FF 50 241

Saludos para todos. Durante los próximos 25 minutos vamos a acompañaros en esta sintonía con Revista de Filosofía. El pasado miércoles lo dedicamos a comentar el último libro de Carlos Thibault, Los límites de la comunidad.

Carlos Thibault está actualmente en el Instituto de Filosofía y es autor de varios títulos importantes, de los que ya hemos hablado con anterioridad en este programa. La semana pasada comentábamos respecto a este libro su toma de partido en una de las polémicas centrales en los 80, el debate entre liberalismo y comunitarismo. Hoy vamos a intentar centrar la cuestión en torno al cosmopolitismo multicultural, al nacionalismo y a la revitalización compleja del sentimiento religioso y la identidad moral.

Al igual que la semana pasada, están aquí Carlos Thibault, autor de Los límites de la comunidad, que vamos a comentar, y Carlos Gómez, profesor de ética de la UNED, que va a plantear los distintos aspectos que vamos a intentar tratar esta noche. Buenas noches. Vamos a seguir comentando, en este nuevo programa de la revista de filosofía, el libro del profesor Carlos Thibault, Los límites de la comunidad, del que ya estuvimos hablando la semana pasada, un libro que se ha publicado en Madrid a fines del año 92 en el Centro de Estudios Constitucionales, y que trata de plantear, y no solamente hacer una reseña, por otra parte, enormemente bien documentada, sino tomar partido en el debate fundamentalmente norteamericano, pero como vamos a ver en este programa, no solo entre los planteamientos liberales y comunitaristas.

Tras la presentación general que haces en tu libro, Carlos, y los estudios que se centran, sobre todo, en Charles Taylor y McIntyre, insistes en que el debate tiene una notable relevancia política que ayuda a diferenciar los diversos tipos de comunitarismo, uno más específicamente contramoderno, mientras que otros comunitaristas querrían insertar sus críticas dentro del proyecto normativo de la modernidad. Aunque las fronteras son imprecisas y tú no dejas de señalarlo, al hablar de las ambigüedades del comunitarismo, has procurado trazar, de alguna manera, esas fronteras, o al menos, señalar y hacernos conscientes de los motivos de esa ambigüedad. ¿Podrías decirnos algo al respecto? Sí, gracias.

Yo creo que las ambigüedades del comunitarismo vendrían, sobre todo, porque el reclamo de valores sustanciales que hace para ordenar una sociedad compleja tiene el riesgo de realizarse de una manera restrictiva. Es decir, tiene el riesgo de abocar a una restricción de la complejidad y de la diversidad de las sociedades complejas, tiene el riesgo de restringir los márgenes de reflexividad de los que hablábamos el otro día, que son los que permiten que aparezcan y se desarrollen nuevos modos y nuevos estilos de vida, estilos de vida diversos y aún innovadores en nuestras sociedades. Yo creo que estas posibles restricciones de la complejidad podrían aparecer en una sociedad como la sociedad norteamericana, que está marcada por un fuerte individualismo moral y por el riesgo consiguiente de anomía, como fórmulas salvadoras cuando se encarnan en comunidades reducidas, de carácter homogéneo, o cuando se

encarnan en formas de pensamiento religiosas de los que quieren estos individuos, hasta ahora aislados, reinterpretar y reordenar el mundo.

Son marcos relativamente homogéneos y coherentes de explicación del mundo. El comunitarismo y el social y el fundamentalismo son fenómenos en ese sentido paralelos. El riesgo o la ambigüedad que veo yo en este tipo de propuestas viene de que lo que puede aparecer como salvador y como reordenador de la vida moral se torna en un mecanismo de reducción y de simplificación.

No se trata sólo del problema de cómo una comunidad puede relacionarse con los diferentes, una comunidad homogénea, sino diferentes que habitan más allá de sus fronteras, más allá de ella, cómo se puede ser tolerante a dextra, sino, sobre todo, de que esta noción de comunidad que aparece en el pensamiento comunitarista, una noción de comunidad homogénea, lo tiene difícil a la hora de pensar la tolerancia adintra, a la hora de pensar la diferencia, es decir, para aceptarse como una comunidad reflexiva. Yo creo que ese es el gran riesgo del pensamiento comunitarista y es un riesgo político de largo alcance. Sí, en algunas de las críticas comunitaristas, como ya ha aludido Carlos, resuenan algunas que el pensamiento demócrata radical y el socialismo, incluso, en algunos puntos, ha dirigido al proyecto liberal.

Tú defiendes, en principio, el proyecto liberal, pero tampoco quieres olvidar los momentos de verdad que esta crítica, digamos, demócrata, radical y socialista, hace de este proyecto, y, sobre todo, te desmarcas las lecturas que algunos han hecho a partir del colapso del socialismo real. ¿Cómo te sitúas tú en este problema? ¿Qué relación ves tú entre la tradición socialista y demócrata radical y ese posible comunitarismo progresista o de izquierdas? Claro, el pensamiento socialista o demócrata radical comparte muchos supuestos teóricos y supuestos políticos que aparecen ahora en el pensamiento comunitarista, incluso, algunos pensadores comunitaristas importantes, en el caso de Charles Taylor o de Michael Wolff, yo creo que son importantes en ese sentido, son pensadores, evidentemente y militantemente, socialistas en Estados Unidos, que es más que decir liberal allí, sería como decir socialistas muy de izquierdas. Y, en ese sentido, en el libro argumento que mala defensa del liberalismo sería, del proyecto liberal sería, el apoyarse sobre la quiebra de los sistemas sociales del socialismo del Este, porque esa defensa desconoce o olvida la verdad que contiene la crítica comunitarista, la crítica demócrata radical, que es una crítica, aunque no es comunista en el sentido estricto, tiene paralelos con la crítica socialista y con la crítica marxista clásica.

El peligro sería que el fracaso del modelo socialista indujera, en ese mismo movimiento ipso facto, la consagración teórica del modelo económico neoliberal que actualmente rige las sociedades democráticas, modelo económico que se convierte, irónicamente, y con esa maniobra, como en el único heredero de la ética moderna. Por eso creo que ese hundimiento de los países del Este le atañe como problema también al proyecto liberal, porque pone en evidencia que está ante una alternativa y o se desarrolla hacia formas de reflexividad moral más complejas, formas que relacionarían esa dinámica de particularismo y universalismo de la que hablábamos el otro día con los contenidos de la libertad, de la justicia, de la solidaridad, de

la tolerancia, o hace eso, y en ese sentido implica no sólo generar sujetos crecientemente reflexivos y instituciones democráticamente crecientemente reflexivas, o puede sucumbir y subsumirse en el mismo proceso simplificador que aqueja a algunos de sus críticos. Ese es un poco el problema que vería yo en la consagración del liberalismo por la victoria suya frente al supuesto fracaso, frente al fracaso real, quiero decir, de las sociedades del Este.

Bueno, tratando de enfilar las propuestas que me parece que haces en los capítulos finales de tu obra, las éticas procedimentales han tratado en el debate con los comunitaristas de reformular el programa ético moderno, ese es el caso de los últimos trabajos de Rawls o de Habermas, que manteniendo cada uno su lugar teórico diferenciado, se han encaminado hacia lo que resumes bajo los epígrafes de pragmatización del proyecto liberal, en el caso de Rawls, y de pluralización de la noción de discurso, que nos lleva a una concepción flexible y compleja de la racionalidad práctica en el caso de Habermas, y que a mí me parece que creo que es en esa línea en la que tú mismo concibes el horizonte ético adecuado para nuestro presente. Me gustaría formularte varias preguntas y respondes a las que te parezcan. ¿En qué consisten esas reformulaciones de Rawls y de Habermas? Y, por otra parte, ¿los modelos que ahí se perfilan se refieren únicamente a las sociedades desarrolladas o pueden ofrecer a sí mismos un marco de discusión para algunos de los graves problemas ético-políticos con que hoy se enfrenta la humanidad, por ejemplo, el conflicto norte-sur? Y, por último, ya te digo que luego contestas a lo que te parezca, esa caída del socialismo real a la que se refería hace un momento Paco Martínez y el auge del capitalismo liberal se ha visto acompañado recientemente del surgimiento de otros factores un tanto inesperados quizá, como, por ejemplo, nacionalismos o revitalizaciones del sentimiento religioso, que en el fragor de los combates, desgraciadamente en muchos casos nada metafóricos, tal vez asperen y desfiguren algunos aspectos valiosos.

Respecto al primero de esos factores a los que aludía últimamente la revitalización del nacionalismo, Thomas McCarthy ha propuesto, más allá del cosmopolitismo universalista de la Ilustración, la noción de un cosmopolitismo multicultural en el que pueden mediarse la particularidad y los lenguajes culturales diferenciados. ¿Qué nos puedes decir un poco de esta catarata de preguntas? Bueno, en primer lugar, quizá forzando un poco la mano, y en el último capítulo de mi libro he querido argumentar que tanto Rawls como Habermas han respondido a la crítica, en último término, contextualista o contextualizadora al liberalismo del que se ejemplo clarísimamente el comunitarismo. Yo creo que los últimos trabajos de Rawls y de Habermas han puesto de relieve que sus modelos discursivos pueden comprenderse lejos y al margen de los supuestos metafísicos que pudieran tener origen, por ponerlo así en general bien suave.

No se requeriría ahora, argumentarían ellos estos autores en los últimos trabajos, un modelo teórico trascendental fuerte para comprender las formas racionales dialógicas que, de hecho, empleamos cuando justificamos normas o cuando realizamos discursos prácticos. No es necesario un supuesto fuerte de comunidad ideal de diálogo, de comunidad ideal de comunicación, ni es necesario, por el caso de Habermas, ni es necesario entender la posición originaria de Rawls en teoría del contacto social en términos fuertes. Más bien, ellos

argumentarían que la manera como cabe plantearse ahora la teoría es con cierta maniobra de destrascendentalización, y esto ha sido, en el caso de Rawls, atendiendo a lo que él llamaría los valores de hecho presentes en las sociedades democráticas.

Su modelo, diría, intenta rearticular teóricamente las convicciones politico-morales de hecho presentes en nuestra cultura, las que aludíamos el otro día con las ideas de libertad, de tolerancia, solidaridad, etc., y que son convicciones que implican y que requieren un uso público de la razón. Su idea, básicamente, es articular ahora a la luz de esta noción del uso público de la razón en su último libro, Political Liberalism, a la luz de esta idea de rearticular esas convicciones morales básicas. El problema que hay aquí es que, a primera vista, este modelo parecería caer del lado de lo que Richard Rorty ha llamado un etnocentrismo franco en nuestras convicciones morales y políticas, y parecería, consiguientemente, quedar encerrado en los límites de la cultura occidental democrática, como una cura interna a esta cultura que desconocería los problemas de una humanidad crecientemente desigual y cuya conciencia de desigualdad también es creciente y profundamente diversa.

El riesgo, yo creo que no es un riesgo pequeño, el riesgo del etnocentrismo de las teorías liberales contemporáneas, pero creo que es razonable argumentar que aquellas convicciones democráticas que operan a la base en nuestras sociedades surgieron desde experiencias de lucha contra la desigualdad y que su universalismo moral apunta a aquello que Kant denominaba cosmopolitismo, es decir, a una conciencia moral de pertenencia al género y de solidaridad de todos los miembros del género. La idea de cosmopolitismo multicultural, que es una expresión de Thomas McCarthy que yo recojo en el libro, apunta un poco a esa conciencia irrenunciablemente universalista, que nace no sólo de las convicciones éticas universalistas, sino también de la sobria conciencia de que el destino de la humanidad se juega, en última instancia y quizá en primera instancia, en términos cada vez más globales, más universales. El universalismo no sólo es ético, sino que, en cierto sentido, es un requisito para que la humanidad en su conjunto afronte de manera conjunta los retos de su supervivencia como especie.

Es decir, las convicciones que constituyen el bagaje ético de las democracias occidentales no pueden quedarse en sus fronteras, en el margen de sus fronteras, por un lado, aunque tampoco puedan, por otro, exportar su propia particularidad. Esta extraña combinación de trascender fronteras, la perspectiva cosmopolita y de no exportar particularidades, la perspectiva multicultural es la que el concepto de cosmopolitismo multicultural quiere apuntar. Claro, los problemas son infinitos, pero creo que esa perspectiva nos permite, si no solventarlos todos de golpes, sí afrontarlos en términos bastante más razonables que una perspectiva de franco endocentrismo como la de Rorty o de colosal esperanto moral, como criticaba Miquel Sandel, o de universalismo fuerte de la tradición liberal clásica o del pensamiento liberal clásico.

Te había formulado antes algo, también, respecto a la revitalización del sentimiento religioso a la que hoy en parte asistimos. Revitalización que, la verdad, es que muchas veces adopta una máscara excesivamente gesticulante, me parece a mí, y desde luego, indudablemente, con un

signo en ocasiones fundamentalista que no quizá sea el más deseable. De todas maneras, y desde luego en un signo bastante distinto, creo, al que se expresan los fundamentalismos, Taylor ha mostrado su querencia hacia las fuentes religiosas de la moral, expresando el temor de que la pérdida de los orígenes teístas de nuestro lenguaje moral conlleve la sufocación de nuestra misma identidad moral.

El temor, al menos, de que la renuncia al teísmo suponga una pérdida para la modernidad. Esto entronca con algunas declaraciones de Habermas que había sido tan parco respecto al tema religioso y que, sin embargo, en su pensamiento postmetafísico, hay una que siempre se recuerda, es la que yo todavía recuerdo, pero tiene otras. Habermas concede que, en la medida en que el lenguaje religioso vehicule contenidos semánticos inspiradores e irrenunciables, la filosofía, ni siquiera en su forma postmetafísica, puede ni suplantar ni eliminar a la religión.

Yo sé que tu punto de vista no coincide con el de Taylor, claramente, pero me gustaría que lo comentaras. En la análisis de Taylor, en su libro, Las Fuentes de la Identidad Moderna, en su libro, Taylor atiende con particular cuidado en efecto a la formación histórica de nuestra identidad moral y cultural, que él concibe como una especie de cebolla que va acumulando diversas aportaciones históricas, aportaciones en las que, como tú has dicho, los contenidos religiosos son especialmente relevantes. Por decir sus palabras, el quiebro hacia la interioridad que supone el cristianismo se profundiza, matiza y enriquece nuestra tradición desde San Agustín hasta nuestros días.

Pero, argumenta Taylor, es importante, no siempre esos matices que se van acumulando como capas de cebolla y esas riquezas son siempre homogéneos y coherentes, y por ello nuestra identidad cultural, dice, se encuentra atravesada de imperativos contradictorios, imperativos a veces no homogéneos y que nos sitúan en tensiones casi a veces irresolubles. A mí me interesa subrayar este aspecto de la análisis de Taylor, quizá para sacar una conclusión distinta, y decir que los contenidos simbólicos de las religiones, que a las que tú aludías con la frase de Habermas, contenidos que se encuentran en nuestra tradición, no son tan homogéneos como pudiéramos pensar. En cada momento histórico, las religiones se han interpretado coherentemente a sí mismas y de manera globalizante, y en cada momento histórico, los sujetos de ese momento histórico parecen asistir a la totalidad del sentido.

Pero si empezamos a mirar despacio, vemos que esos contenidos no son tan homogéneos. Y yo creo que ejemplo de ellos, por ejemplo, son solo las reinterpretaciones teológicas que el cristianismo ha hecho de sí mismo en su historia, o recordemos todas las polémicas de la teología protestante del siglo pasado y del presente siglo. Ahí hay contenidos simbólicos muy diversamente articulados.

Es decir, lo que me interesa subrayar para sacar una conclusión quizá distinta a la de Taylor, es el hecho de que la inmensa riqueza simbólica que se acumula en los lenguajes religiosos induce, por su misma diversidad y por su misma no homogeneidad, su mismo no monolitismo, al mismo punto de reflexividad que apuntaba yo como el corazón del proyecto moderno. Es

decir, y que podemos percibir también como una condición para solventar los mundos de vida, el problema de nuestro enfrentamiento a mundos de vida morales diversos. Es claro así que las disputas y guerras de religión en Europa, por ejemplo, durante los siglos XVI, XVII, o los contenidos religiosos de las guerras en este momento existentes en Europa, están a la base, yo creo, de formas de estructuras reflexivas de entendimiento entre individuos.

Y yo creo que se podría sugerir que la pluralidad acumulada de valores semánticos de nuestra tradición, entre los que están los valores religiosos, aunque no sólo ellos, inducen formas reflexivas de nuestras creencias. Es decir, nos convierten a la larga no en seres creyentes, sino en seres poscreyentes. No sé si creyentes o poscreyentes.

Es reflexivo, sí parece. Pero en torno a esta noción de la reflexividad con la que quizá pudiéramos acabar este esbozo de plantear algunos de los problemas que tú tratas, y por seguir con Taylor, yo creo que los trabajos de Taylor sobre la historia de la subjetividad moral entroncan con uno de tus intereses principales, aunque con un tratamiento diferente en tu historia, al nombrar, te ocupaste precisamente de esas cuestiones. Y también ahora te has referido a las relaciones entre la ética del presente y una identidad ya siempre necesariamente compleja y reflexiva.

En cualquier caso, no creo que sea necesaria reflexividad, punto en el que yo, desde luego, estoy completamente de acuerdo contigo. A mí no me gustaría que se entendiera en el sentido de una presunta autoposesión de completo dominio de uno sobre sí mismo, porque eso me parece que llevaría a una idea de transparencia que a mí me parece que es inasequible en la idea de identidad. Quizá entre la opacidad de una identidad externamente impuesta y en ese sentido no reflexiva, y el señuelo de la transparencia que van formas más frágiles, pero también más complejas y siempre necesariamente inacabadas, que serían propias de nuestra condición.

¿Tú qué problemas ves que se agrupan ahí y qué posibilidades, por otra parte, crees que se abren? Antes concluía con la idea del sujeto poscreyente. Por definirlo más claramente, un sujeto que se relaciona reflexivamente con sus creencias y con sus contextos de interacción, con sus mundos de vida, es, por así decirlo, un sujeto poscreyente. El riesgo de transparencia que tú señalas sería como aquel adelgazamiento del yo liberal que los comunitaristas criticaban, sería como la transparencia fantasmal del yo numénico, un trasunto sin atributos, más allá del mundo.

Pero creo que un sujeto poscreyente, es decir, aquel que ha aprendido a comprenderse en términos reflexivos y que sabe que el valor de sus normas no es inmediato, sino solo mediato, es un sujeto en el que existe más complejidad, y no menos, más articulación de elementos, y no menos, que un sujeto que se relaciona inmediatamente e irreflexivamente con sus contextos, con su mundo de vida, con sus valores. Yo no sé si la transparencia es, en el sentido de tu pregunta, un valor o un antivalor, y por eso preferiría responder que el sujeto... Un antivalor. Sí, por eso preferiría responderte, pero permíteme que te responda que el sujeto poscreyente

requiere y ejercita más complejidad que el sujeto creyente.

Por seguir con metáforas lumínicas, su posible lucidez, en la metáfora, no nace de la opacidad de una actitud irreflexiva ante su entorno. Yo creo que, precisamente, la opacidad está como antivalor en una relación irreflexiva con nuestro entorno. Pero, ciertamente, ese sujeto poscreyente es, que duda cabe, un sujeto frágil, licenciado diría.

Tiene miedo a romperse. Y es un sujeto frágil, en primer lugar, porque el proceso de aprendizaje que lo ha llegado a constituir puede ser fácilmente olvidado. Nuestra cultura ha olvidado, con frecuencia, las lecciones que dijo extraer de su propia historia, en momentos anteriores, y las barbaries se repiten de manera incomprensible.

La guerra de Yugoslava es un ejemplo claro. Pero, curiosamente, ese olvido adviene de muchas maneras. Y me interesa resaltar, en concreto, a estos efectos, una manera concreta.

En nuestro comportamiento moral, y a diferencia de otros comportamientos, otros aprendizajes, por ejemplo, el aprendizaje del hablar o del escribir, en el comportamiento moral, el olvido de los motivos que nos llevaron a aprender algo, es el olvido de lo que hemos aprendido. Es decir, así, el olvido de las razones para nuestra reflexividad moral, por ejemplo, el atender a la diversidad y pluralidad de valores en nosotros, o atender a la pluralidad de valores en nosotros mismos, es el olvido de nuestra reflexividad, y es, por tanto, la aterradora reducción de la complejidad a la que antes me referí. Por ello, la suerte moral del sujeto poscreyente del que hablaba, se juega a cada momento, en cada creencia, en cada acción moralmente relevante.

De ahí su fragilidad. No sé si es la transparencia del cristal del licenciado Vidiera, pero es profundamente frágil, porque se puede producir el olvido de la razón por la cual es un sujeto reflexivo, y si se produce ese olvido, se produce, en cierto sentido, la pérdida de la reflexividad. Bueno, yo estoy completamente de acuerdo con lo que has dicho, que el olvido de los motivos es el olvido también de nuestra identidad, y con las apostillas que has hecho sobre la transparencia, que no querría indicar en el sentido de menor complejidad, me parece que, a pesar de todo, habría alguna disputa de fondo, pero, obviamente, han sido tantos los temas que ya no lo vamos a tratar de seguir abordando aquí.

En todo caso, Carlos, muchas gracias por habernos acompañado, y a todos ustedes les esperamos en un nuevo programa de Revista de Filosofía. Buenas noches. Muchas gracias.

Bueno, pues esto ha sido todo. Gracias a Carlos Tibó por estos comentarios de las dos últimas semanas en torno a su libro Los límites de la comunidad, comentarios que ha compartido con Carlos Gómez. Gracias a Carlos Gómez también, por supuesto.

Revista de Filosofía volverá el próximo miércoles a la misma hora, las diez de la noche, nueve, en Canarias, y esperamos con todo el corazón contar de nuevo contigo. Ahora llega ya Isabel Baeza y el curso de Acceso. ¡Feliz semana!