Hegel, no lo está de modo tan explícito. Me refiero a que el paradigma del reconocimiento permite efectuar una *lectura invertida* de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, de suerte que pueda proponerse, al lado de la tipología de las formas exitosas de reconocimiento en el amor, el derecho y la eticidad, también una tipología de formas de menosprecio, en las que, precisamente por ser entendidas desde la perspectiva del reconocimiento fallido, anida un potencial de motivación moral. Como dijimos al comienzo, este punto es el que ha conducido más directamente a la recuperación de la noción de reconocimiento en la

²⁸ La expresión se ha vuelto ya paradigmática para expresar el núcleo de la crítica de los comunitaristas a la concepción moderna o liberal del individuo. Entre muchos otros, cf. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 24; y «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en: *Political Theory*, 12 (1984), pp. 81-96.

actualidad. Aquí coinciden Taylor y Honneth, pero a ellos se suman también otros autores desde diferentes tradiciones. Y se entiende que así sea, porque la demanda de reconocimiento es uno de los fenómenos más claros y más intensos de la evolución social de las últimas décadas. No deja de ser interesante, por lo demás, que el ángulo desde el que se aborda la cuestión sea, no la demanda de reconocer, sino la de *ser reconocido*: culturas, subculturas, géneros, etnias, razas, muy diversos grupos sociales se han alzado en tiempos recientes con una reivindicación de este tipo. Y el concepto de reconocimiento ha estado allí, a la mano, para dar expresión a esa demanda.

No obstante, no toda noción de reconocimiento es tan dúctil o tan compleja como la de Hegel. En el caso de Taylor, así como en el de otros protagonistas de estos debates, por ejemplo en Nancy Fraser,²⁹ se tiende a contraponer el así llamado «modelo del reconocimiento» al «modelo de la justicia», asociando el primero a reivindicaciones de tipo cultural que el segundo no estaría supuestamente en condiciones de contemplar. Se reproduce así, bajo nuevas denominaciones, la contraposición que se trataba precisamente de superar.

En Hegel, decía, esta dimensión del problema no está formulada de modo tan explícito. Pero está ciertamente presente. Y la manera más certera de encontrarla es recordando el papel que en todos los períodos de la evolución de su pensamiento ha jugado, en términos morales, la problemática del delito. Hegel parece haber estado siempre fascinado por el sentido moral que puede encerrar la violación voluntaria de una norma social, y ha tratado por eso de ofrecer una explicación de dicha conducta. Lo ha hecho enmarcándola precisamente en la dinámica del reconocimiento. Porque, desde esta perspectiva, el delito adquiere el sentido de una protesta contra la experiencia de frustración derivada de una expectativa normativa incumplida. De ahí que la solución al problema del delito no pueda ser nunca simplemente el castigo —porque el castigo no reconoce la motivación ni la legitimación moral—, sino más bien la satisfacción del reconocimiento frustrado.

²⁹ Cf. Fraser, Nancy, *Justice interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York/Londres: Routledge, 1997, Part I: «Redistribution and Recognition», pp. 11-66.

Mi tercera tesis, que formulo esta vez tomando distancia de la concepción hegeliana y acercándome indirectamente a Kant, tiene que ver con un doble problema de la reconstrucción global del reconocimiento en Hegel. De un lado, Hegel no parece haber tomado suficientemente en serio el incremento de particularidad que produce en el individuo la lógica misma del reconocimiento, y que lo lleva a adquirir, en tanto individuo, un valor siempre mayor. Porque ya se ha dicho: a mayor reconocimiento, mayor autonomía. Hegel piensa más bien que el individuo puede, y hasta debe, ser sacrificado en nombre de una voluntad superior, de la que él mismo es partícipe, por supuesto. Aquí hallamos acaso un límite de la asimilación del registro del reconocimiento al registro de la autoconciencia. Esto ya lo había hecho notar tempranamente Ludwig Siep al analizar nuestra noción en la obra de Jena: allí se suele confundir, nos dice, la relación propiamente intersubjetiva con la relación de identificación que la voluntad particular debe alcanzar respecto de la voluntad universal.³⁰

De otro lado, como observa con acierto Honneth, en Hegel se produce una «sobreinstitucionalización de la eticidad» —*Überinstitutionalisierung der Sittlichkeit*—.³¹ Es decir, aun admitiendo que el proceso del reconocimiento pase por tres momentos sustancial y cualitativamente distintos, y aun aceptando que todos ellos converjan en una compleja estructura de determinaciones, no se logra entender por qué tendría que restringirse su realización al detallado y obsoleto marco institucional presentado en la *Filosofía del derecho*. La sociedad moderna se ha diversificado institucionalmente de un modo que Hegel no podía ni sospechar, y en ella han aparecido nuevas formas de relación y de realización de los individuos tanto a nivel local como a nivel planetario. Ello obliga a repensar por completo el sentido de los cauces institucionales de las formas de reconocimiento. Y obliga por cierto también a replantear el valor de la autonomía del individuo.

Mi última tesis, con la que cierro esta apretada reflexión, se refiere al espinoso problema de la normatividad del reconocimiento.

³⁰ Cf. Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, o.c.*, pp. 53ss., pp. 294ss.

³¹ Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit, o.c.*, pp. 102ss.

Al respecto, es indudable que Hegel trabaja con supuestos, o con premisas metafísicas. Al igual que Kant, por cierto. Como la relación de reconocimiento recíproco es una perspectiva de la totalidad, y como frente a ella los individuos hacen valer expectativas normativas, cabe preguntarse por el fundamento del carácter vinculante de dicha relación. ¿Cuál es el ideal de reconocimiento que sirve de punto de referencia moral para el enjuiciamiento de las situaciones en las que dicho ideal no halla cumplimiento? La lucha a muerte entre el señor y el siervo, por ejemplo, solo es comprensible a la luz del supuesto moderno de la igualdad de los seres humanos y de la racionalidad simétrica en sus relaciones. La concepción de la eticidad, por su parte, reposa sobre un postulado teleológico relativo al curso racional y necesario del espíritu del mundo. ¿Cómo aspirar a la validez universal de las relaciones de reconocimiento sin recurrir a postulados de este tipo? Sobre este punto reina también, como es bien sabido, una perdurable y no necesariamente fructífera controversia entre los filósofos de la moral. Pues bien, aquí podría ayudarnos quizá la propia tesis hegeliana sobre el desarrollo de la cultura, aun despojada de sus pretensiones de necesidad. Es la historia del encuentro entre muchas tradiciones la que ha llegado a plasmar hoy en día, de manera aún precaria, un ideal relativo de reconocimiento recíproco entre todos los seres humanos, que puede hacer las veces de consenso normativo. Es precisamente en ese contexto que la controversia entre Kant y Hegel puede volverse fructífera. Porque en la conceptualización del reconocimiento se tematizan simultáneamente, en un solo movimiento, las dos grandes demandas que animan las reivindicaciones sociales en la actualidad: la demanda de una mayor solidaridad y la demanda del respeto a los derechos del individuo.

¿QUÉ TAN HEGELIANOS SON LOS COMUNITARISTAS?

Ya que el título de este ensayo es una pregunta directa que anuncia en cierto modo el sentido de su respuesta, no voy a simular un suspenso retórico artificial, sino voy a comenzar respondiéndola, y formulando de esa manera una tesis clara que pueda luego ser sometida a discusión. Los comunitaristas comparten, con Hegel, una actitud crítica frente al formalismo y el ahistoricismo de la posición universalista ilustrada, y reactualizan, de manera directa o indirecta, la dimensión holística, teleológica y sustancial de la concepción hegeliana de la eticidad, pero rechazan explícitamente la noción moderna de autonomía de la voluntad que es, sin embargo, parte esencial de dicha concepción de la eticidad. Ello se debe a que entienden la autonomía como un principio simétricamente opuesto *a* —e irreconciliable *con*— el de la sustancia ética o, dicho en términos hegelianos técnicos, a que desconocen la lógica *conceptual* propia de la determinación de la voluntad. Por tener una estructura categorial de menor complejidad que el espíritu objetivo hegeliano, la comunidad de los comunitaristas reproduce una vieja oposición entre libertad y tradición que era justamente la que Hegel trataba de superar mediante su teoría dialéctica de la voluntad. Bien haríamos, por eso, en replantear la discusión en el nivel de complejidad en que Hegel la había dejado, para tratar de afinar o de corregir así las actuales críticas de los comunitaristas al paradigma del universalismo moral.

Siendo esta la tesis general que deseo sostener, conviene que explicito a continuación los pasos que la fundamentan. Para ello, dividiré mi argumentación en dos partes: en la primera, analizaré

la concepción de «comunidad» de los comunitaristas, procurando extraer algunos rasgos comunes de las obras de los principales autores considerados como tales. En la segunda parte, analizaré la idea de comunidad contenida en la concepción hegeliana del «espíritu objetivo», pero usando, para su presentación, el mismo listado de los rasgos que nos servirán para definir la comunidad comunitarista. De esta manera podremos apreciar mejor las relaciones de proximidad y de lejanía que parecen existir entre los dos modelos categoriales.

Pero, antes de entrar al análisis de los comunitaristas, quisiera hacer dos breves observaciones preliminares. La primera se refiere, nuevamente, al título del trabajo, porque este encierra más de un malentendido. Que los comunitaristas no sean suficientemente hegelianos no tendría por qué significar, como es obvio, que están equivocados. El cuidado que estos autores ponen en evitar las referencias a Hegel, pese a hacer uso frecuente de sus intuiciones sistemáticas, podría hacernos pensar, más bien, que ellos mismos están tratando de evitar el error inverso, es decir, aquel que consistiría en tener que asumir la totalidad del sistema hegeliano. Ser *demasiado* hegelianos podría ser, pues, también un error. No puedo discutir aquí en qué medida es legítimo reconocer validez parcial a un sistema filosófico que hace gala de validarse solo en su desenvolvimiento como totalidad. Pero estoy dando por sentado que eso es posible, desde el momento en que me propongo tan solo recuperar el nivel de complejidad que Hegel preveía en la definición de la comunidad.

Mi segunda observación tiene que ver con la imprecisión del término «comunitarismo».¹ Con él se agrupa, como es sabido, un conjunto heterogéneo y difuso de posiciones filosóficas y sociológicas estadounidenses que, por si eso fuera poco, pueden verse además fácilmente distorsionadas cuando se las traslada a otros debates o a otros contextos. A esta imprecisión se debe seguramente que el debate en torno al comunitarismo haya seguido un rumbo tan errático, que haya prácticamente concluido sin desenlace alguno, o incluso que haya dado lugar a muchos estereotipos. Pues bien, aun reconociendo

¹ He desarrollado ampliamente este punto en: Giusti, Miguel, «Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista», en: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006, pp. 211-240.

la heterogeneidad y las ramificaciones del movimiento comunitarista, es posible, sin embargo, detectar lo que se ha dado en llamar un «paradigma de la comunidad»,² es decir, un núcleo común de inspiración polémica en contra del universalismo ilustrado, que es lo que le ha merecido por doquier el reconocimiento como posición original en los debates sobre moral. Es a ese núcleo que me voy a referir en lo que sigue, tratando de precisar, cuando convenga, en qué medida las concepciones concernidas convergen sin confundirse. Por lo demás, la confusión que aqueja a estos debates tiene que ver igualmente con el problema de la recepción. Es sabido que las tesis comunitaristas tienen, en líneas generales, un eco contestatario en Estados Unidos y un eco retardatario en Europa, porque su significado varía según los contextos de su recepción. Pero ese es, por así decir, un destino ineludible de todo contextualismo: al trazar los límites de la comprensión de las cosas alrededor de su propio contexto de significación, el contextualismo atribuye legitimidad a los criterios de discriminación de cada comunidad de creencias, de cada contexto, y se desentiende por principio de lo que allí pueda hacerse con su propia propuesta. El contextualismo tiene un inevitable efecto descontextualizador. Este punto merecería una reflexión más detenida, que no podemos hacer aquí porque nos llevaría por otros rumbos. Volvamos, pues, al primer punto anunciado: el análisis de la idea comunitarista de comunidad.

La comunidad de los comunitaristas

Comencemos con una diferenciación conceptual de Charles Taylor, que puede hacernos entrar directamente en materia. Como se sabe, Taylor ha tratado en varias ocasiones de relativizar la oposición entre comunitaristas y liberales por considerarla artificial o, más exactamente, por considerar que en ella se confunden diferentes niveles de la discusión.³ Un ejemplo de esto es, en su opinión, la confusión

² Tomo la expresión de una presentación sugerente que hace Otto Kallscheuer del movimiento comunitarista, en su trabajo «Gemeinsinn und Demokratie», en: Zahlmann, Christel (ed.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlín: Rotbuch, 1992, pp. 109.

³ Cf. su conocido trabajo «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo» (*Cross-Purposes*), en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 239-267. Sostiene

que se produce entre algunas cuestiones de la disputa que podrían considerarse «cuestiones ontológicas» —*ontological issues*— y otras que habría que llamar más bien «cuestiones partidarias» —*advocacy issues*—.⁴ *Cuestiones ontológicas* en sentido estricto son aquellas que se refieren a la definición de la identidad de los sujetos que componen un orden social o, más genéricamente, que se refieren a la naturaleza de los «términos últimos que se aceptan en el orden de la explicación». ⁵ Las *cuestiones partidarias*, en cambio, se refieren a las posiciones morales que los sujetos pueden decidir adoptar en uno u otro contexto ontológico, es decir, a los principios en favor de los cuales los individuos pueden, literalmente, *abogar*. Con la ayuda de esta distinción pretende Taylor sostener que se puede ser comunitarista en un sentido ontológico, pero defensor de la libertad individual en el sentido de las opciones morales; o viceversa, por supuesto, que se puede ser individualista en la concepción de la sociedad, pero colectivista en opciones políticas o morales. Él mismo quiere ser considerado como un filósofo comunitarista en sentido ontológico, pero como un partidario de las libertades democráticas.

Aunque la distinción tiene en líneas generales una cierta plausibilidad, si se la analiza en detalle se hace más difícil trazar la línea divisoria entre las cuestiones ontológicas y las cuestiones partidarias. Pero, dejemos de lado, por el momento, el problema de la plausibilidad de la distinción y pasemos a analizar más bien solo uno de sus polos, el de las cuestiones ontológicas. Porque allí sí es posible, al parecer, trazar una línea divisoria clara entre las posiciones que son comunitaristas y las que no lo son.

Lo que quiero resaltar de este modo es un primer rasgo de la concepción comunitarista de la comunidad, a saber, el que esta sea definida en términos *ontológicos*. La comunidad es ante todo un *ser*

allí Taylor que el debate «ha sufrido un cierto provincianismo» (pp. 267), y que la contraposición entre ambos puntos de vista es artificial justamente porque confunde los diferentes niveles que están en juego en el debate, razón por la cual, para poder avanzar en él, «los términos híbridos “liberal” y “comunitarista” probablemente deberán ser descartados» (pp. 244). En la misma línea argumenta Taylor en su trabajo «Die Motive einer Verfahrensethik», en: Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, pp. 101-135.

⁴ Taylor, Charles, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», *o.c.*, pp. 239.

⁵ *Ibidem*.

colectivo, un lazo sustancial que prefigura y determina la naturaleza de la unidad que existe entre sus miembros. La comunidad posee anterioridad ontológica. Las distinciones que puedan hacerse en su interior, incluyendo la distinción entre los individuos, son manifiestamente secundarias y explicables solo a partir de la unidad sustancial originaria. Algunos comunitaristas, como MacIntyre por ejemplo, van tan lejos en este sentido, que consideran a la noción misma de racionalidad como tributaria de una determinada cosmovisión cultural. La definición ontológica de la comunidad trae consigo, pues, el corolario de la inconmensurabilidad entre las distintas comunidades, al que haremos alusión más adelante.

Para caracterizar conceptualmente la unidad sustancial de la comunidad, los comunitaristas recurren a un lenguaje predominantemente aristotélico. El ser comunitario del que nos hablan es un *bien*, y el modo en que conciben el proceso de su realización es *teleológico*. Aquí podemos ver un segundo rasgo de la comunidad comunitarista: la especificación *teleológica* de su definición sustancialista. Conocemos el papel central que Taylor le otorga, en muchas de sus obras, a la reflexión sobre la naturaleza de los bienes y a las nociones del bien que, en su opinión, mantienen la vitalidad de las tradiciones.⁶ En el contexto del pasaje que cité líneas arriba, sostiene igualmente que lo esencial en la comunidad «es que está animada por una idea de un bien común inmediatamente compartido».⁷ Opiniones análogas pueden hallarse en otros autores comunitaristas. Así, por ejemplo, Michael Sandel propone una noción de comunidad consistente en un contexto teleológico que posee anterioridad con respecto a las voluntades individuales. En sentido estricto, los individuos no optan por una u otra comunidad de valores, sino que esta última les es prioritaria, pues ella predetermina la naturaleza de los fines en los que los sujetos se socializan y con los que se identifican. No hay modo entonces de definir a los individuos sin incorporarlos a un sistema teleológico de creencias. Para ellos, «la comunidad no se refiere simplemente a lo que como conciudadanos poseen, sino también

⁶ Cf. especialmente el trabajo de Taylor «Die Motive einer Verfahrensethik» citado en la nota 3.

⁷ *Ibidem*, pp. 252.

a lo que son, no se refiere a una relación que ellos eligen (como en una asociación voluntaria), sino a una adhesión que descubren, no meramente a un atributo sino a un elemento constitutivo de su identidad». ⁸ No todos los comunitaristas emplean el concepto de «comunidad» en el mismo «sentido fuerte» que Sandel, ⁹ pero todos recurren al mismo modelo ontológico-teleológico para explicar la naturaleza de los lazos que unen a sus miembros entre sí.

La cita de Sandel nos permite precisar un poco mejor el sentido en que Taylor emplea el término «ontológico» y nos muestra de paso un rasgo más de esta comunidad comunitarista que estamos tratando de reconstruir. Vista desde la perspectiva individual, la unidad sustancial se concibe por medio de la categoría de la *identidad*. La comunidad, como dice Sandel, determina lo que los individuos *son*, en la acepción fuerte del término. Ellos no son en sentido estricto *individuos*, son *miembros*. Pero su membresía no es fruto de una elección azarosa o voluntaria, sino de su propia condición ontológica. En términos teleológicos, solo es posible definir a este sujeto moral desde la perspectiva de los fines o de los bienes que son vigentes en su comunidad. Su identidad *es compartida per definitionem*, es una identidad material. No hay lugar aquí, como veremos enseguida, para una identidad formal que consistiera en la mera capacidad de elegir, como lo es por ejemplo la identidad implícita en la noción de la autonomía individual; semejante representación es, en palabras de Taylor, «una quimera». ¹⁰ El sujeto es siempre *situado*. Ya hemos visto cómo esto se expresa en los pasajes citados de Taylor y Sandel. Pero podemos recordar igualmente el valor que Walzer otorga a las «creencias compartidas» —*shared understandings*— en la constitución de la identidad individual, ¹¹ o la enfática recuperación de la teleología aristotélico-tomista en la obra de MacIntyre. ¹²

⁸ Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/MA: Cambridge University Press, 1982, pp. 150 (edición castellana: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000).

⁹ *Ibidem*, pp. 173.

¹⁰ Taylor, Charles, «Equívocos», *o.c.*, pp. 241.

¹¹ Cf., por ejemplo, Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993, Prefacio.

¹² Cf. MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1994.

Es fácil advertir que esta definición de la comunidad, aun en sus primeros rasgos, lleva impreso el sello de su actitud polémica en contra del liberalismo o, más genéricamente, en contra de la concepción moderna de la autonomía. Al llevar Taylor la disputa central al terreno de las cuestiones ontológicas, lo que quiere es precisamente trazar una línea divisoria entre la definición comunitaria —que él llama también «holista»— y la definición «atomista» de la identidad individual. Y busca consecuentemente desautorizar la representación moderna de un sujeto desarraigado. En este punto, y quizá solo en este punto, convergen sin excepción todas las posiciones comunitaristas: en que todas ellas se definen a sí mismas *por oposición* a la concepción moderna de la moral. Rechazan por eso, en el lenguaje de Walzer, la huida platonizante hacia una visión cognitiva, supuestamente universalista, así como la perspectiva privilegiada de un observador neutral, pues consideran que en ambos casos se trata de una operación artificial de abstracción que nos hace perder el nexo con la *praxis* concreta. En semejante universo de leyes morales «descubiertas» o «inventadas» (Walzer),¹³ solo es posible pensar en «individuos atomizados» (Taylor),¹⁴ completamente «desarraigados» (Sandel),¹⁵ que o bien desconocen el *telos* de sus vidas o simplemente han llegado a «perderlo» en el proceso de construcción de la modernidad (MacIntyre).¹⁶

Destaco este papel opositor de la posición comunitarista por dos razones directamente vinculadas con nuestro tema: en primer lugar, porque por la naturaleza ontológica de la oposición que asumen, los comunitaristas se cierran el camino para establecer cualquier tipo de mediación con la concepción que excluyen. Si el sujeto *es* comunitario, entonces no puede ser *autónomo* al mismo tiempo ni en el mismo sentido. Su ser comunitario es el reverso de su ser individual. Ese tipo de contradicción correspondería, en el mejor de los casos,

¹³ Cf. Walzer, Michael, *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

¹⁴ Cf. de Charles Taylor especialmente: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996 y el artículo ya citado «Equivocos».

¹⁵ Cf. de Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia, o.c.*, y «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en: *Political Theory* 12 (1984), pp. 81-96.

¹⁶ Esta tesis central la desarrolla Alasdair MacIntyre en: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

a lo que Hegel llama la «lógica de la esencia», es decir, a una actitud que fija los polos opuestos sin percatarse aún de sus implicaciones recíprocas. Pero el papel opositor del comunitarismo es relevante también porque nos conduce indirectamente a un problema meta-teorético de enorme relevancia en los debates contemporáneos: el problema de la relación entre las diferentes comunidades culturales. En efecto, al plantear la cuestión en términos ontológicos, el comunitarismo se obliga a diferenciar entre la propia concepción del bien común y las otras concepciones o comunidades posibles. Al margen de cuán amplios o cuán estrechos sean los límites de la instancia que ha de valer como comunitaria, el hecho de que estemos frente a una operación metodológica de trazado de límites nos obliga a plantear la cuestión de la relación entre lo que queda dentro y lo que queda fuera de dichos límites. La pregunta por la definición de la unidad sustancial que debe servir de nuevo punto de partida de la reflexión, no puede separarse pues de la pregunta por el *pluralismo* o por la *commensurabilidad* entre las diferentes concepciones morales.

Vistas así las cosas, no es de extrañar que el vínculo que une entre sí a los miembros de la comunidad sea caracterizado como una interrelación necesaria e inmediata a través de la esencia común, como un lazo indisoluble de solidaridad. De los individuos solo cabe esperar una *identificación* con el bien que les es común y que, justamente por serles común en sentido ontológico, constituye a la vez su propia identidad. La relación entre ambas cosas es en realidad casi tautológica: decir que el individuo debe identificarse con una esencia común, o decir que posee una identidad comunitaria, son solo maneras correlativas de designar un mismo proceso. La consecuencia de ello es que la comunidad comunitarista no puede estar compuesta más que por sujetos morales virtuosos que actúan, o deberían actuar, siempre solo en función del bien común. Lo contrario equivaldría a negar su propia identidad. Así se explica que el modelo de comunidad que se nos propone sea el de una *república* de ciudadanos conscientes, identificados con un destino común y unidos entre sí por un sentimiento patriótico con poder movilizador.¹⁷

¹⁷ Un republicanismo moral de corte rousseauiano puede advertirse, por ejemplo, en Sandel, Michael, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *o.c.*, o en

Para cerrar esta apretada caracterización de la comunidad comunitarista debemos analizar dos rasgos más, que nos serán igualmente relevantes en la comparación con el espíritu objetivo de Hegel. Me refiero, en primer lugar, al papel que juega la *tradición* en el marco de esta conceptualización ontológica y teleológica de la comunidad. En la definición de este papel convergen, por cierto, nuevamente todos los autores comunitaristas. Lo cual no es de extrañar, porque el modo mismo en que ha sido planteada la cuestión de la unidad sustancial obliga a volver la mirada hacia el pasado para buscar en él, parafraseando el título del *opus magnum* de Taylor, las *fuentes de nuestra identidad* moral.

La tradición es efectivamente la depositaria del bien común que congrega a la comunidad; más exactamente: ella registra la compleja pero unitaria historia del proceso de desarrollo de la propia identidad colectiva. También en este punto se pone de manifiesto la actitud polémica del comunitarismo frente al proyecto ilustrado de los modernos, pues, como es sabido, para estos últimos la tradición es objeto de devaluación, tanto en sentido metafísico como en sentido histórico. Y, como en el caso anterior, también aquí el rol de oposición termina por hacer conceptualmente irreconciliables entre sí los polos contrapuestos: la tradición y la libertad.

La tradición es la vida de la comunidad. Es su única vida. En sentido riguroso, la comunidad no puede ser sino tradicionalista, incluso en el caso en que se pretenda atribuirle una función crítica. La ambivalencia aquí sugerida puede apreciarse claramente al comparar las concepciones de Alasdair MacIntyre y de Michael Walzer: el primero, un tradicionalista conservador; el segundo, un tradicionalista crítico. Pero ambos tradicionalistas. MacIntyre propugna el retorno a la tradición tomista del cristianismo, en abierto y expreso contraste con la cosmovisión moderna.¹⁸ Se trata, en la terminología inicial de Taylor, de un *holista* tanto en sentido ontológico como en sentido partidario. Efectivamente, si se tiene la convicción de que la concepción moderna de la moral desconoce el horizonte originario de valores

Taylor, Charles, «Equívocos», *o.c.*

¹⁸ Así puede leerse, a mi entender, la relación entre las tres grandes obras de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la moral*.

que le otorga sentido a nuestra vida moral, parece perfectamente coherente llegar a las dos conclusiones a las que llega MacIntyre: primero, que solo hallaremos una concepción moral razonable en el interior de una tradición teleológica independiente, coherente y, por cierto, antimoderna; y, segundo, que deberemos admitir y asumir con seriedad el problema de la incomensurabilidad entre las tradiciones. Walzer, por su parte, se interesa más bien por el rol de los profetas en la tradición judía, convencido de que esa experiencia no es solo un caso específico de la capacidad de autocrítica que posee una tradición común, sino sobre todo un caso paradigmático de lo que debería constituir la crítica moral en cualquier sociedad.¹⁹ La tradición es, en este caso, fuente de inspiración de las controversias morales de la actualidad; ella nos brinda valores o principios que, también por definición, son constitutivos de nuestra identidad personal. Por lo mismo, esos valores pueden ser reconocidos como propios por los demás miembros de nuestra comunidad, de modo que podemos apelar a ellos y propagarlos, cuando creamos que la identidad colectiva peligra por haberlos olvidado.

Termino, ahora sí, el cuadro de la comunidad comunitarista haciendo alusión a un rasgo que es particularmente problemático desde el punto de vista conceptual, aunque seguramente no desde el punto de vista ético-político. Ocurre que, con excepción de MacIntyre, los comunitaristas suelen asumir como un sobreentendido que la comunidad o la república cuyos rasgos principales acabamos de enumerar, poseen una inspiración genuinamente democrática. No, por supuesto, en el sentido de la democracia liberal, que solo parece proponerse consagrar el aislamiento y la fragmentación cuando enuncia el principio de la tolerancia, sino más bien en el sentido de la democracia participativa y cogestionaria de las repúblicas de ciudadanos virtuosos. Es más: llegan a sostener que solo la identidad comunitaria está en condiciones de mantener la vigencia o de motivar el respaldo a las instituciones democráticas de la sociedad liberal. Pero, aun admitiendo la peculiaridad de esta versión solidaria de la

¹⁹ Cf. de Walzer, *Exodus and Revolution*, o.c., e «Interpretation and Social Criticism», o.c., obra esta última («Interpretation and Social Criticism») en la que Walzer presenta al profeta como paradigma de su propia concepción moral (la del llamado «sendero de la interpretación»).

democracia, lo que resulta difícil de entender es cómo ella se justifica teóricamente, pues los rasgos con que hemos ido trazando la fisonomía de la comunidad no implican en modo alguno que la democracia le sea constitutiva. Salvo, por supuesto, que la democracia sea uno de aquellos valores que la propia comunidad ha cultivado en su historia, y que ahora reconoce y defiende por tratarse de un bien tradicional constitutivo de su identidad colectiva. Pero este no tiene por qué ser el caso de todas las formas de comunidad existentes o posibles de acuerdo al propio modelo conceptual propuesto. Y no llega a entenderse cómo podría justificarse un criterio de demarcación que pretendiese seleccionar y legitimar solo las comunidades de naturaleza democrática. Dejo abierta esta cuestión y paso a la segunda parte de mi argumentación, en la que recapitularé los rasgos con los que hemos ido definiendo la comunidad comunitarista, pero indicando esta vez en qué medida cada uno de ellos coincide con algún aspecto de la interpretación hegeliana del espíritu objetivo.

La comunidad del espíritu objetivo

En líneas generales, puede decirse que entre la comunidad comunitarista y su equivalente en Hegel hay simultáneamente una relación de proximidad y de lejanía. Ya he anunciado al comienzo en dónde radica la discrepancia de fondo, pero conviene que reconozcamos también el parentesco, porque la fuerza mayor de los argumentos comunitaristas se manifiesta en su cuestionamiento de la cosmovisión liberal. Y en este punto Hegel les es, sin duda, un aliado. Hago esta apreciación general porque mi anterior presentación puede haber dado la impresión de que no estoy mostrando a los comunitaristas por su lado más interesante. Si he cargado las tintas sobre el antimodernismo de la definición de la comunidad, es porque creo que esa es la causa principal de la situación aporética y artificialmente contradictoria que caracteriza al debate entre comunitaristas y liberales. La concepción hegeliana del espíritu puede ayudarnos a detectar y superar esta insuficiencia de orden categorial.

Una forma más adecuada de expresar esta curiosa relación de proximidad y lejanía es sostener que todos los rasgos de la comunidad

comunitarista son hegelianos *en su resultado*, pero ciertamente no *en su desarrollo*. El *resultado* del que hablo puede apreciarse tanto en la conceptualización hegeliana de la comunidad espiritual como en sus críticas a la concepción moderna de la subjetividad o, más en particular, a las teorías morales y políticas del liberalismo naciente. Así, por ejemplo, en el interés de Taylor por fijar el núcleo de la disputa en el plano ontológico reconocemos su proximidad con la intención hegeliana de otorgar sustancialidad al mundo ético, y justamente en contra de la pretensión moderna de definir al individuo en términos meramente formales, al margen de todo contexto vital. En el § 156 de su *Filosofía del derecho* (FD), por cierto en un «agregado», leemos un pasaje que podría haber sido escrito por Taylor: «Respecto de lo ético solo hay dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu [...]». Que se trate de un agregado no debería perturbarnos, porque es fácil hallar formulaciones similares en muchos otros lugares de su obra. Cito, casi al azar, un pasaje de aquel mismo contexto, esta vez del cuerpo del § 152: en la eticidad, leemos allí, «la *sustancialidad ética* (*die sittliche Substantialität*) ha alcanzado su *derecho* y este su *validez* (*Gelten*), pues en ella ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser para sí y contraponérsele». Hegel concuerda, pues, con la idea de replantear el problema de la comunidad ética desde el punto de vista de su sustancialidad, así como con la idea de refutar *eo ipso* el punto de vista contrario que pretende caracterizar al sujeto moral en términos atomísticos. Este último planteamiento parece proceder incluso de un lenguaje categorial propio de la «lógica del ser».²⁰

Otro tanto podría decirse, al menos en primera instancia, con respecto al segundo de los rasgos que señalamos de la comunidad comunitarista: la especificación teleológica de su naturaleza sustancial. Sabemos que Hegel define igualmente a la eticidad como «bien viviente» (FD § 142), y al bien como «el absoluto *fin último* del

²⁰ Cf., entre otros pasajes, la Nota sobre el atomismo en el tercer capítulo de la primera sección de la Doctrina del ser: Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1956, pp. 146s.

mundo» —*der absolute Endzweck der Welt*— (FD § 129). Sin poder entrar ahora en honduras sobre el origen o el sentido de estas expresiones en Hegel,²¹ es claro que con ellas se ofrece una clave teleológica para interpretar la naturaleza de la sustancia ética, una clave que encierra, por lo demás, la recuperación del universo conceptual de la filosofía práctica de Aristóteles. Pero lo que ya no puede en modo alguno atribuirse a Hegel es la anulación de la capacidad racional de autodeterminación, la desaparición del sujeto en esa sustancia, como parece ser el caso entre los comunitaristas. Basta que completemos los dos últimos pasajes citados para que caigamos en la cuenta de la magnitud de la distancia que separa a ambas concepciones, y para que comencemos así a precisar la diferencia entre los modelos categoriales. La referencia completa al bien viviente es la siguiente: «La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y para sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*» (FD § 142). Y el pasaje sobre el bien como «fin último del mundo», con el que se abre por cierto el tercer capítulo de la Moralidad —«El bien y la conciencia moral»—, lleva como aposición: «la *libertad realizada*» —*die realisierte Freiheit*— (FD § 129). El bien es, pues, ambas cosas: libertad realizada y fin último del mundo, y ambas cosas deben entenderse de modo equivalente.

Como vemos, en el modelo hegeliano no hay oposición entre el contexto teleológico y la autonomía individual, entre el bien común y la libertad. *No puede haber* oposición, si de lo que se trata es justamente de superar la contradicción instaurada por los modernos al tematizar la noción de subjetividad de modo unilateral en contra de la sustancia. Invertir la contradicción, afirmando esta vez el polo de la sustancia en contra de la subjetividad, no equivale obviamente a superar la contradicción, sino más bien a reproducirla de manera invertida. Este es, por así decir, el nivel conceptual en que se halla la discusión en el momento en que Hegel interviene, y es su intención

²¹ He tratado este punto en un ensayo titulado «La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel», en: *Tras el consenso, o.c.*, pp. 55-79.

buscar una forma de mediación que permita salir de la aporía. En los pasajes completos que acabo de citar, y que expresan el núcleo de la concepción hegeliana del espíritu, la sustancia ética debe entenderse precisamente como el resultado de un proceso de *realización* de la libertad, no como una realidad social que implique la exclusión de dicha libertad.

Pero esta tesis podría ser naturalmente solo un postulado. Para entender cómo ella se desarrolla —*se demuestra*— en la filosofía del espíritu de Hegel, tomemos en consideración el tercero de los rasgos de la comunidad comunitarista: el replanteamiento de la definición del individuo por medio de la categoría de la identidad. Como hemos visto, los comunitaristas sostienen que el sujeto solo es *identificable* como miembro de una comunidad, es decir, que su identidad *es*, en sentido fuerte, comunitaria. De algún modo esta es también, por supuesto, una tesis hegeliana. Pero, a diferencia de lo que sostienen los comunitaristas, en Hegel la «identidad del sujeto» se concibe solo por medio de la estructura dialéctica de la voluntad. Esta estructura está compuesta, como la de todo concepto, de tres momentos: la «universalidad», la «particularidad» y la «singularidad», que se relacionan entre sí por medio de un movimiento dialéctico de superación. En otros términos, la definición hegeliana del sujeto moral nos obliga a considerar, sucesiva y simultáneamente, tres dimensiones que son esenciales para este sujeto, y que por lo mismo determinan conjuntamente su identidad: su capacidad ilimitada de autoderminación —su libertad—; su efectiva intervención en el mundo —su acción—; y, su pertenencia a una comunidad solidaria de valores e instituciones —su sustancia—. No solo la primera, la libertad, es una dimensión esencial del sujeto, como sostienen los universalistas, ni solo la tercera, la solidaridad sustancial, como sostienen los comunitaristas. Hay, además, una tercera dimensión que parece estar ausente del universo categorial de los debates actuales, y que es justamente aquella que permitiría ofrecer una forma de conciliación entre las otras dos. Esta es la categoría de la *acción*, o de la particularización de la voluntad universal.

Según Taylor, lo que está en juego en el terreno ontológico de la disputa entre comunitaristas y liberales es si debemos otorgar al sujeto una «identidad-yo» o una «identidad comunitaria». Esos son

sus términos. El sujeto, o es un yo o es un nosotros; ambas cosas son excluyentes por principio en dicha discusión. Pero todos sabemos que el concepto de espíritu en Hegel pretende precisamente dar cuenta de un *yo que es un nosotros* y de *un nosotros que es un yo*.²² Que lo diga, si no, Ramón Valls, a quien debemos una obra que emplea esa clave de lectura de la *Fenomenología*. Y la forma técnica, lógica, de tematizar la mediación entre ambos es, como decía hace un momento, la interpretación *conceptual* de la noción de voluntad. Es evidente que Hegel comparte con los comunitaristas la crítica del formalismo de la subjetividad y del sujeto desarraigado. Pero ello no lo lleva a abandonar dicho concepto, sino a reinterpretarlo a la luz de la lógica de la acción. Es posible sugerir la hipótesis, y probarla por supuesto,²³ de que Hegel interpreta el concepto moderno de voluntad en clave teleológica, es decir, con el dinamismo de un proceso práctico que conduce a un *telos* social en el que el sujeto pueda reconocerse. Así *tergiversa* Hegel naturalmente el concepto moderno de voluntad, pero así también evita caer en las aporías del modelo sustancialista de Aristóteles.

Por lo demás, no debemos olvidar que Hegel considera a la identidad como una categoría propia de la «doctrina de la esencia». La identidad es «la simple igualdad consigo mismo» —*die einfache Gleichheit mit sich*—,²⁴ una pura relación formal, abstracta, universal de autorrelación. Es la identidad del yo en Fichte, la cual, piensa Hegel, lleva precisamente a su culminación el paradigma de la subjetividad moderna. Interpretado en este sentido, el yo fichteano pasará a representar el primer momento de la estructura de la voluntad, el correspondiente a la «universalidad». Hegel considera, pues, que la categoría de la identidad es adecuada para caracterizar conceptualmente la noción *moderna* del sujeto, su capacidad de autodeterminación. Que los comunitaristas recurran hoy en día con tanta naturalidad a dicha categoría para definir el ámbito lógico en el que quisieran desarrollar la discusión, podría ser una trampa categorial

²² Es conocido el comentario de Ramón Valls Plana a la *Fenomenología del espíritu*, que lleva por título precisamente *Del yo al nosotros* (Barcelona: Estela, 1971).

²³ Es lo que trato de hacer en el ensayo citado en la nota 21.

²⁴ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, o.c., pp. 361ss.

que ellos mismos se tienden y que puede hacerlos dependientes de sus adversarios.

La dependencia categorial del adversario, a la que aquí me refiero, puede vincularse al siguiente de los rasgos de la definición de la comunidad comunitarista que queríamos ahora contrastar: a su papel de oposición frente al universalismo. Aunque pueda parecer una asociación un tanto arriesgada, me atrevería a sostener que en la lucha del comunitarismo contra el universalismo se reproducen las paradojas de la *lucha de la superstición contra la Ilustración*,²⁵ a las que se refiere Hegel en la *Fenomenología del espíritu* en una perspectiva sistemática. La idea central de Hegel es allí que la resistencia de la comunidad religiosa —de la «superstición», como la llama el paradigma contrario— ante las interpretaciones distorsionadoras del formalismo ilustrado, con todo lo justificada que pueda ser, solo logra articularse teóricamente con la ayuda de los recursos conceptuales —de las «armas»— que la contraparte —la «Ilustración»— ha puesto en escena. La lucha misma contra la Ilustración «delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma».²⁶ La comunidad religiosa se halla, por eso, ante el dilema de, o bien aferrarse ciegamente a la evidencia del sistema de valores en el que *cree*, sin reaccionar ante las críticas de la Ilustración, o bien adoptar paradójicamente la perspectiva conceptual de la posición contraria, para poder defender así la *legitimidad* de sus verdades de fe. En el primer caso ella se vuelve un fundamentalismo encapsulado, en el segundo caso pierde su fuente originaria de legitimación. Así se explica, piensa Hegel, que la Ilustración termine por *ganar* esta lucha, al menos en lo que concierne al respeto de la complejidad del problema por resolver.

Pero esta no es para él, naturalmente, más que una cara de la moneda. Hegel considera igualmente justificado preguntarse «si la razón

²⁵ El título que Hegel da a esta parte es en realidad «La lucha de la ilustración contra la superstición» —*Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben*—. Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires/México: FCE, 1966, pp. 319ss.

²⁶ *Ibidem*, pp. 321.

trionfadora no experimentó aquel destino que suele acompañar a las fuerzas vencedoras de las naciones bárbaras, frente a la debilidad subyugada de las naciones cultas: mantener la supremacía externa, pero verse sometida en espíritu a los vencidos». ²⁷ En otras palabras: en el nuevo paradigma de la razón, Hegel echa de menos el contenido sustancial de la fe, pero ello no lo conduce a renunciar a la dimensión de la reflexividad racional puesta de manifiesto por los filósofos modernos. ²⁸ Este es, sin embargo, el peligro que corren justamente algunos autores comunitaristas cuando, al invertir metodológicamente el programa ilustrado, rechazan la idea de la autonomía de la voluntad.

Había mencionado otros tres rasgos de la comunidad comunitarista, a los que voy a referirme ahora solo de modo general, tratando de llegar a una conclusión. Uno de ellos era la naturaleza del lazo social que parece reinar en dicha comunidad. Habiendo extrapolado el momento de la sustancia, y habiendo hecho desaparecer en él a la libertad subjetiva, ya no cabe esperar de los individuos más que un comportamiento virtuoso. No hay lugar para el disenso en dicha comunidad. No hay *lugar conceptual*, en sentido estricto. Y sí lo hay en Hegel. Cito un pasaje bastante conocido de su *Filosofía del Derecho*: «El principio de los estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal [...]» (*FD* § 260). Interrumpo la cita para subrayar la idea de este extremo de la particularidad. La eticidad hegeliana es una estructura compleja, que no disuelve las contradicciones en las que se origina, sino que les da cabida aun a riesgo de complicar la naturaleza del consenso institucional.

La comunidad hegeliana no está habitada solo por ciudadanos virtuosos. Ni tampoco es una democracia de participación plena, en la que los individuos estén identificados con el bien común, como lo

²⁷ Hegel, G.W.F., *Creer y saber*, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Norma, 1994, pp. 13-14.

²⁸ He tratado de explicar la compleja posición de Hegel ante la Ilustración en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

prevé un penúltimo rasgo comunitarista. Es curioso, pero la noción de democracia de los comunitaristas parece ajustarse bastante bien al modelo de democracia que Hegel descartó en su filosofía política. Porque, si Hegel rechaza la democracia, es precisamente porque la interpreta bajo los parámetros de la teoría constitucional de Montesquieu, es decir, porque la entiende como una república de virtuosos. «Que el principio de la democracia sea la virtud —así comenta Hegel la clasificación de Montesquieu—, es del todo acertado, en el sentido en que, en tal Estado, lo primero debe ser la simplicidad de las costumbres (*Sitten*) y el modo de vida exclusivamente dedicado a lo universal».²⁹ Hegel entiende, pues, el concepto de «virtud» de Montesquieu como una forma de identificación del individuo con las costumbres de su pueblo, tal como ocurría en los pequeños territorios de las antiguas repúblicas, en los que era posible la participación directa de todos en los asuntos públicos. Así se explica, por ende, que considere a la constitución democrática como inadecuada para el mundo moderno; si se la concibe de esa manera, la democracia no tolera espacio alguno para el desarrollo de la esfera autónoma del arbitrio y de la «sociedad civil». «El principio de la particularidad —sostiene Hegel en una de sus lecciones sobre filosofía del derecho— no está contenido en la democracia, y, cuando se introduce, tiene efectos aniquiladores sobre ella».³⁰

Termino con una reflexión sobre el papel de la tradición en la comunidad, que no fue el último de los rasgos considerados en la primera parte, pero que coloco ahora al final para plantear por su intermedio una conclusión a este trabajo. Aunque pueda parecer paradójico, el tradicionalismo de la comunidad comunitarista es, en clave hegeliana, una visión distorsionada de la tradición, una suerte de resistencia ante el desarrollo de la tradición o de la historia en un sentido más universal. En un texto reciente he utilizado

²⁹ Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, pp. 235; *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann* (Heidelberg 1817/1818) y *Homeyer* (Berlín 1818/1819), edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 158ss., pp. 272; *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 273, Obs.; *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, edición y comentario de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973, pp. 656ss.

³⁰ Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts*, edición de K.-H. Ilting, o.c., pp. 158.

una sugerente observación de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* para caracterizar la unilateralidad de las posiciones involucradas en este debate justamente en relación con su lectura de la tradición. Se trata de un pasaje tomado de la introducción al capítulo sobre «La realización de la autoconciencia racional por sí misma». Escribe allí Hegel que la condición del hombre moderno debe definirse simultáneamente como una *pérdida* y como una *búsqueda*, como la pérdida y la búsqueda de su felicidad.³¹ *Simultáneamente*. No se trata de dos cosas distintas, sino de dos dimensiones constitutivas de su identidad. *Haber perdido la felicidad*, quiere decir haber dejado atrás el consenso originario, haber abandonado la ingenuidad natural o tradicional —pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los universalistas, seguir dependiendo de manera esencial, aunque no fuese más que en el sentido de la pérdida, de esas raíces culturales que nos constituyen fragmentariamente como individuos, como comunidades o como naciones—. Y *tener que buscar la felicidad*, quiere decir estar en condiciones de —o, si se quiere: estar obligados a— construir un nuevo *ethos* —pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los contextualistas, estar en condiciones de imaginar formas nuevas, más anchas, de solidaridad humana que no se restrinjan necesariamente a los lazos tribales—.³²

³¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, o.c., pp. 211ss.

³² Esta es la idea central que sirve de hilo conductor de la obra, ya citada: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*.

RECONOCIMIENTO Y GRATITUD
EL «ITINERARIO» DE PAUL RICOEUR

El último libro que nos dejó Paul Ricoeur antes de morir lleva por título *Parcours de la reconnaissance*.¹ Se trata de una obra escrita verdaderamente con la madurez y la sabiduría de los años, en la que se expresa una pluma filosófica hermenéutica del más alto vuelo. Y es una obra dedicada a tomar posición en el complejo debate acerca del paradigma del reconocimiento, que tanta repercusión viene teniendo en la filosofía moral y política contemporánea. El libro ha sido traducido muy pronto al castellano con el título *Caminos del reconocimiento*.² Desconcertante traducción, a decir verdad, porque es ostensible que Ricoeur no usa el término *parcours* en plural, sino en singular, y que se ha cuidado de elegir una palabra que le sirviese para expresar algo mucho más preciso que lo que nos sugiere la vaga denominación «caminos». El libro se cierra precisamente con un capítulo final titulado *Un parcours*,³ en el que Ricoeur nos explica en qué sentido específico su obra puede merecer ser llamada de ese modo, y no ser considerada ni una «teoría» —porque no aspira a tanto—, ni tampoco una «rapsodia» —porque no cree haber ofrecido tan poco—. *Parcours* quiere decir, en realidad, «recorrido», en el sentido preciso que esta palabra tiene también en castellano, es decir, el trazado de una ruta específica que tiene un punto de partida,

¹ *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París: Éditions Stock, 2004.

² *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, traducción de Agustín Neira, Madrid: Trotta, 2005.

³ El traductor al castellano persevera consecuentemente en el error y traduce *un parcours* por «caminos».

un punto de llegada y, sobre todo, el modo de desplazarse de uno al otro. Deberíamos, por eso, traducir el título del libro como «Recorrido», o, si se prefiere una forma un poco más elegante, «Itinerario del reconocimiento». De lo que trata es, precisamente, de sugerirnos un itinerario conceptual, uno específico que el autor considera su aporte a la discusión, y no de comentarnos vagamente que pueden existir diversos *caminos* para abordar el problema.

En la concepción de este itinerario se halla, en mi opinión, justamente lo más original y lo más interesante de la propuesta de Ricoeur. Conviene, por eso, que comencemos, en un primer momento, recordando los pasos que *recorre* —que *parcourt*, se dice en francés; que *percorre*, podríamos decir, permitiéndonos un neologismo comprensible en castellano— esta propuesta, destacando su originalidad y su novedad. En un segundo momento, nos detendremos en el punto de llegada del itinerario, pues allí Ricoeur entra en diálogo, y en polémica, con la concepción de Axel Honneth a fin de ofrecer una solución más propositiva que la que nos ofrece, en su opinión, la lógica de la lucha por el reconocimiento. Finalmente, a modo de conclusión, trataremos de hacer un balance de esta disputa, preguntándonos qué tan convincente resulta el itinerario propuesto.

El «itinerario» de Ricoeur

Lo primero que tenemos que destacar es, sin duda, el hecho de que, para abordar el problema del reconocimiento, se nos proponga un «itinerario», un movimiento conceptual. No es una aproximación histórico-sistemática, como la de Axel Honneth,⁴ ni un balance ético de actualidad, como el de Charles Taylor,⁵ ni una tipología conceptual, como la de Nancy Fraser.⁶ Es, más bien, una invitación a emprender un camino hermenéutico en el que pueda descubrirse

⁴ Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997. Cf. igualmente Honneth, A. y N. Fraser, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, Londres/Nueva York: Verso, 2003.

⁵ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

⁶ Fraser, Nancy, *Justice interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York/Londres: Routledge, 1997. Cf. asimismo la discusión sostenida con Axel Honneth en el libro citado en la nota 4.

paulatinamente el hilo conductor. Ello se debe, como sabemos, a que Ricoeur elige un punto de partida metodológico muy particular: sin dejar de mencionar la variedad y la riqueza de los trabajos recientes publicados sobre el tema, aun debatiendo con ellos a lo largo de todo el libro, lo que nos propone es desplazar la mirada hacia el uso del término «reconocimiento» en el lenguaje cotidiano. Esta propuesta no es, naturalmente, ingenua ni azarosa, como si debiéramos empezar a buscar los contextos de aparición del término o como si no supiésemos qué nos deparará la pesquisa. Ricoeur tiene a la mano dos estupendos diccionarios de la lengua francesa del siglo XIX, el *Littré* y el *Grand Robert*, a los que acude para tomar nota del registro de acepciones de la voz «reconocimiento». La diversidad de significados allí consignados va, claro está, mucho más lejos de lo que es admitido por la tradición y la terminología filosóficas, pero no es tampoco tan caótica o tan arbitraria como para no representar un desafío para el filósofo hermenéutico que aspira a descubrir alguna coherencia conceptual entre los usos que el diccionario registra sin pretensiones de sistematicidad. La lengua cotidiana exhibe una amplia gama de usos del término «reconocimiento», que van desde la simple identificación de un objeto —«lo reconozco»—, pasando por los significados habitualmente empleados en la discusión filosófica sobre el tema, tanto en la voz activa como en la voz pasiva, hasta llegar a un uso que el francés, y por cierto también el castellano, consignan del verbo «reconocer» en el sentido de «agradecer». La pregunta que el filósofo Ricoeur se plantea es si no será posible hallar un hilo conductor que enlace entre sí de manera coherente esos significados diversos, y la respuesta que nos da es que la mejor manera de expresar o formular esta coherencia es imaginando, precisamente, un «itinerario» conceptual. No un cuadro, no una red, no una tipología; un itinerario.

El itinerario se compone de tres estaciones —correspondientes a los títulos de los tres ensayos del libro—: «El reconocimiento como identificación», «Reconocerse a sí mismo» y «El reconocimiento mutuo». De lo que se trata es de explicar el tránsito que va desde el primer sentido —la identificación— hasta el tercero —el reconocimiento mutuo—, empleando una secreta estrategia hegelianizante que nos haga concebir el punto final no solo como punto de llegada

sino igualmente como marco de comprensión cabal del conjunto.⁷ En primera instancia, la propuesta no parece tan original, a decir verdad, porque ella equivale a sugerir que debemos entender el concepto a través del giro semántico que se produce cuando se transita de la voz activa a la voz pasiva, del *reconocer* al *ser reconocido*. Sabemos que tanto Taylor como Honneth han hecho precisamente de esta peculiaridad el tema central de sus estudios sobre el reconocimiento, el primero al tratar de caracterizar las luchas culturalistas contemporáneas como formas de reivindicación del reconocimiento en la voz pasiva, y el segundo al proponer precisamente una lectura invertida del concepto mediante el esclarecimiento de las experiencias de menosprecio. Pero sería injusto no *reconocerle* a Ricoeur el mérito de abordar la cuestión con el propósito explícito, no presente en los filósofos anteriores, de interpretar el alcance epistemológico de dicho giro.

En el capítulo conclusivo, titulado, como ya se dijo, «Un itinerario», y en el que Ricoeur hace un balance del recorrido realizado, se nos dice que los tres momentos del tránsito conceptual podrían llamarse igualmente el momento de la «identidad», el momento de la «alteridad» y el momento de la «dialéctica entre el reconocimiento y el no-reconocimiento».⁸ Teniendo presente esta caracterización conclusiva, recordemos que el punto de partida del análisis es aquella acepción del término «reconocimiento», consignada siempre en primer lugar por los diccionarios, que se vincula con la operación de *identificación* de un objeto o una persona. *Reconocer* algo equivale a identificarlo, es decir, a captar la identidad del objeto, el cual, por definición, se halla en una relación de exclusión con respecto al sujeto; entre *reconocer* y *conocer* no parece haber aquí una diferencia sustancial, sino tan solo acaso de tiempo, o de grado. Ricoeur asocia esta actitud gnoseológica a la tradición filosófica que se remonta hasta el *Sofista* de Platón, y la cree ver además condensada en la teoría cartesiana y la teoría kantiana del juicio. El propio Kant, nos

⁷ Pese a emplear una estrategia de este tipo en términos generales, Ricoeur no la aprovecha del todo en los análisis específicos de los diferentes capítulos. Podría decirse que con los materiales que va incorporando a su análisis, Ricoeur podría haber llegado a un resultado diferente.

⁸ Cf. edición francesa, pp. 357ss., edición castellana, pp. 253ss.

recuerda, empleó la palabra alemana *Rekognition*⁹ para referirse a la operación de síntesis puesta en marcha en nuestros juicios, por medio de los cuales subsumimos el objeto bajo las reglas generales del concepto. La facultad de juzgar lleva a cumplimiento la empresa cartesiana, aquella que se dirige precisamente a definir el conocimiento por medio de la identificación, es decir, por medio del «reconocimiento» en su primer sentido. Pero Ricoeur no quiere mantenerse en un plano meramente expositivo o genealógico, de modo que la presentación de este primer momento va acompañada también de una reflexión *ex post* sobre el destino que le cupo sufrir al paradigma representacional moderno. Sus mentores son, en este caso, Husserl y Levinas.¹⁰

El segundo momento del itinerario se concentra en la acepción del término como «reconocimiento de sí mismo». En su reflexión final, dirá Ricoeur que aquí se abre paso la dimensión de la «alteridad», en el sentido específico en que ella afecta al sujeto que se reconoce a sí mismo. Nos seguimos moviendo en el plano de la voz activa del reconocer, pero esta vez dentro de un movimiento reflexivo y más complejo, en el que objeto y sujeto del reconocimiento se identifican. Esta parte de la obra es la más lograda, y es también la más trabajada por Ricoeur en muchos de sus escritos anteriores, todos los cuales aparecen en el análisis como un subtexto permanente e inspirador. Siguiendo la línea de sus propios escritos sobre la teoría de la acción, y de la mano de Bernard Williams,¹¹ nos recuerda que, para reconocerse a sí mismo, el sujeto debe definirse primero como protagonista de una acción, como *agente*, y que debe ser al mismo tiempo susceptible de *responsabilidad*, cosas ambas que echan sus raíces conceptuales en la cultura homérica o en la concepción aristotélica de la ética.¹² Sobre ese trasfondo griego, los modernos van a construir una noción de subjetividad que implique la conciencia

⁹ Cf. edición francesa, pp. 63ss., edición castellana, pp. 49ss.

¹⁰ Ricoeur se apoya en la interpretación de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona: Crítica, 1991) y en un ensayo de Levinas titulado «La ruine de la représentation», en: *En déjouant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París: Vrin, 2001.

¹¹ Cf. Williams, Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press, 1993.

¹² Cf. de Ricoeur, *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2001.

reflexiva de sí, algo que el propio Ricoeur ha desarrollado largamente en sus escritos como la noción de «ipseidad» —*ipseité*—. ¹³ Bajo dicha luz, el reconocimiento de sí va a poder caracterizarse por la *capacidad del habla*, la *capacidad de actuar* y la *identidad narrativa*. De igual manera, el sujeto así enriquecido ha de tomar conciencia del papel que la memoria —el pasado— y la promesa —el compromiso con el futuro— juegan en su experiencia de reconocimiento de sí, ¹⁴ pues ambas referencias le son constitutivas. Y, finalmente, el sujeto ha de ampliar el horizonte de sus expectativas como protagonista de la acción, desarrollando no solo los *derechos* que le procura su libertad negativa, sino también las *capacidades* que aseguren el ejercicio de su libertad positiva, asunto para el cual Ricoeur incorpora los trabajos recientes de Amartya Sen, Martha Nussbaum y Jean-Marc Ferry. ¹⁵

El tema de este segundo momento del itinerario es, como se recuerda, el reconocimiento de sí. Pero la atención de Ricoeur ha sido puesta principalmente en la caracterización conceptual del sujeto, del sí, que realiza la experiencia, y el resultado que observamos es el de un sujeto que se ha visto enriquecido en las dimensiones que lo constituyen y que determinan su experiencia reflexiva: el reconocimiento de su responsabilidad, la conciencia de su capacidad de actuar y hablar, su identidad narrativa, su dependencia de la memoria y la promesa, la ampliación de sus capacidades. Aun manteniéndonos en la perspectiva de la voz activa del verbo «reconocer», es preciso admitir que el cuadro que nos exhibe Ricoeur es muy sugerente y contiene una rica gama de aspectos que podrían servir de puentes para plantear la cuestión del reconocimiento recíproco. Mi impresión es, sin embargo, que Ricoeur no aprovecha las posibilidades conceptuales que él mismo ha planteado en esta parte, acaso porque enfoca el punto de llegada de una manera excesivamente postulatoria.

¹³ Cf. de Ricoeur, *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI-México, tres tomos, 1995-1996.

¹⁴ Cf. de Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, FCE, Buenos Aires, 2004.

¹⁵ Ricoeur no cita directamente a Martha Nussbaum, pero sí a Amartya Sen, *Poverty and Famine*, Oxford: Oxford University Press, 1981. De Jean-Marc Ferry cita, en varias estaciones del itinerario, su libro *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, París: Éditions du Cerf, 1991.

Nos toca pasar a desarrollar el tercer momento del itinerario del reconocimiento, aquel que justifica, estrictamente hablando, el sentido de un *itinerario* —de un *parcours*—, pues nos plantea el tránsito de la voz activa a la voz pasiva del verbo *reconocer*. Este tercer momento se titula «El reconocimiento mutuo», y a él se refiere Ricoeur, en su balance final, como el momento de la «dialéctica entre reconocimiento y no-reconocimiento». Veremos enseguida cómo entender estas denominaciones. Pero, antes de ello, concordemos en que aquí entramos, en realidad, a tierras conocidas, porque es en estas tierras, las del *reconocimiento recíproco*, que se lleva a cabo el debate filosófico contemporáneo. No deberá, por ello, llamarnos la atención que precisamente en esta parte sean sometidas a discusión las obras de Axel Honneth y de Charles Taylor. Lo que sí podría llamarnos la atención es que el propio Paul Ricoeur sostenga que él ha concebido este tercer momento, el punto de llegada de su itinerario, como un diálogo polémico con Axel Honneth y su concepción del reconocimiento.

La controversia con Axel Honneth

La polémica que Paul Ricoeur quiere entablar con Axel Honneth es, por decirlo así, *interesada* y, quizá por lo mismo, *simplificadora*. Ricoeur quiere mostrar que la concepción del reconocimiento en Honneth es demasiado dependiente de un modelo reivindicativo de reciprocidad que parece estar determinado por la lógica de la insatisfacción, del victimismo, y quiere contraponerle un ideal moral de reconocimiento más propositivo, más *generoso*, que no solo dé sentido a la experiencia del reconocimiento, sino que ponga además en perspectiva adecuada el modelo de la reivindicación de reciprocidad. Es, por eso, una interpretación *interesada*: porque lleva la discusión en la dirección de la tesis que desea proponer. Pero es, además, *simplificadora*, porque distorsiona en cierto modo las posiciones de Honneth, al mismo tiempo que pasa por alto las de Hegel, a fin de que se ajusten a la concepción reivindicacionista de reconocimiento que él considera inconsistente y no propositiva.

Aunque Ricoeur no lo cite, su posición me trae a la mente una de las tesis de Alasdair MacIntyre sobre las limitaciones de la ética ilustrada.¹⁶ Sostiene MacIntyre que la ética ilustrada, cuya influencia sigue siendo amplia hasta hoy, se propuso una empresa verdaderamente absurda: la de construir una ética que no contenga un ideal moral de vida, una concepción propositiva de lo que debería ser una vida plena. Para tener sentido, toda concepción ética, piensa MacIntyre, debe reposar sobre tres pilares: sobre la definición natural del ser humano, sobre el ideal de vida que ese ser humano debería realizar —el *telos*— y sobre la normatividad que pueda conducirlo a llevar a cumplimiento este *telos*. No puede tener sentido una ética que no contenga un ideal moral de vida. Pero eso es precisamente lo que se ha propuesto la ética ilustrada, al suprimir la relevancia del *telos* en la concepción de la vida moral. La ética kantiana, al igual que la ética liberal, serían, así, éticas profundamente incongruentes, porque estarían proponiendo cumplir con un conjunto de reglas de conducta sin poder decir, en última instancia, por qué ni para qué. Algo parecido es lo que nos propone Ricoeur en relación con Honneth. Pareciera como si Honneth estuviese defendiendo una concepción ilustrada del reconocimiento que no es capaz de decir cuáles son las razones por las cuales tiene sentido, en última instancia, reconocer o ser reconocido, y se limitase a reproducir una y otra vez la lógica reivindicativa de la justicia.

Veamos más de cerca cómo se lleva a cabo la controversia, y dejemos para más adelante establecer en qué medida se puede hablar legítimamente de una interpretación interesada o simplificadora. Desde el inicio, sostiene Ricoeur que ha concebido su presentación de este tercer momento del itinerario del reconocimiento como «un diálogo con Axel Honneth»,¹⁷ y que desearía se entendiese su lectura simultáneamente como una expresión de su acuerdo y de su desacuerdo. En su exposición va a seguir, por eso, el hilo conductor de la propuesta de Honneth, pero hasta el punto en que considere indispensable marcar la diferencia y contraponerle el modelo alternativo

¹⁶ La reflexión que propongo a continuación se apoya un pasaje de MacIntyre en su libro *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 76.

¹⁷ Cf. edición francesa, pp. 273, edición española, pp. 195.

que defiende. Su acuerdo va a expresarse por medio de «observaciones complementarias», su desacuerdo por medio de «consideraciones antagonistas».¹⁸

Al igual que Honneth, Ricoeur considera que el salto cualitativo en el planteamiento del problema del reconocimiento, y el consiguiente paso a la acepción del término como «reciprocidad», se produce en la relectura hegeliana de la concepción del estado natural de Hobbes. Lo que ocurre allí es un cambio de paradigma, pues Hegel interpreta la lucha como búsqueda de un entendimiento recíproco y no simplemente como prolongación del individualismo en la confrontación de intereses. Desde esta perspectiva, el propio «estado natural» puede ser caracterizado como un estado de «desconocimiento [no-reconocimiento] originario»,¹⁹ que exige, por tanto, una superación. El tránsito a la voz pasiva, al *ser reconocido*, es así no solo una expresión de la reciprocidad implícita en el nuevo paradigma moral, sino igualmente un modo de articular el compromiso del individuo por hacer valer sus derechos.

Considerando que la tesis de Honneth sobre los tres momentos del reconocimiento, así como sobre las formas de menosprecio que les serían correlativas, constituye «su contribución más importante a la teoría del reconocimiento»,²⁰ Ricoeur ordena su exposición y propone sus «observaciones complementarias» siguiendo el orden de aquellos momentos. En cuanto a la «lucha por el reconocimiento en el amor», concuerda con Honneth en apreciar los aportes del psicoanálisis para ilustrar el sentido del reconocimiento entre la madre y el niño, o entre los amantes, pero sugiere *complementar* la dimensión del amor con dos perspectivas nuevas, una interesante —la tesis de Hannah Arendt sobre el reconocimiento de sí en el propio linaje—, y una más bien enigmática —la tesis de Simone Weil sobre la aprobación recíproca entre los amantes—. ²¹ En cuanto a la «lucha por el

¹⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁹ Cf. edición francesa, pp. 241, edición castellana, pp. 172.

²⁰ Cf. edición francesa, pp. 275, edición castellana, pp. 196.

²¹ Ricoeur se refiere explícitamente a *La condición humana* de Hannah Arendt y al texto «Amitiés», de Simone Weil (en : *Œuvres*, París: Gallimard, 1999, pp. 755ss.). La referencia a esta discusión se halla en la edición francesa de *Parcours*, pp. 276ss, edición castellana, pp. 197ss.

reconocimiento a nivel jurídico», manifiesta igualmente su acuerdo en asumir la interpretación hegeliana del pacto social, especialmente a través de la vía negativa del «delito», pero sugiere esta vez *complementar* la dimensión del reconocimiento jurídico por medio de una reflexión sobre el proceso histórico que ha visto extenderse la noción de derechos de las personas, tanto por la diversificación de los derechos mismos —civiles, políticos, económicos, culturales—, como por su atribución a un mayor número de personas.²² Finalmente, en lo que respecta al «reconocimiento por la estima social», se manifiesta de acuerdo con Honneth en no seguir la pista de Hegel, quien considera que el tercer momento del reconocimiento se debería verificar en el Estado, sino en ubicar dicha experiencia en el ámbito más amplio de la «eticidad», entendida como la institucionalización social de los valores y principios compartidos por una comunidad. En este contexto, se permite Ricoeur observaciones complementarias más extensas, porque desea enriquecer la dimensión del reconocimiento social con los aportes de Jean-Marc Ferry sobre los «órdenes del reconocimiento»²³ y con los aportes de Luc Boltanski y Laurent Thévenot sobre las «economías de la grandeza»;²⁴ se trata, en ambos casos, de análisis sugerentes, aunque un tanto barrocos, sobre las nuevas formas o los nuevos sistemas institucionales en los que se inscribe la identidad de los individuos y sus formas diversas de transacciones.²⁵

Hasta aquí llega el acuerdo. Ricoeur ha venido acompañando a Honneth en el diseño de su propuesta sistemática, y ha pretendido solo complementarla con algunas anotaciones o asociaciones contemporáneas relevantes. Pero el desacuerdo es de fondo, y es hora de explicar en qué consiste, a qué aluden aquellas «consideraciones antagonistas» que fueron ya anunciadas. El punto central de la controversia es, como se ha dicho, la metáfora bélica de la «lucha», a la que Ricoeur quiere contraponer una metáfora, por así decir, pacifista, que se contraponga a la anterior como señalándole el rumbo.

²² Cf. edición francesa, pp. 287ss, edición castellana, pp. 204ss.

²³ Cf. Ferry, Jean-Marc, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, o. c.

²⁴ Cf. Boltanski, Luc y Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, París: Gallimard, 1991.

²⁵ Cf. edición francesa, pp. 294ss, edición castellana, pp. 209ss.

«A partir de la discusión centrada en la idea misma de lucha, procedente de Hegel, intentaremos completar [...] la problemática de la lucha mediante la evocación de las experiencias de paz por las que el reconocimiento puede, si no concluir su recorrido (*parcours*), al menos dejar entrever la derrota de la negación de reconocimiento».²⁶

Ricoeur no se da el trabajo de averiguar si en la obra de Honneth podría haber alguna perspectiva sistemática más positiva que la sugerida por la noción de «lucha», ni cree tampoco necesario demostrar, en sentido estricto, la deficiencia estructural que afectaría a dicha concepción. Lo anima sobre todo una intuición de fondo, que ya hemos comentado, y que se traduce en la convicción de que el paradigma del reconocimiento recíproco, de origen hegeliano, es demasiado dependiente de la lógica de la simetría y que, en consecuencia, no está en condiciones de explicarse a sí mismo. La intuición se apoya, por cierto, en la suposición de que no nos es posible ya cerrar el círculo del reconocimiento como lo hiciera Hegel, es decir, apelando a la realización colectiva de la libertad en el seno del Estado. Pero, al haber renunciado a esta posibilidad, lo que parece pasar al primer plano es la dimensión permanente de la lucha, y la consiguiente actitud reivindicativa, en los tres momentos del proceso del reconocimiento. La cuestión que surge entonces, nos dice Ricoeur, es *cuándo podrá un sujeto considerarse verdadera o finalmente reconocido*.²⁷ ¿No estamos acaso ante un proceso que, desde el punto de vista subjetivo, cabría calificar de interminable, indefinido, sin fin, un proceso que evoca por eso en nosotros la tesis de Hegel sobre la «mala infinitud»?²⁸ *Mala infinitud* llamaba Hegel, en efecto, a la representación que nos hacemos de la infinitud cuando nos la imaginamos bajo la fórmula del progreso hacia el infinito, es decir, como una sucesión interminable y finalmente contradictoria de momentos. Y, además, la concepción del reconocimiento como lucha, precisamente por plantearse de modo indefinido, ¿no corre el peligro

²⁶ Cf. edición francesa, pp. 276, edición castellana, pp. 197. Aquí el traductor al castellano llega al límite de su perseverancia en el error y traduce finalmente *parcours* por «recorrido». Es curioso que esto no lo haya llevado a replantearse la decisión tomada con respecto a la traducción general del término.

²⁷ Cf. edición francesa, pp. 316, edición castellana, pp. 224.

²⁸ Cf. edición francesa, pp. 317, edición castellana, pp. 225.

de mostrarnos a sus protagonistas bajo el signo de la insatisfacción permanente, de la victimización, a la manera en que también Hegel describía el destino de la «conciencia desventurada»?²⁹ Es Ricoeur quien trae a colación estas dos figuras hegelianas, la última de las cuales, la «conciencia desventurada», sirve aquí solo para caracterizar el sentimiento de insatisfacción que mueve permanentemente a la conciencia a defender una cosa y la contraria, o a considerarse a sí misma siempre solo bajo el signo, o bajo el estigma, de la víctima.

Para «conjurar este malestar» —así se expresa Ricoeur—, para contrarrestar y resolver la deficiencia estructural del paradigma bélico de la lucha, lo que nos hace falta es apelar a «la *experiencia efectiva* [...] de estados de paz»,³⁰ es decir, a formas concretas de reconocimiento mutuo, vividas en forma pacífica y en sentido afirmativo.

Pero quiero manifestar —continúa— lo que espero y lo que no espero de este emparejamiento. Las experiencias de reconocimiento pacífico no pueden hacer las veces de resolución de las complejidades suscitadas por el concepto mismo de lucha, y menos aún de resolución de los conflictos en cuestión. La certeza que acompaña a los estados de paz ofrece más bien una confirmación de que la motivación moral de las luchas por el reconocimiento no es ilusoria. Por eso, no puede tratarse más que de treguas, de aperturas, se podría decir incluso de “claros”, en los que el sentido de la acción surge de las brumas de la duda con el sello de la *acción que conviene*.³¹

¿Cuáles son estos estados de paz, estas situaciones pacíficas de reconocimiento? Por lo pronto, para marcar claramente la diferencia entre las dos constelaciones de reconocimiento aquí enfrentadas, Ricoeur propone una distinción conceptual: al reconocimiento animado por el principio de la lucha le asigna el concepto de «reciprocidad», al que se nutre del motivo de la experiencia de paz el concepto de «mutualidad». La *reciprocidad* sería igualitarista y reivindicativa, la *mutualidad* asimétrica y generosa. El reconocimiento que Ricoeur quiere defender es, pues, de acuerdo a lo dicho, un reconocimiento *mutuo*, no uno meramente *recíproco*.

²⁹ Cf. edición francesa, pp. 318, edición castellana, pp. 225.

³⁰ Cf. *Ibidem*.

³¹ Cf. edición francesa, pp. 318, edición castellana, pp. 225-226.

Para explicar en qué consiste, más específicamente, el *reconocimiento mutuo*, Ricoeur toma dos pistas, distintas pero complementarias. De un lado, nos recuerda la familia de conceptos griegos y greco-cristianos compuesta por la *philia*, el *eros* y el *ágape*. Se trata de tres formas diferentes de amor, la última de las cuales, el *ágape*, expresa de manera plena el sentido del don que no espera nada a cambio y que está, por tanto, en las antípodas de la lógica justiciera de la reciprocidad. Pero, de otro lado, como para que esta primera pista no parezca demasiado confesional, Ricoeur nos remite a una discusión más científica: aquella que procede de la antropología cultural y que ha investigado el papel del don en la estructura de las relaciones de las sociedades primitivas. Marcel Maus y Claude Lévi-Strauss,³² entre otros, han sostenido un debate interesante en torno a la lógica del intercambio de dones en dichas sociedades, y han detectado el curioso mecanismo que parece vigente allí, en ocasiones con mucho rigor, entre el *donar*, el *recibir* y el *devolver* lo donado. Lo que Ricoeur se propone es unir ambas pistas y sugerir entonces que la mejor manera de comprender el sentido del intercambio de dones es destacando el papel del *recibir*, por encima del papel del donar o del devolver, y que eso es precisamente lo que pretende expresar la idea del *ágape*. Quien vive el amor del *ágape*, adopta la actitud de quien *ha recibido* un don y desea mostrar su *gratitud*. El reconocimiento mutuo, entendido de manera propositiva y generosa, desligado de la lógica de la reivindicación recíproca, sería, pues, en última instancia, expresión de una *ética de la gratitud*. Pero sabíamos ya, desde el primer capítulo del libro, que una de las acepciones registradas en francés —y en castellano— del término «reconocimiento», es justamente la de «gratitud». Concluir ahora que la actitud ética más plena es la de la gratitud, es solo una forma distinta de afirmar que es una ética del reconocimiento, naturalmente: del reconocimiento llamado *mutuo*. Se completa así el arco de significaciones del concepto que había sido planteado como un desafío desde el inicio, y se cierra el itinerario del reconocimiento con la fijación del punto de llegada.

³² Cf. edición francesa, pp. 327ss., edición castellana, pp. 233ss.

¿Es convincente el itinerario?

Con respecto a la propuesta global de Paul Ricoeur, habría que hacer quizá algo similar a lo que él se propuso con respecto a la de Axel Honneth: manifestar al mismo tiempo acuerdo y desacuerdo. El acuerdo lo hemos ido expresando a lo largo de esta presentación, al comentar la originalidad del planteamiento de fondo, que solicita de la filosofía una comprensión hermenéutica de los usos del término «reconocimiento» en el lenguaje cotidiano, al destacar la fusión de horizontes que practica Ricoeur cuando desarrolla los dos primeros momentos del itinerario, en particular el momento del reconocimiento de sí mismo del sujeto responsable, e incluso al admitir que su punto de vista conclusivo contiene una sugerente tesis sobre la necesidad de fundar la ética en una actitud propositiva y no meramente reivindicativa. Pero solo hasta aquí me es posible manifestar acuerdo, y todo ello no basta para concluir que el itinerario propuesto sea convincente.

Habíamos comentado ya que la propuesta de Ricoeur es interesada y simplificadora. Ahora podemos entender mejor por qué esto es así. En el desarrollo de la controversia con Honneth hemos podido apreciar que el análisis del reconocimiento recíproco se detiene súbitamente con la afirmación, con la tesis fuerte, de que dicho modelo es inconsistente y reiterativo, en la medida en que se deja dominar por la lógica indefinida de la lucha por la simetría. Pero esta tesis no es suficientemente demostrada, y solo parece tener por finalidad permitir la contrapropuesta del reconocimiento pacífico. Para poder introducir esta última como solución, ha debido primero caracterizarse la primera como problema. Son dos cuestiones distintas, aunque están relacionadas entre sí: si puede verdaderamente afirmarse que en Hegel o en Honneth haya una concepción inconsistente de reconocimiento, o si tiene sentido proponer un modelo de reconocimiento alternativo y propositivo basado en la caridad. Analicémoslas por separado.

En cuanto a lo primero, a la inconsistencia del paradigma del reconocimiento recíproco, es claro que esta no se produce en Hegel ni tampoco necesariamente en Honneth. No en Hegel, porque para él el reconocimiento culmina con la realización de la libertad en

el marco de un *ethos* políticamente organizado, dentro del cual los individuos *cultivan* deliberadamente los valores o principios comunitarios. El momento negativo de la lucha es superado en el sustancialismo positivo del *ethos*. El caso de Honneth es distinto, porque él, al igual que Ricoeur, rechaza la solución política propuesta por Hegel y porque, a diferencia de Ricoeur, refuerza el sentido kantiano del igualitarismo, es decir, el momento del reconocimiento jurídico. Pero tampoco creo que pueda atribuirse a Honneth la ausencia de una instancia ética positiva, diferente de la lucha por la igualdad. Por el contrario, Honneth concibe el proceso del reconocimiento siguiendo el modelo de las determinaciones de la libertad,³³ de modo que también él postula la existencia de una perspectiva positiva, normativa, frente a la cual, y solo frente a la cual, la lucha adquiere un sentido.

Como ya hemos visto, Ricoeur fuerza las cosas en cierto modo para que tanto Honneth como Hegel aparezcan defendiendo un modelo de reconocimiento exclusivamente igualitarista y reivindicativo, de manera tal que su propia propuesta resulte ser una alternativa necesaria. Pero, al margen de esta distorsión interpretativa, lo que cabe preguntarse es si su propuesta alternativa es o no consistente. Habíamos asociado ya esta estrategia a la tesis de Alasdair MacIntyre sobre los elementos constitutivos de toda ética. En tal sentido, lo que Ricoeur nos estaría proponiendo sería un ideal positivo de vida moral, un sentido o finalidad de la vida articulado sobre la base de la experiencia de la gratitud. En principio, nada podría objetarse a que se haga una propuesta semejante. Pero, también en principio, nada podría obligar a alguien a hacerla suya. Aun estando anclada en la estructura antropológica del intercambio de dones, la concepción del *ágape* como experiencia pacífica de reconocimiento mutuo es privativa de un *ethos* muy específico, que, si bien puede tener sentido y nobleza, compite con otros en el seno de una sociedad compleja y pluralista.

Es más, la objeción que Ricoeur dirige en contra del modelo de la reciprocidad podría también volverse en su contra, llegando

³³ Cf. el libro de Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Ditzingen: Reklam, 2001.

a mostrar así de modo paradójico por qué el principio de la igualdad es tan importante y tan persistente en relación con el reconocimiento. Podría ocurrir, en efecto, que una ética de la gratitud, que no se define más que por parámetros inmanentes al *ethos* en el que surge, y que se inspira en una positividad moral sustantiva y propia, terminase por exigir de los individuos acciones o prestaciones que pudieran vulnerar su libertad o la igualdad de sus oportunidades. Que ello ocurra o no, es algo que solo puede saberse y juzgarse, en realidad, si se adopta el punto de vista de la reciprocidad, es decir, el punto de vista negativo y reivindicativo que la ética del don se propone superar. No es, pues, solamente que la concepción del reconocimiento mutuo no pueda exhibir carácter vinculante; también puede ocurrir que se exponga al peligro de atentar contra la reciprocidad. Si Ricoeur nos advierte, con cautela y con razón, que la ética de la gratitud no es sino una invitación a contemplar un sentido positivo de la lucha, haríamos bien en emplear igual cautela y razón en impedir que ella vulnere la libertad de las personas que practican y demandan reconocimiento.

«PADECER DE INDETERMINACIÓN».
AXEL HONNETH SOBRE HEGEL*

Axel Honneth publicó en 1992 un libro muy sugerente titulado *La lucha por el reconocimiento*. Proponía allí retomar el concepto de «reconocimiento» del joven Hegel con la finalidad de emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral de las demandas sociales y de las reivindicaciones culturales que se vienen expresando en las últimas décadas. La reconstrucción de Honneth era, y sigue siendo, muy sugerente, porque muestra la actualidad de la percepción ética hegeliana a la luz de las investigaciones sociológicas, filosóficas y psicoanalíticas de fecha reciente, y porque ilumina de modo especial el sentido moral que puede tener la perspectiva de la identidad subjetiva percibida como humillación, es decir, como falta de reconocimiento. En ese mismo año, 1992, Charles Taylor publicaba su ensayo sobre *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, acompañado de comentarios de importantes filósofos, incluyendo uno, desde la edición alemana de 1993, de Jürgen Habermas. Ese pequeño libro ha tenido una difusión muy grande en el mundo entero y ha sido, en cierto modo, un muestrario de la relevancia y la riqueza de significaciones que el debate sobre el reconocimiento puede tener para la discusión moral. La coincidencia en la aparición de los textos de Honneth y Taylor fue un signo de los tiempos.

* Comentario sobre el libro de Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001. No hay, hasta el momento, traducción castellana, pero considero que una buena traducción del título sería «Padecer de indeterminación». Las citas de este libro se harán entre paréntesis en el cuerpo del comentario.

Desde entonces, se han venido publicando muchos escritos sobre el tema del reconocimiento, tanto en lo que respecta a la renovación de los estudios exegéticos hegelianos como a los debates de la filosofía moral y la filosofía política.

En ese contexto, Axel Honneth ha publicado un nuevo libro con el título *Leiden an Unbestimmtheit —Padecer de indeterminación—*. Como en el caso de su obra anterior, se trata de hacer dialogar a la filosofía política de Hegel con las necesidades y con las teorías más contemporáneas, recogiendo además los aportes que se han venido haciendo en ambos campos de la investigación, en los estudios sobre Hegel y en los estudios políticos, en los últimos años. Hay dos cuestiones de fondo, sin embargo, que llaman de inmediato la atención en la lectura de la obra. La primera de ellas es que, a diferencia de lo que Honneth había venido sosteniendo hasta ese momento, la teoría del reconocimiento de Hegel parece ser válida, e incluso decisiva, también en su obra de madurez (*cf.* pp. 81ss.), y ya no se dice que ella habría sido abandonada al asumir Hegel la perspectiva sistemática del «espíritu». La segunda es que Honneth se muestra muy sorprendido ante la supuesta falta de interés por la *Filosofía del derecho* de Hegel en el contexto de la filosofía política contemporánea, y se propone con su libro remediar esa situación. Pero esa sorpresa resulta desconcertante cuando se recuerda la vasta producción sobre la filosofía práctica de Hegel desde los trabajos de Joachim Ritter hasta la fecha, pasando por los debates sobre «Moralidad y Eticidad» de las últimas décadas. Pareciera, más bien, que se trata de un descubrimiento tardío en el seno de la escuela habermasiana.

El nuevo libro de Honneth es, como lo dice su subtítulo, un intento de actualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Es, pues, un libro ambicioso, pero pequeño, y está escrito a modo de ensayo, y dirigido a un público amplio, ciertamente no a la comunidad de especialistas hegelianos. De hecho, el texto se remonta a unas conferencias que dictó en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam —las «Spinoza-Lectures»—, en 1999, cosa que se resiente en el estilo en que está redactado, tanto por las desventajas como por las ventajas que ello comporta. Los hegelianos duros podrían considerar, en tal sentido, que muchas de las tesis sostenidas aquí, o bien son lugares comunes en la interpretación de la obra,

o bien, cuando no lo son, que no están suficientemente demostradas o que hasta pueden ser temerarias. Conviene, pues, no perder de vista el carácter de ensayo que el texto posee, y buscar su originalidad en la perspectiva que ofrece para reinterpretar la obra de Hegel a la luz de la filosofía política contemporánea.

La clave de lectura la ofrece el título: «Leiden an Unbestimmtheit», que, como se ha dicho, debiera quizá traducirse al castellano por «Padecer de indeterminación». No se trata de una cita literal de Hegel, pero, en realidad, podría serlo; es lo que Honneth se esfuerza en demostrar, citando pasajes diversos de las observaciones y los agregados a la *Filosofía del derecho*. Es claro, al menos, que Hegel se refiere con frecuencia al «padecimiento», al *Leiden*, de la libertad, y, con mucha mayor frecuencia, en relación también con el padecimiento, a la «indeterminación». La tesis general es que la *Filosofía del derecho* puede entenderse como una teoría sobre el conjunto cabal —cabalmente «determinado»— de instituciones que permiten la realización de la libertad del individuo en la modernidad, y que, retrospectivamente, la construcción de la obra puede explicarse como la exposición de las estaciones en las que el individuo no logra acceder a su verdadera realización —«padece de indeterminación»—. Escribe Honneth:

La *Filosofía del derecho* de Hegel es, en tal sentido, una teoría normativa de la justicia social que, a modo de reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, intenta demostrar qué esferas sociales debe comprender o proponer una sociedad moderna para garantizarle a todos sus miembros la posibilidad de llevar a cumplimiento su autodeterminación (pp. 34).

Que la *Filosofía del derecho* posee una estructura de determinaciones, con respecto a cuya totalidad conceptual una cualquiera de ellas, tomada por separado, es percibida como deficiente, es decir, como «indeterminada» o «subdeterminada», es cosa sabida. Lo nuevo en la lectura de Honneth es vincular esa verdad a la experiencia del «padecimiento», es decir, a la perspectiva del sujeto que vive, aun en forma conceptualmente estilizada, las diferentes figuras de la voluntad —o del «derecho» en sentido amplio—. De ese modo, se obtiene una suerte de fenomenología de la experiencia de la libertad,

teniendo como punto de referencia último la definición de la eticidad, esta sí cabalmente determinada. En el contexto de la eticidad, el individuo «se libera y alcanza la libertad sustancial».¹

El concepto de «liberación» —*Befreiung*—, utilizado varias veces por Hegel en el tránsito a la eticidad, es, en la obra de Honneth, un concepto correlativo al de «padecimiento». Lo que, en las figuras anteriores de la voluntad o del derecho, es experimentado por el individuo como un «padecimiento», debido a la insuficiencia de determinación de su libertad, en el caso de la eticidad se vive como una «liberación» en un doble sentido: en un sentido negativo, como el abandono de las estructuras conceptuales defectuosas que no daban cuenta de la plenitud de la libertad; y en un sentido positivo, como la conciencia de una libertad que se reconoce en las instituciones racionales de su propio mundo. Honneth asocia este movimiento a la función terapéutica que Wittgenstein asigna a la filosofía:

En relación con la concepción moderna de la libertad, Hegel sigue, en su *Filosofía del derecho*, un método que desde Wittgenstein se ha hecho ya familiar en filosofía con el nombre de “terapia”: partiendo de la constatación de un cierto “padecimiento” en el mundo vital, se presume primeramente, a modo de diagnóstico, que este “padecimiento” es resultado de una perspectiva equivocada, alimentada por confusiones filosóficas, para sugerir luego como solución terapéutica un cambio de perspectiva que consista en la recuperación de la confianza en el contenido racional de nuestra praxis vital (pp. 71-72).

Honneth emplea, en su interpretación de la *Filosofía del derecho*, el hilo conductor de su anterior lectura sistemática de la noción de «reconocimiento». Dado que el «reconocimiento» es esencial para la definición de la «identidad» del individuo, esta última puede interpretarse precisamente desde la perspectiva de la ausencia de reconocimiento —lo que en Hegel se expresa de diversas formas mediante la noción del «delito»—. Es así que Honneth propone una tipología de formas de «menosprecio», en las cuales anidaría la motivación moral de la *lucha por el reconocimiento*. En el «padecimiento» por la indeterminación de la definición de la libertad, hallamos una lectura

¹ *Filosofía del derecho (FD)* § 149; Honneth, pp. 70-71.

sistemática análoga, esta vez aplicada a la *Filosofía del derecho*. Cuán fiel sea esta lectura a la intención de Hegel, es algo discutible. Pero no lo es que la lectura es muy sugerente.

Animado por esta intuición interpretativa, Honneth propone un comentario del conjunto de la *Filosofía del derecho* de Hegel, desde la definición inicial de la voluntad y el derecho, hasta la caracterización hegeliana de la corporación y el Estado. Es un comentario primeramente sistemático, que no entra en los detalles ni se detiene en una discusión filológica. El mismo declara desde el inicio que no es su intención ofrecer una reconstrucción inmanente de la obra de Hegel, y que ni la concepción del Estado ni la noción de espíritu de este último le parecen en algún modo recuperables (pp. 14). Con igual facilidad, pero, a mi entender, con poco beneficio, considera que puede desentenderse de las relaciones que esta obra guarda con la *Lógica* (cf., por ejemplo, pp. 14, pp. 78 *passim*). Su interpretación quiere ser más libre, o más «indirecta» (*ibidem*).

El libro tiene tres partes. La primera se titula «La *Filosofía del derecho* de Hegel como teoría de la justicia» (pp. 7-43). En ella explica Honneth cuál es, en su opinión, y de acuerdo a lo ya dicho, la relevancia de la obra de Hegel para la filosofía política contemporánea. Y propone una interpretación general de la concepción hegeliana de la voluntad, siguiendo los párrafos correspondientes de la introducción a la *Filosofía del derecho*. En su versión, que destaca la perspectiva de la experiencia de autorrealización del sujeto en un contexto virtual de reconocimiento, las determinaciones de la «universalidad», la «particularidad» y la «singularidad» corresponderían a una noción «negativa», una «optativa» —*optional*— y una «comunicativa» de libertad (cf. pp. 48). Se detiene igualmente en explicar el sentido peculiar que Hegel le otorga al concepto de «derecho», de modo que pueda entenderse por qué las figuras de la voluntad aparecen luego como «formas de existencia» del mismo.

La segunda parte se titula «Relación entre teoría de la justicia y diagnóstico de la época» (pp. 44-77). Aquí se expone en términos más explícitos la dialéctica ya reseñada entre el «padecimiento» y la «liberación», aplicada a un análisis de las secciones de las que se compone la *Filosofía del derecho*. Honneth destaca los efectos «patológicos» que traen consigo las definiciones de la libertad implícitas

en el «derecho abstracto» y en la «moralidad», cuando por su intermedio se pretende caracterizar el mundo vital del sujeto moderno. Y, correlativamente, desarrolla la experiencia de «liberación» que la «eticidad» implica para el individuo. Esta interpretación es reforzada con la tesis de que Hegel estaría ofreciendo una «teoría de la acción» (pp. 54ss.) en una línea de «determinación» creciente.

La tercera y última parte lleva por título «La doctrina de la eticidad como teoría normativa de la Modernidad» (pp. 78-127). Primeramente, prosigue Honneth el comentario sistemático, refiriéndose esta vez a las figuras institucionales de las que se compone la «eticidad»: en la «familia» y la «sociedad civil» se expresarían formas parciales de autorrealización, ligadas al «sentimiento» y el «interés», mientras que en el «Estado», en términos generales, se pondría de manifiesto la forma más «determinada» de definición de la libertad o de liberación del padecimiento, lo cual, en este contexto interpretativo, significa igualmente la forma institucional moderna que permite la más completa realización y satisfacción de la libertad individual.

En este último capítulo nos encontramos, sin embargo, con algunos problemas importantes relativos al conjunto de la lectura. De un lado, no debe sorprender que Honneth hable de una teoría «normativa» de la eticidad, pese a que una caracterización semejante podría parecer extraña a la metodología hegeliana. Ello no nos debe sorprender, porque de ese modo ha venido definiendo Honneth su propia interpretación de la ética hegeliana en los últimos años, incluyendo su obra sobre el reconocimiento, en la cual hablaba de una concepción «formal» de la eticidad. Lo que Honneth ha tratado de ofrecer ha sido, por así decir, una versión kantianizada de la eticidad. En el libro que comentamos se percibe un cambio interesante, porque ahora la idea de normatividad está ligada más bien a la propia «reconstrucción» que Hegel se propondría hacer de la ética. Se nos sugiere así tener en cuenta los siguientes tres conceptos que habrían de explicar el sentido «normativo» de la reconstrucción mencionada: la «autorrealización», el «reconocimiento» y la «cultura» —la *Bildung*— (cf. pp. 90). Vale decir: en un momento determinado de evolución de la «cultura», podemos y debemos preguntarnos por el modo adecuado de «reconocimiento»

que es preciso exigir institucionalmente de los individuos a fin de que lleven a cumplimiento su propia «autorrealización». Aunque Honneth no llegue a formular las cosas en estos términos, pues mantiene siempre una perspectiva universalista de corte kantiano como punto último de referencia, tiende a atribuirle a Hegel —sin «espíritu universal» ni «absoluto»— una posición culturalista y normativa como la reseñada.

El libro de Honneth se cierra, siempre dentro de esta última parte, con un punto titulado «La sobreinstitucionalización de la “eticidad”: problemas de la concepción hegeliana», en el que se propone, por así decir, ajustar cuentas con Hegel, dado que hasta el momento lo ha tratado aparentemente con excesiva benevolencia. Con «sobreinstitucionalización» —*Überinstitutionalisierung*— se refiere Honneth al hecho de que Hegel, pese a haber concebido lúcidamente las condiciones en que habría de realizarse la libertad en una sociedad tan compleja como la moderna, restringe innecesariamente el modo de dicha realización al fijar el marco institucional en entidades sociales tan concretas como la familia o la corporación de su época. La intuición normativa de Hegel —así podría reformularse la tesis de Honneth— es mucho más rica que la solución institucional que nos propone; sobre la base de su propia teoría podría darse cabida a nuevas formas institucionales que no reproduzcan el padecimiento del individuo y que expresen más cabalmente la determinación de la libertad moderna. Esta tesis, además de interesante, es consecuente con el conjunto de la interpretación, pero ella es más comprensible por lo que respecta a la familia que a la corporación. Porque en la corporación podría verse algo más que una simple e ingenua recuperación de la tradición gremial de su época, como aquí se sugiere; efectivamente, podría verse en ella un modo de articulación espontáneo de los intereses de la sociedad civil o de la opinión pública, aun en una forma que Hegel ciertamente no conocía.

Finalmente, en pocas líneas (pp. 125-127) Honneth emite un juicio lapidario sobre la definición hegeliana del «Estado», por considerar que en él el ciudadano aparece solo en el papel del «súbdito a su servicio» (pp. 126), sin que haya allí, al parecer, rastro alguno de la idea de opinión pública ni de la constitución democrática de la voluntad popular. Interpreta así el que Hegel afirme en su texto que

el individuo debe someterse, en el Estado, a la «universalidad» de la voluntad. Esta interpretación es realmente desconcertante, sobre todo si se tiene en consideración el enorme esfuerzo hermenéutico desplegado en las páginas anteriores con respecto a la función normativa de la eticidad. Porque, en concordancia con todo lo dicho hasta el momento, podría perfectamente pensarse que la «universalidad» de la voluntad en el Estado hegeliano no es otra cosa que la recuperación política de la conducción de la sociedad, y esa tarea no puede corresponderle más que a la totalidad de los sujetos que componen el Estado. Por eso, precisamente, es el Estado «constitución», y no simplemente organización del poder. Es posible, naturalmente, y hasta necesario, corregir también la «sobreinstitucionalización» que hace Hegel de su modelo estatal, pero no parece productivo, ni consecuente, aplicar para este caso un criterio diferente al que se hizo valer a lo largo de la lectura sistemática del conjunto.

El libro de Honneth tiene, pues, como ha podido verse, no solo los inconvenientes, sino también las ventajas de quien escribe con libertad de interpretación, sin sentirse obligado a demostrar de modo inmanente las tesis que propone. Su intento de «actualizar» la *Filosofía del derecho* de Hegel puede considerarse, sin duda, como exitoso, en el sentido en que presenta los textos en una nueva perspectiva, bajo una clave de lectura que sabe hacer fructíferas las reflexiones de Hegel sobre la libertad moderna, en especial en lo que concierne al tratamiento de la dialéctica entre identidad y reconocimiento. Las reservas que se han ido expresando en este comentario no deben distraer la atención sobre lo esencial o, al menos, sobre lo más interesante, que es el esfuerzo por ofrecer, siguiendo a Hegel, una teoría normativa e institucional de la justicia que permita tematizar el problema de la disminución del padecimiento y el de las formas de realización del individuo moderno.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS

Aunque los textos reunidos en el presente volumen han sido corregidos y, en algunos casos, enteramente reformulados, consigno a continuación las fuentes en las que aparecieron por primera vez:

- «El sentido de la ética» apareció como introducción al libro editado conjuntamente con Fidel Tubino, *Debates de la ética contemporánea*, Lima: PUCP, 2007, pp. 13-43.
- «Ética y democracia» apareció originalmente en: *Hueso Húmero*, No. 33 (noviembre 1998), pp. 150-162.
- «*Areté (excelencia)* académica». Texto inédito.
- «El cultivo de las humanidades». Texto inédito.
- «¿Cervantes contra Descartes?». Texto inédito.
- «Rumor platónico» fue publicado inicialmente en la revista *Hueso Húmero*, 38 (abril 2001), pp. 164-171.
- «Memorias del mal» fue publicado, en una primera versión, bajo el título «Memorias del mal en la filosofía de fin de siglo», en: Belay, R., J. Bracamonte, C.I. Degregori y J.J. Vacher (editores), *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2004, pp. 19-28.
- «Violencia política y globalización» ha aparecido, en versiones preliminares, primero en la revista *Quehacer*, 138 (setiembre-octubre 2002), pp. 34-41, con el título «“Cuando se seque el pantano, ya no habrá mosquitos”. Reflexiones sobre la violencia política en un escenario globalizado», y luego en: Gustavo Leyva (editor), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*,

- Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 312-321, con el título «Violencia política y globalización».
- «Pobreza, igualdad y derechos humanos» ha sido publicado, con el mismo título, en: *Memoria*, revista del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, No. 1, 2007, pp. 29-36.
 - «Salvajes y demonios» apareció originalmente, con el mismo título, en: José María González García (editor), *América y Europa, identidades, exilios y expectativas. Pensar en español II*, Madrid: Casa de América, 2002, pp. 83-93 y, posteriormente, en: *Hueso Húmero*, 41 (octubre 2002), pp. 128-137.
 - «Richard Rorty: un “bebé anticomunista con pañales rojos”» apareció, en una primera versión, como reseña de su libro *Forjar nuestro país*, en: *Areté*, XIII (2001), No. 1, pp. 153-159.
 - «El “Señor de los anillos”. Sobre las fuentes y los límites del concepto de tolerancia» es un texto parcialmente inédito, aunque algunas de sus partes han aparecido en un ensayo titulado «Tolerancia y reconocimiento. Propuesta de un arco conceptual», en: *Areté*, XVII (2005), pp. 25-43.
 - «Autonomía y reconocimiento. Entre Kant y Hegel» apareció, en una primera versión, bajo el título «Autonomía y reconocimiento. Una fructífera y perdurable controversia entre Kant y Hegel», en: Álvarez, Mariano y María del Carmen Paredes (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp. 69-84.
 - «¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?» apareció inicialmente, con el título «Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?», en: Giusti, Miguel, *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003, pp. 245-262. Posteriormente, fue publicado en: *Hegel-Studien*, 37 (2004), pp. 91-106, bajo el título, «Geist und Community. Wie hegelianisch sind die Kommunitaristen?»
 - «Reconocimiento y gratitud. El “itinerario” de Paul Ricoeur». Texto inédito.
 - «Padecer de indeterminación. Honneth sobre Hegel», apareció, en una primera versión, como reseña, en: *Areté*, XIII (2001), No. 2, pp. 177-182.

SE TERMINO DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
PÁGINAS DEL PERÚ S.A.C.

SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11.5 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
OCTUBRE 2008 LIMA – PERÚ