

plantea la cuestión de cómo responder a esa presencia. Ante su interpelación, cabe la indiferencia o el dominio. El poder, apunta Jünger, se ejerce sobre él y la política no es más que la expresión de este juego de fuerzas entre un rostro que interpela y otro que contesta. Por ese camino, se desemboca en la cosificación o en el sadismo, donde el otro -según nos recuerda Sartre- se convierte en cosa. Esa es la respuesta del totalitarismo, cuya alianza con la técnica certifica la intrascendencia del individuo. Ya que la tecnología puede sustituir al hombre, ¿por qué no emplearla para eliminar a los individuos sobrantes? "El totalitarismo -escribe Hannah Arendt- no tiende hacia un reino despótico sobre los hombres, sino hacia un sistema en el que los hombres están de más"²⁹. Sin embargo, ante esa proximidad en que hasta los rostros se tocan, sin intermediarios, cara a cara, también es posible la acogida, la responsabilidad hacia el otro, una realidad infinita que prohíbe cualquier reducción o apropiación. Para ello, sólo hace falta sustituir la mirada opaca del dominio, su ciego ensimismamiento, por la escucha que se abre hacia fuera.

El lenguaje del rostro tiene un enorme poder y el propio Jünger sucumbió a su persuasión. Cuando en la guerra del 14, se encuentra en una trinchera con un oficial inglés, éste le suplica por su vida, mostrándole una fotografía de su familia. El alférez Jünger, que lleva meses combatiendo con sombras, apoya el cañón de su pistola en la cabeza del enemigo -"por fin, un antagonista de carne y hueso"- y titubea. La tensión finaliza cuando decide no matarle y le aparta de un empujón. "Mas tarde -escribe Jünger- he considerado que fue una gran ventura lo que hice: solté a aquel hombre y seguí con precipitación hacia delante. Precisamente ese hombre se me sigue apareciendo en mis sueños con frecuencia"³⁰. En esta ocasión, el rostro del otro interrumpió la lógica de la guerra, poniendo una vez más de manifiesto que Levinas no se equivoca al describir la inmoralidad como "la justificación del dolor de mi prójimo". La figura del trabajador no tiene rostro; es el soldado anónimo que identifica la libertad con el servicio al Estado. No escucha, actúa; no acoge a su prójimo, lo subyuga. Por eso, su ética sólo puede ser una ética inhumana, la ética que ha sembrado de horror el siglo XX. Su recuerdo todavía nos estremece.

²⁹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, ed. c.

³⁰ Jünger, Ernst, *Tempestades de acero*, ed.c., p. 247.

*Patrias habitant proprias, sed
tamquam inquilini.*

Epistula ad Diognetum, 5, 5.

DOS PROBLEMAS DEL UNIVERSALISMO ÉTICO, Y UNA SOLUCIÓN.

O de las curiosas ideas de los drusos sobre los chinos y de sus concomitancias en ciertos filósofos morales contemporáneos.

Miguel Ángel Quintana

1.Preámbulo: Los convidados de piedra.

En los últimos y más señeros debates occidentales sobre filosofía moral y política hay todavía un hecho de aquellos que pueden llenar "el ánimo de admiración siempre nueva y creciente". Lo vamos a denominar, con Tirso de Molina, el extraño fenómeno de los "convidados de piedra" en las discusiones sobre universalismo, contextualismo, relativismo, comunidades ético-políticas y multiculturalismo. Es indudable que tales cuestiones disputadas configuran un racimo de disquisiciones típicas de la producción intelectual de estos nuestros hodiernos lares jaféticos y tardocapitalistas¹:

¹ Uso el término "tardocapitalista" aun a sabiendas de que ya en su misma morfología implica cierta aquiescencia con la teoría sombartiana (y, a la postre, marxista) de que el capitalismo sería un sistema económico que atraviesa diferentes etapas ("primitiva", "apogeo", y la susodicha "tardía"), y de que en el presente, al encontrarnos en la última de ellas, se atisba cierta sospecha milenarista en la proximidad de su abolición o metamorfosis en otro tipo de organización socioeconómica. Sin embargo, me acojo, en la intención de utilizar este vocablo sin suscribir necesariamente tales presupuestos, al uso débil que hacen de él pensadores como Jürgen Habermas (1973) o Slavoj Žižek (2000), poco afectos a una filosofía de la historia fuerte que anunciase la inminente *apocalipsis* de un nuevo sistema posterior al capitalista. Prefiero recurrir a este tecnicismo para calificar nuestra cronotopia, aunque sea así de irónicamente, pues lo reputo más satisfactorio que

Podemos convenir sin dificultad en ello, tanto si, por una parte, nos atreviésemos con Iris Marion Young (1990) a hablar de un "cambio de paradigma" kuhniiano en la filosofía política hacia fines de siglo (cambio en el cual se habría pasado, según esta pensadora, del enfrascarse en los dilemas de la distribución de bienes entre los humanos, a arrimarse a las vicisitudes de los reconocimientos mutuos entre tales humanos y sus comunidades); como igualmente si, por otra parte, y de modo más modesto, sólo osamos diagnosticar que un cierto rizoma deleuziano de este tipo de problemas, arremolinados en torno a un parecido de familia wittgensteiniano irrecusable, se ha abierto el paso hacia los desvelos de nuestros intelectuales cada vez con más éxito (Fraser y Honneth: 2001). En todo caso, ya sea un nuevo paradigma, ya sólo una familia de intereses contemporáneos, lo que llama la atención inmediatamente en ello es que se delibere una y otra vez sobre la relación entre la cosmovisión occidental y las cosmovisiones no occidentales... sin que, más que rara vez, participen en esas argumentaciones uno de los términos de la relación sobre la que se está teorizando: la mitad (si bien,

otros de los que han sido propuestos y empleados: como, por ejemplo, el de "sociedad postindustrial", de Daniel Bell (1973); ya que, aunque no fuese exactamente así en las intenciones originales de este norteamericano, puede parecer que apunta a la anulación de la relevancia del sector industrial por mor de la creciente relevancia del sector de servicios en Occidente, cuando lo que en realidad ha ocurrido es más bien que la pujanza de sectores industriales inéditos (como los de nuevas tecnologías o la "industria del ocio") ha reducido el peso de las "viejas" industrias. Tampoco creo aceptable la voz, hoy casi unánimemente aceptada, de "globalización" para referirnos a nuestra circunstancia: aunque sólo sea porque adolece de un aire de oxímoron ineluctable, por cuanto aspira a designar la intercomunicación entre todas las culturas terráneas mediante un innecesario barbarismo (*globalization* > *globalización), lo cual es precisamente, desde un punto de vista sociolingüístico, el mejor ejemplo de imposición, que no de intercomunicación, entre comunidades culturales e idiomáticas. - Recuerdo brevemente que la traducción correcta del adjetivo inglés "global" es en castellano "mundial" (pues el español "global" no es sino un "falso amigo" -*false friend*- que no hace necesariamente referencia al globo terráqueo, como en el caso anglosajón, sino a cualquier cosa "tomada en conjunto"); con lo que la sustantivación coherente que habríamos de incorporar como neologismo sería "mundialización", al modo en que los franceses (*mondialisation*) han sabido ver, siguiendo la estela pionera de Moreau (1993) y Chesnais (1994). Esta elección consciente en el idioma galo del término quizá no sea indiferente al hecho de que, como muestran argumentadamente Box (1998) y Máspero (2001), tal vocablo llegue a acarrear en la comunidad francófona una carga crítica y alternativa al modelo norteamericanizante de la "globalización", que está con frecuencia ausente entre quienes han adoptado acríticamente el anglicismo.

demográficamente, mucho más de la mitad²) precisamente de las culturas no eurocéntricas; las siete u ocho civilizaciones que Samuel Huntington (1996) distingue junto a la occidental en el orbe posterior a la guerra fría; lo que hemos llamado "convidados de piedra" de esta filosofía política. Ni en la querrela germana entre *Moralität* y *Sittlichkeit* a partir de los años sesentas³, ni en la anglosajona entre liberalismo y comunitarismo de los ochentas en adelante⁴, han intervenido señaladamente representantes de la mayoría de los agentes no occidentales a los que, según los términos acuñados justamente en tales diálogos, tendría que haberseles otorgado la capacidad de colaborar en la "construcción de un discurso sin restricciones ni distorsiones"⁵ (Habermas: 1987, II, 154), o en la configuración de una "política de reconocimiento"⁶ (Taylor: 1992), o, al menos, en la vindicación de los

² Edward Said (1979) ha llamado en repetidas ocasiones la atención sobre el peligro de que ya al distinguir binariamente entre lo occidental y lo no occidental, siendo como es esto último tan heterogéneo dentro de sí mismo como frente a lo occidental, se esté fomentando la diferenciación subjetivista entre "lo familiar (Europa, Occidente, "nosotros")" y lo "extraño" (el resto, "ellos"), proporcionando conceptualmente las armas a cualquier género de etnocentrismo.

³ Véase una aguda recapitulación de ella en Giusti (1991). Para un análisis actualizado entre nosotros de estos términos véase Herrera (2000), a quien me he permitido hacer algunas objeciones en Quintana (2001a).

⁴ Véase un tratamiento reciente de los resultados de esta polémica en Camps (2000). También nos hemos ocupado de ella en Vergés y Quintana (2001).

⁵ Hay que reconocer que al menos uno de los más conspicuos adalides del diálogo simétrico como fundamento de la ética universalista en el tercer tercio del siglo XX, Karl-Otto Apel, sí que ha elaborado una parte sustanciosa de su propuesta en diálogo real con una civilización no netamente occidental, como es la latinoamericana (Dussel: 1994): si bien sus limitaciones son patentes por cuanto lo haya hecho justo con aquella cultura que menos ajena es al espíritu europeizante; y exclusivamente con ella, sin mayor cuidado por el resto de las formaciones culturales presentes - china, musulmana, ortodoxo-oriental, hindú, subsahariana, japonesa, sudasiática... (Huntington: 1996)

⁶ Que, verbigracia, la cosmovisión del Islam sí que cuenta desde hace siglos con una jurisprudencia y mecanismos de gestión de este reconocimiento a las minorías no musulmanas (*dimmah*), y que merecería por ello haber participado con voz propia en estos debates ético-políticos sobre políticas de reconocimiento, es elegantemente demostrado, tanto documental como argumentativamente, por An-Na'im (1987), Osman (1996) y Hofmann (1999). Ello contradice el prejuicio cristiano occidental - que embarga incluso a autores tan presuntamente heterodoxos como Voltaire (1764) o Derrida (1997, 35-36) - de que la tolerancia sea paradigmático privilegio del judeocristianismo helenizado.

bienes inmanentes desde su caverna de valores particular -esa de la cual, a diferencia de la platónica, no tendría sentido ausentarse según Walzer⁷ (1993, 12).

Es este un curioso azar de conversaciones en que se teoriza sobre cómo dar la palabra a alguien al cual, *de facto*, no se le está dando en esa misma conversación. El problema, así enunciado, podría parecer un mero detalle de etiqueta y buenos modales intelectuales; o, como mucho, una sombra que se cierne sobre la adecuación de la metodología de una investigación al objeto de tal investigación. El propósito de este escrito es, empero, sugerir que hay un tercer inconveniente cuya emergencia no está desvinculada de esta tacha de la filosofía práctica occidental. Partiremos de este tercer inconveniente para criticar algunas de las posiciones que se defienden en estas porfías: concretamente, algunas de las posiciones más universalistas de entre ellas. Para estampar en imágenes el problema vamos a detenernos un momento en la curiosa cosmovisión que profesa la secta de los drusos, ese grupo de musulmanes de Siria y el Líbano apartado del resto de los creyentes islámicos en virtud de sus ciertamente peculiares dogmas. Esto no significa, en modo alguno, que pretendamos haber integrado un diálogo con la cultura drusa en nuestro texto, demasiado exiguo para tentar cualquier integración de ese tipo. El extraño fenómeno de los convidados de piedra necesita, para disolverse, de tiempos, lugares y, especialmente, de un grupo de "otros" con los que ir entablando foros de filosofía verdaderamente interculturales. Sólo traemos a colación los afanes de los drusos pues pueden ilustrar gráficamente un tipo de crítica posible a los filósofos universalistas. Esta crítica se les podría haber hecho igualmente a los universalistas aunque no hubiesen incurrido en las prácticas del "convidado de piedra", pero el hecho de que sí lo hayan hecho dará una mayor fuerza enfática⁸, como se verá, al denuesto que a continuación intentaremos explicar.

⁷ Hay que reconocer que al menos una de las más conspicuas adalides de los valores materiales como fundamento de la ética universalista en el tercer tercio del siglo XX, Martha Nussbaum, sí que ha elaborado una parte sustanciosa de su propuesta en diálogo real con civilizaciones no netamente occidentales, como la india (Nussbaum y Sen: 1989) o la subsahariana (Nzegwu: 1995): pero, de nuevo, como en el caso de Apel mentado antes, no ha ido más allá de estos escarceos parciales.

⁸ Utilizo el sintagma "razón enfática" en el sentido de Carlos Pereda (1994) por oposición a la "razón austera" cartesiana: para Descartes (y Cicerón: *De inventione*, I, XLVIII, § 90) dar más de un argumento a favor de una tesis iba en detrimento del valor de la tesis:

2. Drusos, chinos y algunos anónimos.

Entre las diversas corrientes que pululan en el interior del Islam, acaso a nosotros, los cristianos secularizados de principios del siglo XXI, nos puedan llamar especialmente la atención los sufíes, por su misticismo tan familiar con el de nuestros propios místicos del pasado⁹; o quizás el cisma chiita, por su protestante rechazo de la tradiciones humanas (la sunna) en asuntos de religión. De infausto recuerdo pueden resultarnos los *hashshashin* ismaelitas, aquellos que etimológicamente dieron su nombre en tantas lenguas europeas, por antonomasia, a los "asesinos", aunque en árabe su título signifique algo tan simple como "consumidores de hachís". Pero quizá la más exótica de todas las creencias musulmanas tenga que seguir siendo para nosotros (como para el resto de islámicos, que apenas les consideran hermanos en la fe) la de los drusos. Esta secta, nacida en torno al siglo XI de la predicación de Mohammed Ibn-Ismael El-Dorazy (de quien también recibieron el epónimo con que los conocemos), es un curioso mixto de elementos gnósticos y musulmanes: para los drusos, Alá se encarnó en la persona del califa El-Hakim, un gobernante, por lo demás, bastante sanguinario, pero al cual parece que su súbdito El-Dorazy apreciaba sobremanera. El fallecimiento del desquiciado califa, a resultas de un crimen cortesano, fue, según su fe, una momentánea huida del mundo de este dios encarnado, que en un futuro no excesivamente distante habrá de tornar. Tal como comparten con el docetismo cristiano la idea de que Jesús es un ser diferente al Cristo, y que sólo el primero de estos fue crucificado mientras el otro ascendía glorioso al cielo, así mismo coinciden con religiones orientales en la esperanza de la reencarnación.

El rasgo que más nos interesa ahora de ellos aparece, no obstante, en su pintoresca escatología¹⁰. Para un druso, el Día del Juicio llegará cuando los

ya que si un argumento es verdaderamente bueno, bastaría él solo para probar la tesis; mientras que si se ofrece más de un argumento, es que confesadamente ninguno de ellos basta para transmitir certeza, y la suma de varios argumentos insuficientes, de varias incertidumbres, no incrementa la seguridad, sino todo lo contrario. Mas una vez abandonada esta imagen cartesiana de la argumentación y la certeza absoluta -como eminentemente hizo Perelman (1958)-, la abundancia de argumentaciones a favor de cierta tesis sí que coadyuva razonablemente a hacerla más plausible: tal es la idea de la "razón enfática".

⁹ Esta familiaridad llega hasta el genético parentesco según los estudios de Asín Palacios (1941) y López-Baralt (1990).

¹⁰ Nos basamos para relatar ésta en el estudio de Arendzen (1909). Dado el carácter secreto de muchas de las creencias drusas, que ocasiona que la mayoría de sus mismos

cristianos, aliados con el rey de Abisinia, decidan emprender una batalla final contra los musulmanes ortodoxos, no drusos. Con este fin marcharán contra la Caaba, en La Meca, y allí se sumirán en una escaramuza apoteósica contra los seguidores de Mahoma. Pero ninguno de los dos bandos saldrá vencedor. Quien triunfará en esta deflagración final será un tercer partido, el de los drusos, que contarán para ello con la inestimable ayuda de dos millones y medio de chinos. Pues los drusos están pertinazmente convencidos de que la totalidad de China está poblada por chinos que, en realidad, son adeptos de la confesión drusa también. Los chinos, sépanlo o no, son drusos, tan drusos como El-Dorazy o como cualquier prosélito suyo en las montañas de Jabalu d-Duruz, allá en la Siria actual. Esta es la peculiar idea de los drusos sobre los chinos. Por ello, en el Día del Juicio Final, los drusos chinos vencerán a los combatientes cristianos y musulmanes, los reducirán a la esclavitud, y comenzará la época dorada del reino eterno de los drusos (y de los chinos).

Puede ser que esta idea de los drusos en torno a los habitantes de China llegue a parecernos estrambótica. ¿Cómo es posible que alguien tenga a otro por condiscípulo en una fe, siendo así que ese otro explícitamente rehúsa verse incluido en tal credo, o ni siquiera sospecha de la existencia de tales creencias? Si un druso se encontrara con un chino en algún abigarrado aeropuerto internacional, o en alguna variopinta reunión mundial pluriétnica, ¿qué le diría? Podría tratar de platicar con él sobre sus creencias comunes, sobre El-Hakim o la transmigración de las almas: pero, al ver que el chino negaba creer en tales cosas, ¿cómo podría tomarse esta negativa? ¿Estaría el chino siendo un hipócrita? Mas, si en verdad es un buen chino druso, no podría estar abjurando de modo tan palmario y gratuito de su fe. He aquí que el druso, entonces, se encontraría inserto en un dilema bien espinoso, que tal

creyentes (los junhal, o "no iniciados") no conozcan la totalidad de su esotérica teología, hay, en todo caso, que tomar con cierta precaución la absoluta fiabilidad de esta versión. De hecho, la narración que hacemos sobre los chinos aparecía hasta 1910 en la Enciclopedia Británica bajo el epígrafe "Druzes", pero fue suprimida en la edición de 1911 -debemos este dato a Borges (2000)-. Ya sea porque la fe de los drusos sufriese esta evolución, ya sea porque en realidad nunca creyeron tal cosa (y todo fue un malentendido de los eruditos occidentales, que sólo desde mitad del siglo XIX tuvieron acceso al canon escritural druso), en todo caso, aunque hoy no se profesase la creencia que vamos a caracterizar, ésta puede seguir sirviendo como paradigma idealizado, como "tipo ideal" weberiano, de cierta actitud hacia otras culturas, y como tal paradigma nos disponemos a discutirlo en este escrito.

vez formulase así para sus adentros: ¿cómo es posible que este chino sea en realidad un druso pero parezca no saberlo? ¿Se puede ser druso sin ser consciente de lo que se es? O, si sabe que es druso, ¿por qué brega por negármelo a mí, que soy su compañero en la fe, de quien nada puede temer? (Naturalmente, el druso también podría, al encontrar a un chino que no se corresponde con lo que su religión dice de los chinos, repudiar su propia cosmovisión drusa y juzgarla refutada. Pero es poco probable, como veremos, que alguien se decida a quedarse sin toda su mentalidad cultural -o filosófica- sólo porque algún o algunos individuos no casan con lo que habríamos esperado de ellos).

El asunto, empero, se vuelve menos extravagante si parangonamos estas ideas curiosas de los drusos sobre los chinos con otras nociones comparables de derroteros más próximos a nosotros. Al fin y al cabo, cuando los drusos creen que todos los chinos, lo sepan o no, en el fondo son drusos, están haciendo algo similar a lo que en Europa se popularizó hace unos lustros por teólogos católicos y protestantes que pensaron que todo ser humano de buena voluntad es, lo sepa o no, cristiano. Karl Rahner (1969) fue quien divulgó mayormente esta especie, dando nombre a estos cristianos inconscientes de su cristianismo: "cristianos anónimos" los apodó¹¹. Así, los cristianos anónimos (como los chinos, que serían, en esta línea, "drusos anónimos") comparten con los cristianos (o drusos) reconocidos sus creencias, sólo que, curiosamente, ignorando tal cosa: sólo los cristianos o drusos fetén son capaces de darse cuenta de ello, en virtud de una extraña capacidad de saber qué es lo que en realidad creen latentemente los demás con más certeza que ellos mismos.

Estrategias parecidas no han sido exclusivas de los seguidores de una u otra religión, y podemos encontrarlas con igual brío en medio del ateísmo. Tanto Feuerbach (1911, 345) como luego Nietzsche (1882, §357) estimaron que su doctrina de la inexistencia de Dios no era sino la consecuencia directa del ateísmo que, según ellos, ya estaría agazapado implícitamente en el mismísimo cristianismo (bastaba con llevar hasta sus últimas consecuencias sus más

¹¹ La idea ya había sido antecedida por las especulaciones de Daniélou (1949), y fue prorrogada mediante las reflexiones de Schillebeeckx (1970, 128), Tillich (1971, 41) y Grand'Maison (1971). Algunos documentos del Concilio Vaticano II comulgaron en no escasa medida con esta tendencia (*Ad gentes divinitus*, 9; 19; *Optatam totius*, 16; *Lumen gentium*, 16).

íntimos postulados): siendo así que los cristianos se convertían, en sus filosofías, en algo equiparable a "ateos anónimos"; y, de nuevo, lo supiesen o no. Tanto los drusos, como Rahner, Feuerbach o Nietzsche no están conformes con que sólo les den la razón aquellos que de hecho se la dan: y postulan que incluso quienes rehúsan estar de acuerdo con ellos, en realidad, lo están, sólo que anónima o inconscientemente¹².

Desconozco si los drusos siguen suscribiendo esta estratagema que, gracias a ellos, hemos etiquetado como la de los "chinos drusos"¹³. Sabemos, en cambio, que al menos en la Iglesia católica esta técnica de inclusión en el cristianismo de individuos ignorar de tal pertenencia ha ido siendo abandonada progresivamente (Küng: 1977, 153)¹⁴; y sabemos también que hoy las tornas han variado en lo que al ateísmo se refiere, y es más común que se tilde a muchos ateos como "teístas anónimos" (Dewey: 1986, 36; Álvarez: 2000) -dada su insistencia en rescatar para la actualidad la cuestión de lo divino en la Europa secularizada e "indiferentista"- que el que los monoteístas sean contemplados como ateos, anónimos o no. Sin embargo, la táctica de los "chinos drusos" persiste en un nicho occidental teóricamente alejado de estas religiosidades. Nos referimos a la filosofía práctica de corte universalista de los últimos decenios.

3.El parecido de algunos universalistas con los drusos: Apel, Habermas, Nussbaum.

En efecto, no es arduo atisbar ramalazos del fenómeno de los "drusos chinos" en las argumentaciones de autores universalistas recientes. Uno de los casos más palpables es el de la ética del diálogo de Karl-Otto Apel. A partir de una línea de investigación, si bien nunca agradecida por el propio Apel, que ya fuese emprendida varios años antes por el italiano Guido Calogero (1950), este alemán pretende desvelar en el principio de un diálogo correctamente entendido el fundamento de cualquier tipo de máxima moral: Ya que en la definición misma de diálogo se puede hallar, a priori, la necesidad de un respeto de la vida de aquel con el cual se dialoga, de su derecho a intervenir

¹² Esto es lo que han llamado Keiler (1990) y Palao Ortega (2001) "anexionismo ideológico".

¹³ Véase la nota 10 sobre la duda razonable al respecto.

¹⁴ La reciente "Declaración *Dominus Iesus*" de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el cardenal Ratzinger, parece abundar en esta misma línea de desvinculación frente a Rahner, Schillebeeckx y Grand'Maison.

lingüísticamente sin presiones en el intercambio de razonamientos, de su autonomía para elegir libremente aquello a partir de lo cual quiere argumentar... De este modo, a cualquier ser humano, en tanto que pertenece a una comunidad lingüística o "comunidad de diálogo", se le tiene por fuerza que reconocer ya como sujeto de los derechos que calificamos como morales; y que no son más que los que de alguna manera (a priori) están ya implícitos en la consideración de este sujeto como capaz de participar en los diálogos de tal comunidad. Todas las normas morales son solamente consecuencias de este tener en cuenta ese factor, es decir, de la

consideración trascendental del "hecho de la razón", que podemos presuponer "ya siempre" como un "perfecto apriórico" en la pertenencia a la comunidad lingüística. Podemos reconstruir este a priori, pero no ignorarlo. (Apel: 1985, 402)

De este modo, según Apel, si cualquiera de los seres humanos que han habitado en la Tierra desde hace unos setenta mil años, se hubiese parado a reflexionar seriamente sobre lo que significa hablar, atender a las palabras del otro y, en suma, comunicarse, habría tenido que extraer de ahí la conclusión de que el sometimiento de otro hablante, bajo cualquiera de sus formas, es algo que repugna netamente a la racionalidad. En el hecho de que unos charlemos con otros se presupone el famoso "a priori de la comunicación ilimitada": que no se debe explotar a aquellos con los que podemos o podríamos entablar una conversación, pues a toda posibilidad de conversación "verdadera" le es contradictorio que uno de los participantes tenga arbitrariamente menos derechos que el otro; y que esto es así por cuanto el diálogo postula una igualdad originaria, desde la cual sólo aquello que en él sea capaz de triunfar apoyándose en sus buenas razones, mediante un intercambio dialéctico simétrico e ilimitado, será lo auténticamente válido desde el punto de vista de la razón: y nada más.

Este a priori de la comunicación, pues, ha impregnado normativamente cualquier diálogo desde que los *homines sapientes* empezaron a proferir y entender ruidos gramaticalmente estructurados; desgraciadamente, hemos tenido que esperar hasta Karl-Otto Apel (o, tal vez, sólo hasta Guido Calogero, algunos lustros antes) para que tal a priori implícito se nos hiciese explícito y meridiano¹⁵. Se diría que aquí ya nos amenaza el tropiezo con el fenómeno de

¹⁵ El descubrimiento de Apel de este a priori se produce gracias a un método "trascendental-hermenéutico", no del todo ajeno al que maneja el argumento wittgensteiniano del lenguaje privado (Apel: 1973, 348, n.17a; véase también Vattimo: 1994, 42). Pero,

los "chinos drusos": al igual que ha habido cientos de millones de chinos, siempre ignorantes de que, latentemente, eran drusos de tomo y lomo, así también miles de millones de humanos de todo el planeta han empleado, latentemente, el a priori de la comunicación, que les estaba exigiendo, lo supiesen o no, reconocer al resto de animales hablantes como iguales en derechos. Cualquiera de nosotros, al hablar o al escribir, está admitiendo implícitamente el a priori de la comunicación descubierto por Apel, incluso aunque hablemos o escribamos para contradecir a Apel. Somos "apelianos anónimos", y la teoría filosófica de Apel sólo ansía que nos convirtamos en "apelianos a secas" ("apelianos *tout court*"). Pero entre estas dos opciones no hay tercera vía.

Naturalmente, uno puede sentirse escéptico ante estas pretensiones apelianas (técnicamente llamadas por él "pretensiones de validez universal" -*Universalitätsansprüche*). Y uno puede sentirse inclinado a reprocharle a Apel que esté tan seguro de lo que los demás reconocemos en el fondo por el simple hecho de hablar o de escuchar. Pero Apel argüirá que nuestro reconocimiento del a priori de la comunicación es, como su nombre indica, *apriórico*, trascendental, y que, por lo tanto, nada de cuanto digamos *a posteriori* tiene por qué afectar ni colisionar con los ese apriorismo irrebalsable (*unhintergebar*): y así nuestras negativas, a posteriori, de reconocernos como apelianos no tienen por qué valer para que Apel mute sus opiniones sobre nosotros ni sobre nuestra pertenencia trascendental al grupo de los observantes del a priori de la comunicación. (Al igual que un chino que renegase una y otra vez de ser druso no tiene por qué hacer cambiar a los drusos sus seculares creencias sobre que el chino, en realidad, aunque le cueste admitirlo, es un observante de la religión de El-Dorazy). Aunque jurásemos y perjurásemos a Apel que, cuando hablamos, no por ello estamos reconociendo a aquel con quien nos comunicamos toda la lista de derechos que Apel quiere que acatemos, él

aunque es dudoso que Wittgenstein defendiese su argumento como trascendental (Bloor: 1997, 52-57; Fogelin: 1976, 153-171) -y, por ello, al alcance de cualquiera que reflexione sobre las condiciones de posibilidad de los diálogos humanos-, Apel reivindica fervientemente este carácter kantianizante de trascendentalismo para diferenciarse de filósofos pragmáticos y hermenéuticos (Apel y Recás: 1999), actitud que culmina al etiquetar su propio programa de investigación como "pragmática trascendental" -algo que a muchos wittgensteinianos les puede sonar a una *contradictio in adjecto*. Le son, por todo ello, plenamente aplicables a Apel las perplejidades que a continuación vertemos sobre un principio trascendental-apriórico de toda comunicación, que subyace como condición de posibilidad incluso a las emisiones comunicativas que quieren ser anti-apelianas.

siempre podrá replicarnos que, aunque en la práctica violemos o queramos violar tal lista de normas éticas, en el fondo *deberíamos* estarla observando, pues le es implícito - *implizit* (ibíd., 403) - a ser un hablante el hecho de hallarse comprometido por ella: y, si no lo hacemos explícito, es sólo porque nos place incurrir en una irracional "*contradicción performativa*", consistente en que decimos no admitir unos principios morales que, por el simple hecho de hablar para decirlo, estamos "ya siempre" (ibíd., 402) admitiendo (trascendentalmente). Tendríamos, para Apel, que revisar la coherencia entre lo que decimos y lo que significa que participemos en diálogos en que lo decimos: si así hiciésemos, dejaríamos de cometer esas ramplonas contradicciones, como desmentir que exista un a priori en nuestra comunicación cuando sin duda tiene que existir (o desmentir que seamos apelianos cuando, sin lugar a dudas, lo somos). Es más: habremos de ser cuidadosos: a fuerza de contradecirnos de ese modo, podríamos llegar a

aniquilar nuestra propia personalidad, mediante un proceso patológico que nos condujese hasta el suicidio, o hasta la locura. (Apel: 1979, 334)¹⁶.

Naturalmente, la conclusión, aunque extrema, no deja de ser congruente: si todos somos apelianos, pero nos negamos a consentirnos una y otra vez como tales, la cosa adquiere trazas semejantes a las del neurótico que reprimiese una y otra vez la realidad, su realidad¹⁷. Más nos valdrá aceptar ésta

¹⁶ En rigor, la tesis de Apel es más fuerte: no sólo quien se contradiga performativamente de modo explícito, sino incluso una sociedad asentada sobre tales contradicciones (por ser estructuralmente explotadora sobre su comunidad de hablantes) corre este riesgo de trastorno por su cinismo (Apel: 1979, 334; véase también la discusión con Kai Nielsen ibíd., 340-343). Es clásico el examen alternativo de Sloterdijk acerca de este cinismo constitutivo de la sociedad, "que no piensa, ni en sueños, someterse a las exigencias de una razón comunicativa" (1988, II, 947). Otro análisis acerca de él es el que hace Holiday (1988) desde presupuestos pragmáticos (fundamentalmente wittgensteinianos), pero no trascendentales a lo Apel.

¹⁷ Para el psicoanálisis, por el contrario, a donde tendríamos que mirar más bien para divisar una verdadera represión es al sujeto castrado que Apel reivindica: un sujeto que limita su goce por mor del consenso intersubjetivo considerado en la filosofía apeliiana como condición normativa irrebalsable (Palao: 1993). La perturbación mental, en este marco, sería entonces la paranoia de quien intenta hallar "la existencia de un Gran Otro: [...] lo que se desea es hallar un agente que estructure nuestras caóticas vidas sociales" (Žižek: 1999); es decir, tal término sería preferentemente aplicable a Apel y su "fundamentos irrebalsables", que fungen de agentes estructurantes de la complejidad social de fines del siglo XX.

y conservar la cordura: así que, convengamos en ello, somos apelianos *malgré nous*. A veces pondremos en práctica la ética del discurso, a veces no: pero siempre será ella la "condición normativa de posibilidad de nuestra existencia como seres humanos" (ibíd., 334) - Igual que el chino pondrá a veces en práctica los rituales drusos y otras muchas veces no, pero siempre serán estos su condición de posibilidad de su existencia como chino (para un druso).

Llegados a este punto está ya atestiguado, espero, que en realidad ningún argumento definitivo puede oponérsele a Apel y los apelianos "conscientes", pues en el simple hecho de lanzarse a argumentar, aunque sea contra ellos, estos verán que les estamos dando la razón (por cuanto no se puede argumentar sin estar reconociendo implícito el a priori de la comunicación), y juiciosamente concluirán que, en rigor, somos apelianos anónimos. Pero también espero que quede atestiguado que esta indestructibilidad argumentativa de la ética del discurso no es un valor especialmente atractivo de ella desde un punto de vista racional: también los drusos comparten esta irrefutabilidad en sus opiniones acerca de los chinos, y eso no nos las hace especialmente seductoras.

* * *

El caso de la filosofía práctica universalista de Jürgen Habermas está elaborado, en gran medida, en términos de neta parejura con la de Karl-Otto Apel. Detengámonos, por ello, en aquello que las distingue más marcadamente: donde Apel no tiene empacho en afirmar un a priori de comunicación ilimitada que se descubre por medios trascendentales (reflexionando sobre las condiciones de posibilidad de todo diálogo: tal es el fin confeso de su "pragmática trascendental"), Habermas es algo reacio a sucumbir a este kantismo remozado, e intenta, como digno heredero de la Escuela de Fráncfort, una pirueta de corte más hegeliano. Para él, la necesidad de una comunicación libre de opresión como único fundamento formal posible de las normas prácticas no se ubica en un a priori trascendentalmente discernible por el filósofo pragmático trascendental que Apel quiere ser, merced a su método apriórico. Por el contrario, esa necesidad resulta manifiesta con un simple análisis empírico-científico de las prácticas comunicativas. Donde Apel utiliza un argumento trascendental (tendente a demostrar que la definición de diálogo inexcusable y conceptualmente presupone la normatividad del modelo de la comunidad ilimitada de comunicación), Habermas optará en cambio por un

argumento lo más próximo a la ciencia empírica que le sea posible: de ahí su predilección por la lingüística de Chomsky y la noción "MIT" de competencia comunicativa¹⁸ (Habermas: 1963), por las investigaciones psicológicas sobre el aprendizaje de Piaget (Habermas: 1981, 212-215; 1998, 578), o por el trasunto que de éstas llevó Kohlberg al aprendizaje moral (Habermas: 1983) y Eder a la teoría de la evolución social (Habermas: 1982, 164). Estos estudios científicos, unidos a los del propio Habermas¹⁹ y su equipo (Döbert, Nunner-Winkler, Dubiel, Rödel, Tugendhat, el mismo Eder...) de 1971-1981 en el Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt, habrían de esbozar las características básicas de la "acción comunicativa" (lo que era el "diálogo" para Apel), con el fin de detectar en ellas, de modo inmanente, que tal acción presupone necesariamente que al resto de los dialogantes se les atribuyen el tipo de derechos morales que ya nos pergeñase Apel:

El concepto de acción comunicativa desarrolla la intención de que al lenguaje le es inmanente el telos del entendimiento. El entendimiento es un concepto normativo, y que va más allá de la comprensión de una expresión gramatical. Un hablante se entiende con otro acerca de una cosa. [...] El acuerdo acerca de algo se mide por el reconocimiento intersubjetivo de la validez de una emisión que en principio es susceptible de crítica. (Habermas: 1990, 79)

De este modo, Habermas conquista un fundamento desde el cual exigir, con Apel, que toda intervención en un diálogo (toda acción comunicativa) haya de cumplir ciertos requisitos, y lo hace sin necesidad de un trascendental apeliario²⁰. Pues no es una exigencia de condición de posibilidad

¹⁸ Predilección que persiste al menos en su primera etapa, antes de sucumbir, como es ya perceptible en *Pensamiento postmetafísico*, a los encantos de la lingüística menos generativista y más pragmática (Grice: 1957); no podía ocurrir de otro modo, ya que la noción habermasiana de "acción comunicativa" parece poco compatible con la idea chomskiana de que la comunicación no es sino una función secundaria del lenguaje, y que por ello éste no conlleva necesariamente un grado especial de cooperación pragmática entre hablantes - en la línea de Sperber y Wilson (1986).

¹⁹ Quien, empero, tampoco es que derroche profusión de base empírica, como siempre le han criticado los científicos sociales (Dal Lago: 1989; Haba: 1997) o los neopragmatistas como Rorty (2000, 119).

²⁰ Habermas (1986) emplea el adjetivo "cuasi-trascendental" para aludir a esta normatividad insita de las prácticas comunicativas: normatividad científicamente divisible *a posteriori* en ellas, pero normatividad que, como dirían los antiguos, uebos les es, irremediabilmente, si quieren ser posibles.

conceptual, sino una exigencia inmanente al funcionamiento concreto del lenguaje empírico tal como los humanos lo conocemos, la que nos compromete a que, al dialogar, automáticamente, tengamos ante nosotros como norma el *telos* (el fin) de intentar llegar a un entendimiento por un discurso simétrico, sin opresiones,... La normatividad de esta exigencia es científico-empíricamente extraíble de las prácticas que todos los días acometemos, pues sin ella no podrían funcionar tales prácticas, y nunca se hubiesen implantado las tales entre ciertos mamíferos terrícolas evolucionados. Como resultado de la evolución, ya sea filogenética u ontogenéticamente, hace falta, para comunicarnos, orientar nuestros discursos a un entendimiento con pretensiones universales de validez intersubjetiva "acerca de algo"²¹. Podríamos, por supuesto, incurrir a menudo en prácticas discursivas que traicionan estas aspiraciones: pero ello no será posible sino, precisamente, traicionando, "deformando" ese meollo del lenguaje para satisfacer fines ajenos a él (como la manipulación instrumental del otro, o la implementación de acciones estratégicas, dramatúrgicas,...): pues en todo diálogo el presupuesto (inmanente) a su posibilidad es que se está buscando un entendimiento alcanzado sólo argumentadamente para que así posea validez universal intersubjetiva.

(Empíricamente, un lenguaje que sólo se utilizase para manipular acabaría por no servir ni para ello: pues, sabedores todos sus agentes de esta su perversión, dejarían de usarlo y lo llevarían al colapso de todo lo que es

²¹ Es importante subrayar, como hace McCarthy (1979, 444-447), que no se trata de que sólo *algunas* prácticas lingüísticas (concretamente, las discusiones argumentadas) conlleven esta pretensión de validez, mientras que el resto de los usos del lenguaje puedan alejarse prescindiendo de tales ambiciones. Pues si esto fuese así, si las pretensiones de validez intersubjetiva estuviesen limitadas al contexto de ciertos modos de comunicación (los modos "racionales" o "argumentativos" o "científicos"), siempre cabría la posibilidad de que uno se eximiese de tal normatividad, arguyendo que en realidad desea usar el lenguaje "de otro modo": y, por lo tanto, habría un residuo voluntarista en la decisión de embarcarse o no en prácticas comunicativas que poseyesen tales presupuestos racionales - así reza, de hecho, la crítica que Habermas (1973, n. 160) le hace a Apel, vecino en demasiadas ocasiones de este voluntarismo de "un compromiso que no puede demostrarse" (Apel: 1985, 392) -. Para Habermas, la racionalidad no depende de la decisión voluntarista de entrar en prácticas discursivas gobernadas por ciertas pretensiones de universalidad intersubjetiva, sino que estas pretensiones están ya implícitas en cualquier práctica comunicacional, lo que logra mostrar "apelando a la lógica del desarrollo que subyace a la adquisición de competencia comunicativa [en general]" (McCarthy: 1979, 445). Charles Taylor (1986a; 1986b) y Agnes Heller (1984, 297) persisten, empero, en sostener que, lo quiera o no, Habermas no puede prescindir de tal decisionismo.

inane para su fin único. El lenguaje reclama, así, como presupuesto fáctico - no sólo trascendental- de su existencia que haya en él cierta aspiración al entendimiento libre de toda opresión)²².

Henos aquí con que, por derroteros diferentes, arribamos de nuevo, como en el caso de Apel, a vernos obligados a admitir, de la mano de Habermas y sus estudios de las ciencias psicológico-sociales, que al hablante que desea lograr un entendimiento (o sea, al hablante a secas, pues ¿por qué habría de hablar si no²³?) le es ineluctable comprometerse con dar simétricas capacidades de argumentación a todos los seres humanos, y con sólo tolerar racionalmente aquellas normas universalmente consensuales por todos ellos. Pero, a quien esto admitiese intelectualmente y, no obstante, perseverase en su manejo del lenguaje con fines otros, ¿qué le ocurriría? Como en el caso de Apel, de nuevo nos topáramos con alguien que, por una parte, en cuanto hablante de una lengua, ha de implicarse por principio en hacer depender la racionalidad de sus ideas del consenso universalizable, libre y veraz de los demás; pero que, por otra parte, se estaría contradiciendo a sí mismo al usar el lenguaje con los fines que él cree más astutos o racionales para su interés individual, no universalizable. Fruto de tamaña contradicción es, de nuevo, como era para Apel, la amenaza de la demencia:

Ese argumento [de un clínico que reconoce intelectualmente los presupuestos de la comunicación pero no los quiere acatar en la práctica vital] se muestra de algún modo plausible en un nivel reflexivo de la argumentación... [pero, al actuar] uno debe, o bien actuar comunicativamente -y entonces, implícitamente al menos, uno apunta a todos esos presupuestos...-, o bien uno debe abandonar esa acción vital... [ya que, si no] uno exhibiría síntomas patológicos. (Habermas: 1979, 346)²⁴

Tornamos, de esta guisa, a trabar contacto con el fenómeno de los drusos chinos. Incluso quien argumente sin querer suscribir en modo alguno

²² Esta argumentación no deja de recordar a la que Kant popularizase en la primera sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* sobre por qué la mentira, incluso por fines loables, incumple el imperativo categórico: su universalización haría que, segándose la hierba bajo sus pies, ni siquiera sirviese para cumplir su propio fin, el de transmitir embustes, sabedores todos como seríamos de que todos mienten siempre.

²³ Aquí resuena más bien la argumentación de Aristóteles en su *Metafísica*, G, 4, 18-28.

²⁴ En párrafos como este Habermas hace especial honor a aquellos críticos suyos, como Vattimo (1989, 146), que detectan en él cierto naturalismo antropológico: "teorizando que el hombre es por naturaleza un yo intersubjetivo, comunicante" (ibid.).

todos los compromisos éticos que para Habermas lleva aparejado el argumentar, los está en el fondo suscribiendo, *velis nolis*. El chino, quiéralo o no, es druso. Y, si persiste en denegar que lo sea, es que sin duda exhibe perspicuos "síntomas patológicos".

Una vez más nos las habemos con una filosofía universalista bien pertrechada en sus argumentos. Para Habermas todo enunciado, si quiere ser significativo, ha de haberse cimentado en la pretensión de resultar convincente en una comunicación libre de presiones, isegórica, inclusiva... De tal modo que incluso el enunciado que diga explícitamente no asentarse ahí, está necesariamente haciéndolo, ya que, de no ser así, carecería de sentido. Quien sea antihabermasiano, en el fondo, no es más que un habermasiano anónimo, so pena de, si no, quedar fuera de toda "acción comunicativa" con significado (no estar diciendo nada). Si un opositor a Habermas es tenido en cuenta por los habermasianos, es porque consideran su discurso entendible, y, por lo tanto, ya aquiescente para con la teoría habermasiana de modo latente. Lo único que está en juego para un habermasiano, entonces, en las discusiones sobre filosofía moral y política, es ver si él logra hacer transparente a los demás que en el fondo ya tanto él como sus presuntos opositores son habermasianos, unos explícitos, otros anónimamente. Nada más se juega: menos que nada la corrección o incorrección de la filosofía habermasiana. Igual que para un druso es poco probable que un chino que fuese tan mendaz como para negar que es lo que sin duda es (druso) le convenciese de que toda la cosmovisión drusa está errada, así también un pensador no habermasiano tiene pocas posibilidades de convencer a un habermasiano, ya que éste ni siquiera le ve como disintiendo, en el fondo, de sus postulados, sino sólo como un neurótico que persevera en su falsa conciencia sobre lo que en realidad es o hace.

La sospecha, de nuevo, es si nos seduce parecemos tanto como Habermas a los drusos inconmovibles.

* * *

Martha Nussbaum difiere radicalmente en toda su estrategia argumentativa de los mecanismos trascendentales o cuasi-trascendentales de Apel y Habermas, mas conviene netamente con ellos en dos cosas: en que

es una filósofa universalista, y en que el género de universalismo que propugna guarda un sospechoso parecido²⁵ con la cosmovisión clásicamente occidental.

La primera de estas coincidencias la afirma sin ambages ella misma²⁶. La segunda, aunque Nussbaum se revuelva denodadamente contra la acusación de tan sospechosa semejanza²⁷ (revuelta que, por cierto, resulta también coincidente con la del resto de los universalistas), es, si cabe, más patente en su filosofía de la calidad de vida (Nussbaum y Sen: 1996) que en la pragmática trascendental apeliana o en la teoría de la acción comunicativa habermasiana. Ya que, mientras que estos otros enfoques morales se conformaban con la estipulación formal de ciertos principios abstractos²⁸ ("expón tus convicciones a la crítica de todos"²⁹, "no impidas la participación en un diálogo de nadie"³⁰...), Nussbaum emprende premeditadamente la redacción de una larga lista de valores concretos - que van desde "tener un techo adecuado" a "contar con un desarrollo emocional que no se vea obstaculizado

²⁵ Algunos vindicarían que no es sólo un parecido lo que guarda, sino una simple identidad. Más aún si recordamos, con Walzer (1996), que incluso las propuestas más minimalistas de cualquier universalista occidental como estos atesoran en sí, agazapado, un potencial maximalista insoslayable, de tal modo que, incluso al implementar reformas occidentalizantes limitadas, se termina por corroer gran parte de los valores de las sociedades que sufren estos injertos, valores que en un principio no se quisieron (explícitamente) cambiar por las occidentales: es lo que Wellmer (1993) llamaría "carácter transgresor" de dispositivos occidentales como la democracia.

²⁶ "Entiendo que mi propuesta es decididamente universalista y "esencialista"" (Nussbaum: 2000, 41; véase asimismo Nussbaum: 1999a).

²⁷ "[Mi propuesta] no descuida en absoluto las diferencias culturales e individuales" (Nussbaum: 2000, 41).

²⁸ Y, cuando dejan de ser abstractos, como hace Apel en la "parte B" de su ética, incurren en una crasa ética de la responsabilidad weberiana (Apel: 1991, 175) que le llevan a uno a preguntarse si para hacer el viaje que conduce a la *Realpolitik* nos hacían falta las alforjas del trascendentalismo -ha dado buena cuenta de esta tara en la filosofía apeliana Herrera (2000: 131-132).

²⁹ Que este tipo de imperativo también nos estaría disponible como máxima normativa sin la urgencia de principios trascendentales o cuasi-trascendentales que lo fundamenten es algo que Valdecantos (1999) ha mostrado elegantemente, y que Wittgenstein (1980, §411) ratificaría.

³⁰ Que este tipo de imperativo también nos estaría disponible como máxima normativa sin la urgencia de principios trascendentales o cuasi-trascendentales que lo fundamenten es algo que Calogero (1948) mostró airoosamente, y que Van Eemeren y Grootendorst (1996) u Olbrechts-Tyteca (1963, 12) ratificarían.

por el miedo ni por la ansiedad", pasando por cosas como "el adiestramiento en letras, ciencias y matemáticas básicas" o "reír y jugar" (Nussbaum: 2000, 46-47) -. Esta concreción forzosamente la deja, como ocurre con toda axiología material, más vulnerable a la crítica de haber insertado en sus deseos de universalización cosas que no todos querríamos universalizar³¹.

La inspiración inicial que lleva a Nussbaum a parejas concreciones no está ayuna, sin embargo, de plausibilidad. Junto con el economista indio Amartya Sen (1984), los escritos de Nussbaum subrayan algo tan convincente como que los enfoques tradicionales de medición del bienestar de una población se han venido fijando demasiado exclusivamente en factores cuantificables como el PIB o el ingreso familiar medio. Esta parcialidad, explicable por ser estos factores numéricos más fáciles de manejar metodológicamente en una ciencia, como la economía, que envidia a las exactas (Sen: 1999), provoca, empero, que se pierdan de vista matices -y los matices son siempre importantísimos en cuestiones de bien y de felicidad (Nussbaum: 1995)- a la hora de tasar la calidad de vida real de los seres humanos, que no siempre es directamente proporcional a su riqueza cuantitativa. Las personas que viven bajo un régimen opulento, pero despótico, es probable que soporten una vida menos deseable que la de otros que habiten en una sociedad más libre, aunque con una renta per cápita ligeramente inferior. Frente al antojo tecnocrático de considerar las cifras estadísticas como fiel vislumbre de la esencia de la realidad social, la pareja formada por Sen y Nussbaum abomina de tan injustificado economicismo apriórico, y se ha esforzado en mostrar lo poliédricos que pueden ser los elementos que de verdad repercuten en que se haya de evaluar que una comunidad goza de mejor vida que otra.

³¹ A modo de muestra, el último de los valores que hemos extractado de la propuesta nussbaumiana no resultaría especialmente atractivo de universalizar, por fundados motivos, para el monje Jorge de Burgos en *El nombre de la rosa* de Umberto Eco; y el que hemos reseñado en penúltimo lugar no sería del todo acorde con las consideraciones bellamente expresadas al principio del *Faust* goethiano: "*Habe nun, ach! Philosophie, Juristerei und Medizin, Und leider auch Theologie! Durchaus studiert, mit heißem Bemühn. Da steh ich nun, ich armer Tor! Und bin so klug als wie zuvor! Heiße Magister, heiße Doktor gar! Und ziehe schon an die zehen Jahr! Herauf, herab und quer und krumm! Meine Schüler an der Nase herum-! Und sehe, daß wir nichts wissen können! Das will mir schier das Herz verbrennen*".

Esta clase de afanes, especialmente los de Sen en la ciencia económica, no han quedado sin recompensa: y hoy ya es habitual que a los índices macroeconómicos duros se acompañe una valoración, más o menos somera, de otro tipo de variables que integran lo que es una vida buena: esperanza de vida, educación, igualdad... Obviamente, estos nuevos coeficientes requieren una definición y contabilización mucho más controvertida que la del PIB, verbigracia, para el cual basta con agregar en una suma toda la producción económica anual de una nación. De tales aprietos para definir y contabilizar en algún modo apto para los economistas nociones como igualdad se ha ocupado mayormente Amartya Sen (1973; 1989) en la carrera que le ha conducido finalmente al Premio Nobel de Economía de 1998.

Martha Nussbaum, sin embargo, ha deseado ir más allá. No satisfecha con las correcciones popularizadas por Sen en la disciplina de la economía, Nussbaum ha querido escudriñar en la naturaleza de las mujeres y los hombres aquellas capacidades "que deben estar ahí si la vida ha de ser plenamente humana, digna de un ser humano" (Nussbaum: 2000, 46). Según ella, todos nacemos con ciertas potencialidades "cuyo mismo ser [se] refiere anticipadamente a su funcionamiento" (ibíd., 47): y en ellas se asienta el derecho de todos nosotros a poder, si así lo elegimos, desarrollarlas³². Es algo análogo a lo que ocurre con una partitura musical, que de algún modo reclama ya en su mismo ser que se la ejecute³³. Nos bastará, pues, penetrar en la

³² La lista concreta de esas capacidades es una sucesión de imprecisiones que incluyen (Nussbaum: 2000, 46-47) cosas como "no morir prematuramente", "salud física", "integridad física", "capacidad de usar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar", "capacidad de amar, apenarse, experimentar anhelos, gratitud e ira justificada", "capacidad de formarse una concepción de lo bueno y de comprometerse con una reflexión crítica sobre la propia vida", "capacidad de vivir con los otros y para con ellos [y] tener las bases sociales de autorrespeto y no humillación", "capacidad de vivir con muestras de interés y relación para con los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza", "capacidad de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas" y "control sobre el propio medio político [y] material".

³³ El ejemplo es de la propia Nussbaum (2000, 47). Y en él irrumpen más deslumbradoramente uno de los problemas cardinales de su filosofía: ¿en qué medida puede decirse que una partitura "tenga derecho" o "reclame" ser interpretada? Parece que estas expresiones atañen más bien a la voluntad de su compositor, no a la esencia del objeto denominado "partitura". De hecho, ha habido partituras creadas ex profeso para no ser jamás puestas en ejecución: ¿son por ello partituras con una esencia autocontradictoria? *La Celestina* de Fernando de Rojas, tragicomedia escrita en género teatral pero a sabiendas de que nunca podría ser como tal interpretada, dada su excesiva longitud -y la limitada memoria de los

"esencia"³⁴ de las partituras musicales, de las semillas de los árboles, o de los seres humanos, para averiguar lo que "metafísicamente" (ibíd., 47-48) están llamados a ser.

A fe que, dado este desafortunado *revival* esencialista y metafísico que Nussbaum se precia de abanderar, es lógico que cuando ella miente el diálogo intercultural como vía de descubrimiento (ibíd., 46) de la lista exacta de capacidades a las que los seres humanos están predestinados, tal diálogo cobre un rol sustancialmente más desfalleciente que el que asumía en el núcleo de las filosofías de Apel y Habermas. Mientras estos dos se abonarían gustosos a la tesis "pragmatista" de que no existe más autoridad (epistémica o moral) que la presente en nuestras prácticas comunicativas (Habermas: 1997; 1999, 297), Nussbaum se retrotrae voluntariamente a una época previa a este género de pensamiento postmetafísico (Habermas: 1990), previa todavía a la crítica heideggeriana de la axiología humanista (Heidegger: 1947), y previa incluso a la denuncia de la falacia naturalista en moral por Moore (1903), Price (1787) y Hume (1739-40, III, I, I). Para Nussbaum las cosas, tal como son, ejercen una autoridad moral legítima sobre nosotros los agentes humanos, y nuestras prácticas comunicativas todo cuanto pueden hacer es acatar esa autoridad exterior a ellas o infringirla flagrantemente. El diálogo no es más que uno de los caminos posibles de desvelamiento de cuáles son las potencias o capacidades acurrucadas dentro de las cosas, a las cuales es nuestro sino

actores-, ¿es por ello una esencia condenada a quedar para siempre "infructuosa, trunca" (ibíd.), o más bien los únicos que reivindicamos derechos y reclamamos un "deber ser" somos los seres humanos? En suma: el problema que brota aquí, como en cualquier otro neor aristotelismo, es el de la conocida falacia naturalista humeana (Hume: 1739-40, III, i, i); es decir: que de la descripción del "ser" o esencia (de una partitura, o de una persona) se concluya prescriptivamente que hay un "deber ser" u obligación hacia ella (la obligación de ejecutar la partitura, o de enseñar matemáticas a esa persona). "Si, por ejemplo, en un libro del mundo leyésemos la descripción de un asesinato con todos sus detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no contendrá nada de lo que podríamos llamar una proposición ética" (Wittgenstein: 1965, 6). Para lo que sigue a continuación, en todo caso, prescindiremos de escarbar en esta brecha del pensamiento práctico nussbaumiano -brecha que Vattimo (1997), por ejemplo, ha generalizado a toda *ética* metafísica-, y nos limitaremos programáticamente a criticar nuestro "fenómeno de los chinos drusos" -puede verse un abordaje nuestro de tal brecha, empero, en Quintana (2001c, 150-151).

³⁴ Véase la nota 26 para corroborar que a Nussbaum no le incomoda autocalificarse, en esta línea, de "esencialista".

moral el debernos adecuar. Pero igualmente podrían existir otras calles, no dialógicas, que llevarsen hasta el mismo portal: nada en la filosofía nussbaumiana excluye de por sí que métodos como pudieran acaso ser la lectura individual atenta de Aristóteles, o una iluminación divina, nos revelasen igual o más eficazmente que prolongados y espinosos debates multiculturales el secreto de la esencia del ser humano. En puridad, si estos otros atajos se dieran con más frecuencia, el hecho de dialogar bien pudiera quedar obsoleto para el esquema filosófico de Nussbaum -mientras que, por el contrario, para Apel o Habermas, o para el mismo Wittgenstein (1958, §258), toda iluminación subjetiva no sancionable intersubjetivamente es, ya sólo por ello, una wittgensteiniana "rueda que gira en el vacío" (Waismann: 1967, 22-12-29), obsoleta en cuestiones de normatividad epistémica o moral-. El *locus* epistémico del diálogo como simple vía, opcional, hacia la esencia, independiente de nosotros, de las cosas (la esencia del ser humano, o de las partituras) ocasiona que todos los llamados de Nussbaum a conversar interculturalmente adolezcan de cierta gratuidad consustancial: es cierto que podemos probar a iluminar la esencia humana dialogando, pero en principio también podríamos, con el mismo rango de derecho, probar a hacerlo invocando a los númenes o diseccionando cuerpos en laboratorios. Por ello, cuando a esta filósofa estadounidense se le señala que quizá el diálogo es una instancia que ameritaría, en los asuntos humanos, una mayor relevancia, ella³⁵ está dispuesta a admitir que podría añadirse a su larga lista de capacidades esenciales humanas, junto al comer, el jugar o el reír, pero no considera que este dialogar merezca una posición normativa insoslayable a la hora de decidir, justamente, si y cómo es que queremos comer, jugar o reír.

Nussbaum nos suministra, de esta forma, un ejemplar del fenómeno de los chinos drusos asaz más acendrado que el no parco de Habermas o Apel. En el caso de estos alemanes, uno se veía como habermasiano o apeliano anónimo en el mismo instante de tratar de proferir, con sentido, cualquier enunciado, incluso un enunciado que rezase "Apel y Habermas no tienen razón". Mas, en el caso de Nussbaum, no es siquiera necesario que participemos como agentes de ninguna acción comunicativa. Por el simple hecho de ser, ya somos en potencia todo lo que Nussbaum quiere que seamos en potencia. Para

³⁵ Conversación privada durante el VII Congreso Nacional de Filosofía del Perú, en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), del 3 al 7 de agosto del 1998.

evitar este sino no nos serviría de nada siquiera, como ansiaba Rubén Darío, ser árboles o piedras insensibles: también los árboles o las piedras, como las partituras, por el hecho de ser lo que son, están ya llamados a desarrollar sus potencialidades propias (la del árbol, crecer enhiesto; la de la piedra, ¿quizá moverse hacia su amado elemento Tierra, como quería la Física aristotélica anterior a Galileo y Newton?). Por el simple hecho de ser humanos, ya estamos irremediabilmente comprometidos con la lista de capacidades que Nussbaum reputa ingénitas e inseparables de nuestra humanidad: imaginar, tener emociones, relacionarnos con otras especies, controlar nuestro contexto político y material... Nada nos cabe hacer para esquivarlo. Ya somos así, ya estamos sentenciados a que nuestra inmutable esencia exija poder desarrollar esto³⁶. Como los chinos, que ya por ser chinos *deben* ser drusos, nosotros, por ser personas, debemos conceder que poseemos en nuestro interior, latente-mente, todas esas capacidades potenciales que braman por desarrollarse, por alcanzar su madurez. Podríamos, ciertamente, renunciar a ellas voluntariamente (Nussbaum: 2000, 48), pero quedaríamos "como actores que nunca consiguen figurar en escena, o como una persona que duerme durante toda su vida" (ibíd., 47). Tal vez como un chino que se pasase toda su vida sin darse cuenta de que es druso. Lamentable ignorancia sobre nosotros mismos, a la cual Nussbaum quiere poner remedio aleccionándonos sobre quiénes somos y qué estamos destinados a hacer.

Tras sopesar las exhortaciones de Apel y de Habermas, concedíamos a estos que sus ideas estaban argumentativamente bien atrincheradas, aunque eso no las empapase de especial atractivo. En el caso de Nussbaum, que nos predica sobre lo que somos esencialmente, apenas podemos hablar de argumentos: pueden seducirnos sus opiniones sobre quiénes somos y hacia dónde vamos, pero si le preguntásemos, desde la perplejidad, por qué somos eso y no más bien otra cosa, o si le replicásemos si quizá no seremos sólo las identidades que nosotros mismos nos vayamos "fluctuamente", cual "*cyborgs*" (Haraway: 1990), construyendo³⁷, Nussbaum, y la tradición de antropología

³⁶ Tal esencia nussbaumiana cobra de esta forma rasgos afines al súper-ego lacaniano cuyo mandato único, pero más tiránico que el de cualquier norma simbólica, es "¡Tú puedes! ¡Goza!" (Zizek: 1999).

³⁷ Incurrimos aquí en el vicio, denostado por Valdecantos (1996), de dar sin más como supuesto no argumentado que el sujeto sea una entidad construida y sin "esencia" dada describible? Tal vez: más consideramos plausible que la carga de la prueba, a estas

esencialista en que ella milita³⁸, simplemente no nos sabrían responder (como no han sabido hacerlo desde que, allá a fines del siglo XVIII, la esfera de las cosas humanas en Occidente se convirtiese conceptualmente en el recinto de la libertad, del sujeto, frente al ámbito de las esencias de los objetos³⁹). Para ella no hace falta argumentar sobre si existe y cómo es la esencia humana⁴⁰: basta mirar y ver que existe y que no puede sino ser

alturas de Historia de la Filosofía, competa a quien quiere rescatar la vetusta idea de una antropología esencialista: "Es más o menos como esperarse "lógicamente" (es decir, según el sentido común) que uno que ha leído a Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, etc., no "puede ya" aceptar ciertas ideas, creencias, o asumir ciertas actitudes prácticas o teóricas. "Después de Marx, después de Nietzsche, después de... -diremos- ¿cómo puedes aún pensar que...?" (Vattimo: 1990, 98). La ética de las capacidades de Nussbaum no responde a este reto de remozar una ontología del sujeto convincente para nuestros días, y por ello es oportuna nuestra añoranza de argumentos por su parte capaces de restaurar el plausible-mente abolido esencialismo metafísico. Lo único con que Nussbaum nos ha obsequiado que pueda parecerse a un argumento es su crítica *ad feminam* contra defensores, como Judith Butler, de ontologías no esencialistas del sujeto, opuestas a su caro esencialismo: ya que filósofas así, según Nussbaum, son "como el Flautista de Hamelín que se lleva consigo a los niños... Si tanta pobre gente como esa [seguidores de Butler o de antiesencialistas] abandonan la política, entonces tendremos tanta menos gente para luchar contra el mal" (Nussbaum y Boynton: 1999; véase también el incendiario alegato de Nussbaum: 1999b, en que de nuevo no tiene reparo en dictaminar, en siniestra vena casi inquisitorial, que Butler "colabora con el mal").

³⁸ Otro ejemplo hodierno de este "neoesencialismo" axiológico se otea en el "principio material" de la ética de la liberación de Dussel (1998, 91-165). Tampoco allí se enfrenta más que en unas pocas líneas de corrido al problema de la falacia naturalista (ibíd., 108; 151, n. 109) -el cual acaso se pretenda dejar ventilado con una oscura alusión a que lo que se busca es una "fundamentación", que no "deducción" (?); o tal vez se piense que basta con colocar bajo la advocación del dios egipcio Horus (ibíd., 639) los contenidos materiales de la ética para que estos superen los atolladeros de susodicha falacia. Es notorio que Dussel también recurra, en último término, a acusar de entrada a quienes no comparten sus ideas teóricas con ser cómplices de toda la explotación mundial, al modo que comprobamos en la nota anterior que también acostumbra a hacer la propia Nussbaum. Hemos ampliado esta crítica en Quintana (2001b).

³⁹ Véase un recomendable análisis histórico-conceptual de la escisión del imaginario europeo en estas dos esferas irreconciliables, y de las fuerzas que a ello arrastraron, en Latour (1991).

⁴⁰ Recurrir a las "esencias" o al "ser" para justificar las propias ideas siempre corre este riesgo de dejar como superflua la argumentación: "La presencia perentoria del ser -como fundamento último de frente al cual sólo se puede callar y, quizá, sentir admiración- [...], si se da en la presencia incontrovertible que no deja lugar a ulteriores preguntas, es como una autoridad que manda callar y se impone sin "dar explicaciones"" (Vattimo: 1994, 40).

esencialmente (por siempre jamás) tal y como ella la ha descrito. Sobre realidades tan patentes y perentorias no habría por qué convencer a los demás⁴¹: es suficiente con hacer (o desear) que los demás se tropiecen por fin con cosas así de sólidas. Tampoco un druso acertaría a explicarle a un chino por qué él, un chino que cree haber elegido libremente el taoísmo o el confucianismo, en el fondo no puede elegir, puesto que esencialmente es ya un chino druso desde que nació. No sabría hacer esto el druso, pero, en rigor, tampoco tendría por qué importarle. Al que ya es indefectiblemente algo, es relativamente trivial convencerle (o no) de que, en efecto, lo es. Ni el chino va a ser más o menos druso según el druso de Siria por escuchar o no a este último, ni nosotros vamos a coincidir más o menos con la esencia nussbaumiana que llevamos a cuevas anónimamente por el hecho de atender o no a Martha Nussbaum (la cual, en un egregio alarde de autoconocimiento que bien nos vendría imitar, sí ha sabido hacérsela explícita a sí misma). Como nussbaumianos latentes que somos, a nuestra esencia (y, a la postre, a Nussbaum) no tienen por qué preocuparles cosas accesorias como la persuasión argumentativa de los habitantes ocasionales de la Tierra.

⁴¹ Parecería Nussbaum aquí fiel discípula de su maestro Aristóteles: "No es preciso, por lo demás, examinar toda tesis, ni todo problema: sólo hay que hacerlo si la dificultad se propone por gente que busca la argumentación, y no cuando es un castigo lo que persiguen, o cuando les bastaría con abrir los ojos. Aquellos que, por ejemplo, se plantean la cuestión de si hace falta honrar a los dioses, o de si hay que amar a los padres o no, no necesitan más que un buen correctivo, y aquellos que se preguntan si la nieve es blanca o no, no tienen más que mirarla" (*Tópicos*, I, 11, 105a). Descuella aquí la diferencia entre el esencialismo de Aristóteles-Nussbaum y el pragmatismo dialógico de Apel-Habermas-Calogero: para los primeros bastaría a menudo con que los demás "abriese los ojos" (siempre y cuando no participasen en un filme de Amenábar), y así, finalmente, concordarían con nuestras opiniones, sin necesidad de que se las justificásemos lingüísticamente; para los segundos es un deber racional el ser capaz de dar cuenta y razón justificada de las tesis propias con argumentos que no se limiten a un "¡Mira bien!". Un desarrollo técnico ya clásico de las ideas de este segundo enfoque es el de Brandom (1994), que había sido antecedido por la recuperación socrática del "juego de dar y pedir razones" propia de Sellars (1949) y por alegatos justificacionistas de Rorty (1989, 127-155); la filosofía hermenéutica también ha recalado siempre que la verdad "tiene que acreditarse discursiva e intersubjetivamente" (Grondin: 1982, 195), "sólo persuadiendo a los otros" (Gadamer: 1971, 220). Un argumento a la vez escueto y potente a favor de ellos es el que, inspirándose en Peirce, ofrece Apel (1968): aunque admitiésemos con el "esencialismo" de Aristóteles-Nussbaum que algo exterior a los enunciados determina indefectiblemente la verdad de éstos, la existencia de esa determinación debería expresarse y justificarse a su vez con enunciados -como "Esta instancia determina la verdad y la mentira, porque..."-, con lo que no prescindiríamos de la obligación de participar en diálogos en que estos se profesen (Habermas: 1984, 133).

4. ¿Servirá de algo que el convidado de piedra acabe hablando?

En párrafos anteriores hemos visto que gente tan variopinta como los creyentes drusos, Rahner, Tillich, Schillebeeckx, Nietzsche, Feuerbach, Apel, Habermas o Nussbaum atribuyen a otros seres humanos -que pueden ser los chinos, o los no cristianos de buena voluntad, o los cristianos, en el caso de los seis primeros; mientras que en el caso de los tres últimos la atribución se hace, con algo más de megalomanía "metomentodo" (Capella: 2001), a toda la Humanidad- creencias o deseos que estos otros seres humanos niegan tener; y que para sortear esta pequeña paradoja recurren a aseverar que en realidad esos deseos o creencias se poseen de modo "anónimo", "latente", "apriórico" o "potencial" por parte de las personas a que unilateralmente se atribuyen. Hemos visto también que este recurso, sin duda imaginativo, y casi rocambolesco, de postular que se sabe lo que otros piensan o quieren mejor de lo que esos otros mismos lo saben, es, sin embargo, muy eficiente a la hora de inmunizarse contra la crítica: como las creencias de los demás sólo son visibles para quienes las ven como "latentes", a cualquiera que no sea partidario de reconocer su existencia lo que en realidad le ocurre es que está incapacitado para penetrar en ese recóndita esfera de las creencias y deseos "ocultos", esfera que, según los partidarios de las creencias "anónimas", sí que existe, sin duda, por principio, y que sólo ellos y quienes les den la razón pueden ver. Nos hemos detenido especialmente en analizar cómo para Nussbaum, Habermas y Apel, incluso quienes se oponen a sus teorías universalistas están "ya desde siempre" -como diría Apel (1985, 402)- de acuerdo con ellos, en un nivel "implícito", "apriórico", "potencial", ...

A pesar de esta impermeabilidad de drusos y filósofos universalistas frente a quienes argumentan contra ellos, hay un resquicio de penetración posible para resquebrajar sus cementadas ideas; vía esta que, si bien no asegura que conceptualmente se proporcionen razones lógicas irrefutables a quienes se hallan aquejados de excesiva afición al argumento de los "drusos chinos anónimos", sí que permitiría albergar alguna expectativa de que esos personajes modificasen sus creencias férreas sobre el resto de los seres humanos (ya sea sólo sobre los chinos, como en el caso de los drusos, ya sea sobre los chinos y las otras tres cuartas partes de la población mundial, como en el caso de Habermas, Nussbaum y Apel). Esa vía, que ya sugerimos páginas atrás, es tan simple como la de enfrentar a un druso, cargado con sus ideas sobre los

chinos, al encuentro real con chinos "de verdad". Es razonable pensar que a un druso, que jamás haya visto cara a cara a un chino, y que jamás haya intentado dialogar con él sobre sus creencias "comunes", le sea fácil seguir prejuizando que el chino posee todas las creencias compartidas que caracterizan a la comunidad drusa. Es razonable también pensar que un druso que se encontrase con un chino y comprobase que éste rehúsa aceptar la fe drusa, colija de ahí que seguramente ese chino concreto es un hipócrita o, a lo sumo, un curioso caso de persona que se desconoce tanto a sí misma que no sabe que es lo que, sin duda para el druso, es (un discípulo druso). Pero si imaginamos que el druso encontrara no sólo a uno, sino a más y más chinos, o que incluso se fuese a vivir a China o a Taiwán, aprendiese su idioma, estudiase su historia y su cultura, y estableciese lazos afectivos con chinos y chinas, es ya menos seguro suponer que, a pesar de todo ello, el druso continuaría pensando que los chinos han sido "ya desde siempre" creyentes conscientes o inconscientes (*malgré eux*) de la fe drusa⁴². No es que hubiese encontrado una prueba definitiva de ello (su inmunización, como vimos, es conceptualmente infalible: si un chino es tan ignorante como para no saber qué es el mismo, ¿cómo va a convencer a quien no sólo se sabe druso, sino que a su vez conoce mejor

⁴² Este caso, que presentamos aquí como experimento mental hipotético, se ve, empero, prevenido por parte de las comunidades fácticas de adscripción religiosa drusa -como, por lo demás, ocurre con la mayor parte de las comunidades religiosas, cuyo fin, a veces incluso confeso, es el de "resguardar" a sus prosélitos de un contacto excesivo e insalubre con la Babel de cosmovisiones y creencias del resto del mundo, "de los demás", "de los paganos", "de los herejes"- . No obstante, en el caso preciso de los drusos, esta precaución ante "los de fuera" de la comunidad no tendría por qué darse, en buen rigor lógico, si estos "de fuera de la comunidad" son justamente los chinos, ya que ¿no se supone a priori que los chinos no son "de fuera", sino de dentro de la comunidad drusa -son ya drusos que en el Día del Fin del Mundo vendrán en auxilio de los drusos de sirio-libaneses? Este sería un reto conceptual interesante para la teología drusa: ¿por qué evitar a sus seguidores la previsiblemente desconcertante mezcla con los chinos, si éstos en realidad son drusos como los demás? Quizá un mecanismo para superar este dilema sería el de especificar que, en el caso de los drusos anónimos (como resultan ser los chinos) son de aplicación las mismas prevenciones que en el caso de los no drusos, pues un druso anónimo, en su ignorancia de sí mismo, puede significar tanta perturbación para la firmeza de la fe de un druso convencional como podría serlo un no druso, a efectos prácticos. Sin embargo, sorteada esta Escila, habría que prestar atención a la Caribdis de acabar, en esta línea de razonamiento, identificando demasiado a los chinos o drusos anónimos con los no drusos, no fuera a acabarse por concluir que los chinos o drusos anónimos en el fondo son como los no drusos, que es lo que desde el principio se intentaba evitar.

de lo que es capaz el chino el hecho de que el chino es druso?). Pero, arrojando diariamente el intercambio de experiencias y pensamientos con chinos de todas clases, quizá asomase cierto atisbo de duda en la congruencia de sus propias creencias sobre ellos⁴³. Conviviendo diariamente con una cosmovisión china totalmente ajena y autónoma respecto a la drusa, conociendo una historia y una lengua construidas totalmente al margen de las de los drusos, compartiendo la vida con personas que no dan visos de sufrir una aguda inconsciencia sobre "lo que en el fondo creen", sino que en ocasiones parecen tan lúcidas y autorreflexivas como cualquier otra gente que el druso jamás haya encontrado, es plausible suponer que el druso tendría muchas probabilidades de abandonar su cosmovisión al menos en un punto: el que dictamina que, forzosamente, todos los chinos son, han sido y serán drusos hasta el día de la Conflagración Final cerca de la Caaba. No es este método del contacto con los chinos un sistema infalible para mutar las ideas drusas sobre ellos, en modo alguno (nunca sabemos lo pertinaz que puede ser alguien en conservar su perspectiva metafísica frente a los acontecimientos del mundo de los hechos⁴⁴); mas, aunque su eficacia lógica no esté asegurada, sí que es sensato esperarse que su eficacia *de facto* sea frecuente en muchas ocasiones.

⁴³ Hay algo de wittgensteiniano (Wittgenstein: 1978, II, 23) en todo esto: Lo que estaríamos haciendo es transformar, con fines de terapia intelectual, el modo de vida del individuo aquejado de la adicción al recurso argumentativo de los "chinos drusos", más que aplicarle argumentos definitivos que pudiesen curarle de tales dependencias.

⁴⁴ Richard Mervyn Hare (1955, 101) propuso hace medio siglo su teoría del "blik metafísico", y precisamente a propósito de una polémica de tinte religioso, la generada por Anthony Flew y su famoso "desafío" a la teología filosófica (Flew: 1955). Para Hare, un *blik* (palabra por él inventada, pero de tanto éxito que ya se plantea su inclusión en el *Oxford English Dictionary*) o cosmovisión metafísica (incluidas las religiosas) consta de enunciados que no pueden ser refutados directamente jamás por hechos empíricos, ya que precisamente es función del *blik* o cosmovisión determinar cómo habrán de interpretarse dichos hechos. Es éste, por tanto, un fenómeno semejante al que ya antes venimos denominando como "inmunización" frente a los hechos empíricos de algunas teorías filosóficas. El *blik* se asimila en esto, según Hare, a las experiencias de un paranoico, que siempre pueden ser interpretadas por él del modo pertinente para que casen con su paranoia -véase también, en este sentido, a Johnstone (1952)-. En un nivel argumentativo y discursivo, pues, los hechos tienen poco que hacer para transformar la cosmovisión de alguien. Mas en otros niveles (como el pragmático) la abundancia de hechos incómodos para nuestro *blik* metafísico puede conducirnos a decidir modificarlos o, más o menos eufemísticamente, "ajustarlos". Por ello nuestro experimento mental coloca al druso en medio de la praxis de una confrontación continua con los chinos "de carne y hueso", como diría Unamuno, lo cual pudiera acaso propiciar pragmática (que no "lógicamente") la alteración de sus creencias sobre ellos.

De hecho, y transitemos ahora del terreno de los experimentos mentales a la historia más reciente, cabe defender que el abandono de la tesis rahneriana de los "cristianos anónimos" (tan pareja, como vimos, a la de los "drusos chinos") por parte de casi todos los círculos teológicos donde antaño fuese tan influyente está, precisamente, vinculada con el contacto pragmático cada vez mayor de la teología católica y protestante con las inquietudes de otras adscripciones religiosas. Al entrar las iglesias cristianas del mundo post-colonial en diálogo efectivo con otras confesiones (musulmanes, budistas, hinduistas...) es lógico que a los creyentes de estas otras religiones les resultase incómodo verse tratados como si "ya desde siempre" fuesen cristianos, sin haberseles preguntado antes si deseaban tal calificativo o no. Algo así podía hacer especialmente espinoso el diálogo ecuménico, tan de moda en los últimos tiempos. De modo que finalmente se decidió ir abandonando progresivamente -como ya hemos narrado (Küng: 1977, 153)- esta pretensión de saber qué es lo que los otros creen mejor que ellos mismos⁴⁵. Fijémonos en que, de nuevo, no es un argumento lógico el que invalide la existencia de lo que Schillebeeckx llamaría "fe implícita", sino una conveniencia pragmática (como podría serlo para el druso que viviese en China mutar sus ideas sobre los chinos) la que arrastra a ciertos ideólogos a dejar de atribuir a los demás las creencias propias.

Henos, de este modo, ante la lógica tentación de acariciar la idea que dizque se deduce de estos fenómenos: que para sacar a los universalistas Habermas, Apel y Nussbaum de sus blindadas convicciones sobre lo que el universo humano implícitamente piensa o anhela, el mejor método no es el de ofrecerles argumentos que ambicionen impugnarles conceptualmente, ni

⁴⁵ González-Carvajal (1986) relata así esta evolución en la Iglesia Católica: "Es cierto que los defensores del cristianismo anónimo no pretenden utilizar tal nomenclatura cuando están hablando con un incrédulo, sino solamente en el lenguaje intracristiano, pero no es menos cierto que inevitablemente trasciende y en ningún sitio se encontrará un ateo, musulmán o hinduista serio que no considere una insolencia verse convertido en cristiano "malgré lui", sin su consentimiento.[...] ¿Qué pensaríamos nosotros si un budista nos considerara benevolentemente como "budistas anónimos"? [...] Aun cuando sea cierto que todos podemos tener convicciones inconscientes diferentes de las que conscientemente profesamos, debemos respetar en cada cual lo que dice ser, so pena de que todos seamos capitalizados por cualquier creencia o increencia como adeptos inconscientes." Manuel Fraijó (1985) abunda en esta misma idea: "Creo que sólo desde presupuestos muy intrateológicos es posible adherirse a la tesis de K. Rahner sobre los cristianos anónimos".

siquiera protestar por su derroche de atribuciones cognitivas y desiderativas hacia el resto de los humanos de todas las eras y lugares. Como ante todo poseedor de un *blik* metafísico, tal camino tiene pocos visos de fructificar. Pero, no obstante, otra vía se abre, atractiva, para lograr ese mismo fin de sacar a ciertos filósofos universalistas de su empeño en dictar lo que los demás, en realidad, piensan o quieren. Esa vía es, simplemente, la de provocar cada vez más encuentros reales, prácticos, entre quienes están conceptualmente encerrados en su juicio apriorístico sobre los otros y esos otros. La vía es análoga a la de llevar al druso a la China, o la de seguir generando encuentros ecuménicos entre teólogos rahnerianos y discípulos de otras religiones. Dicho de otro modo, la solución al problema de las indeseables creencias del tipo de los "drusos chinos anónimos" entre filósofos universalistas actuales quizá sea simplemente la de atajar el también extendido fenómeno de los "convidados de piedra" con cuyo comentario iniciábamos este escrito. He aquí la conexión entre ambos fenómenos que mentamos antes. Si las discusiones hodiernas sobre comunidades ético-políticas, universalismo y contextualismo han adolecido de la falta de participación fáctica de la mayoría de las civilizaciones terráqueas, como diagnosticábamos en el preámbulo, es plausible suponer que ello ha favorecido que campen a sus anchas por esos debates teorías (como las de Apel, Habermas y Nussbaum) que exhiben impudicamente su indiferencia ante lo que las demás civilizaciones (e individuos) piensan en el fondo, mientras que se erigen en las instancias verdaderas que deciden cómo ha sido tal cosa "ya desde siempre". Pero, si en vez de separar *de* otras cosmovisiones esos debates *sobre* otras cosmovisiones (al modo en que una comunidad de fieles drusos se aislaría de los turbadores herejes), el discurso de la filosofía práctica occidental se abriese al intercambio dialógico con otras culturas, rompiendo el hechizo del "convidado de piedra", tal vez otro gallo nos cantaría. Tal vez se viesan inclinados ciertos filósofos universalistas a mutar sus ideas, en viéndose rodeados de gente con aspecto lúcido y nitidez intelectual impecable que aseveran sensatamente que jamás han soñado en sostener, ni de modo consciente ni inconsciente, lo que Habermas, Nussbaum y Apel pretenden que se haya estado sosteniendo latentemente desde siempre por todos.

Tal vez así sucediera; pero, insistamos, nada asegura, ni conceptual ni fácticamente, que tenga que ocurrir así por fuerza, y que el solventar la tacha de los "convidados de piedra" acarree también una solución para el otro problema que nos ha ocupado, el de los "drusos chinos". En todo caso, la opción

a favor de más diálogos interculturales reales no sería baldía: si no los dos, al menos habría enmendado el primero de los problemas aludidos, y así los debates de filosofía práctica dejarían de heder con su intenso olor a cerrado entre las paredes de Occidente. Mas no hay que ser ingenuos: si los universalistas quieren ser obstinados en sus atribuciones unilaterales hacia los demás seres humanos, seguramente ni los roces frecuentes con estos seres humanos lograrían hacerles cambiar de idea.

George Orwell (1950, 177) ya estudió detenidamente este tipo de comportamiento humano: al encontrarnos con personas con las que diferimos en cuestiones de principio, siempre podemos amarrarnos al recurso sencillo de decretar que, si ellos osan diferenciarse tanto de nosotros en lo cognoscitivo, sólo puede ser porque nos encontramos ante "locos o herejes"⁴⁶. Es decir, nos hallamos ante sujetos que o bien no tienen la capacidad intelectual suficiente como para entender nuestros inteligentísimos principios (recuérdense los dicitos de "psicópatas" que Apel y Habermas prodigan para quienes perseveren en ir de propósito contra sus principios); o bien son sujetos que sí tienen la capacidad mental para ver que los principios dichos poseen toda la certeza que poseen, pero deciden oponerse a ellos porque son seres malvados que apuestan por ir contra el Bien que esos principios encarnan (recuérdese que el principal reproche de Nussbaum ante sus oponentes es, simplemente, que éstos "colaboran con el Mal"). Puesto que estos filósofos universalistas consideran sus propias ideas "tan naturales y lógicas, sólo los tontos o los enemigos tozudos podrían tener alguna duda respecto a ellas" (Manojlovic: 1994, 152). Etiquetando como "locos o herejes"⁴⁷ al resto de la

⁴⁶ De la misma opinión es Wittgenstein (1979, §611): "Donde verdaderamente chocan entre sí dos principios, que resultan mutuamente irreconciliables, ahí cada uno considerará al otro como un hereje o un loco (Narren)". Véase Bambrough (1990). La vinculación entre los herejes y los locos aparece también en el *Faust* goethiano, cuando el canciller proclama: "Dem Pöbelsinn verworner Geister! Entwickelt sich ein Widerstand! Die Ketzer sind's! die Hexenmeister! Und sie verderben Stadt und Land! Die willst du nun mit frechen Scherzen! In diese hohen Kreise schwärzen! Ihr hegt euch an verderbtem Herzen! Dem Narren sind sie nah verwandt." (II, acto 1, 2). (Para lo que sigue, resulta conveniente recordar que tanto el inglés *fool* como el alemán *Narr* puede traducirse tanto por "loco" como por "necio": en ambos casos, empero, se conserva el sentido peyorativo de calificar a quien está incapacitado patológicamente para entender lo que es patente y meridiano).

⁴⁷ Naturalmente, "hereje" es un término que sirve para este fin en tanto sea contemplado, como en la cita de Goethe de la nota anterior, con carga despreciativa. En

Humanidad, universalistas como los mencionados podrían salvarse a sí y a sus certidumbres del choque constante que se produciría con las convicciones de otros pueblos en la eventualidad de que el diálogo intercultural llegase a convertirse en una realidad de nuestros foros ético-políticos. De igual modo, los drusos podrían seguir eternamente con sus creencias sobre los chinos si automáticamente consideran a cada chino que rechace la religión drusa o bien como un loco necio que se desconoce a sí mismo, o bien como un malvado hereje que, con fines siniestros, abjura de la que ha sido desde siempre su fe propia. Encapsulados en los alrededores de las montañas de Jabalu d-Duruz, allá en Oriente Próximo, puede que a los drusos puede no les resulte demasiado complicado seguir endogámicamente impertérritos en sus arriesgadas atribuciones de creencias, sin aparecer por ello como excesivamente ridículos. La duda que nos queda es si los pensadores universalistas adoptarán también en el diálogo multicultural futuro esta actitud (que en su caso, seguramente, no será tan inmune al ridículo, dada la publicidad de tal debate), u optarán más bien por parar de imputar a los demás creencias y aspiraciones que los demás, simplemente, no quieren (no queremos) tener.*

el momento en que "hereje" se puso inopinadamente de moda como término de connotaciones elogiosas para cierto decadentismo (Chesterton: 1905), tal vocablo dejó de servir para este fin de denigrar a quienes difieren de nosotros radicalmente, pasando a ocupar su función otros epítetos como "malvado", "enemigo de la Humanidad" y demás panoplia de calificativos.

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de una beca doctoral de la Fundación Caja Madrid.

Bibliografía:

- Álvarez, Lluís (2000): “Por un ateísmo como Dios manda”. *Falsas esperanzas*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 55-60.
- An-Na'im, Abdullahi A. (1987): “Religious Minorities Under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism.” *Human Rights Quarterly*, 9.
- Apel, Karl-Otto (1968): “Einleitung”. En Charles S. Peirce: *Schriften*, vol. I. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1973): „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens“. En: *Transformation der Philosophie*, vol. I. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 335-377.
- Apel, Karl-Otto (1979): “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics” y “Discussion”. En Theodore F. Geraets (ed.): *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa – The University of Ottawa Press, 307-340 y 340-350.
- Apel, Karl-Otto (1985): *La transformación de la filosofía*, vol. II. Madrid: Taurus.
- Apel, Karl-Otto (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, Karl-Otto y Javier Recás Bayón (1999): “Entrevista con Karl-Otto Apel”. *Anábasis*, 7 <http://www.anabasisdigital.com/revista/1epoca/apel.htm>
- Arendzen, J. P. (1909): “Druzes”. En *The Catholic Encyclopedia*, vol. V. Nueva York: Robert Appleton Company.
- Asín Palacios, Miguel (1941): *Huellas del Islam: Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa Calpe.
- Bambrough, Renford (1990): “Fools and Heretics”. En A. Phillips Griffiths (ed.): *Wittgenstein Centenary Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 239-250.
- Bell, Daniel (1973): *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Nueva York: Basic Books.
- Bloor, David (1997): *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres: Routledge.
- Borges, Jorge Luis (2000): “Acerca de mis cuentos”. *Aberrante*, 2 (agosto). <http://www.aqp.com.pe/aberrante/Dos/2Entrev1.htm>
- Box, Louc (1998): “Globalisation versus Mondialisation: Private Gain, Public Good and Common Understanding”. OneWorld Europe: European Centre for Development Policy Management-Euforic-OneWorld, <http://www.oneworld.org/europe/en/index.html>
- Brandom, Robert B. (1994): *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calogero, Guido (1949): “Verité et liberté”. *Actes du Xéme Congrès International de Philosophie, Amsterdam 1948*. Amsterdam: North Holland Publishing Cy, 96-98.
- Calogero, Guido (1950): *Logo e dialogo: saggio sullo spirito critico e sulla liberta di coscienza*. Milán: Edizioni di Comunità.
- Camps, Victoria (2000): *Per una filosofia modesta*. Nápoles: Guerini e Associati.
- Capella, Francisco (2001): “Los metomentodo”. *Libertad Digital*. Semana del 28 al 3 de agosto, http://www.libertaddigital.com/semanal/php3/not_desa.php3?fecha_edi_on=2001-07-28&num_edi_on=62&cpn=3599&seccion=IDE_S
- Chesnais, François (1994): *La mondialisation du capital*. París: Syros.

- Chesterton, Gilbert K. (1905): "Introductory Remarks on the Importance of Orthodoxy". *Heretics*. Christian Classics Ethereal Library: Calvin College, <http://www.ccel.org/c/chesterton/heretics/ch1.html>
- Dal Lago, Alessandro (1989): "Lo spettro della comunicazione". En: *Oltre il metodo. Interpretazione e scienze sociali*. Milán: Unicopli, 117-135.
- Daniélou, Jean (1949): "Rahab, figure de l'Eglise". *Irénikon*, 22, 26-45.
- Derrida, Jacques (1997): "Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón". En Jacques Derrida y Gianni Vattimo: *La religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 7-106.
- Dewey, John (1986): "A Common Faith". En: *The Later Works*, vol. IX. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dussel, Enrique (ed.) (1994): *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, Ludwig (1911): „Nachgelassene aphorismen“. En *Sämtliche Werke*, vol. X. Stuttgart: Friedrich Jodl.
- Flew, Anthony (1955): "Theology and Falsification: The University Symposium". En Anthony Flew y Alasdair MacIntyre (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. Londres: SCM Press, 99-103.
- Fogelin, Robert J. (1976): *Wittgenstein*. Londres-Henley-Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Fraijó Nieto, Manuel (1985): "Realidad de Dios y drama del hombre". En AA.VV.: *Problemas de Dios hoy*, vol. II. Madrid: SM.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth (2001): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- Gadamer, Hans-Georg y Claus Grossner (1971): „Gespräch mit H.-G. Gadamer“. En Claus Grossner: *Verfall der Philosophie: Politik deutschen Philosophen (Mit Gesprächen und Originalbeiträge)*. Reinbeck (Hamburg): Wegner.
- Giusti, Miguel (1991): „Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?“ *Philosophische Rundschau*, 38, 14-47.
- González-Carvajal, Luis (1986): "¿Quién es un cristiano?". En: *El Reino de Dios y nuestra historia*. Santander: Sal Terrae, 135-142.
- Grand'Maison, Jacques (1971): *La Iglesia fuera de la Iglesia*. Madrid: Studium.
- Grice, H. Paul (1957): "Meaning". *Philosophical Review*, 66, 377-88.
- Grondin, Jean (1982): *Hermeneutische Wahrheit?* Meisenheim: Hain.
- Haba, Enrique P. (1997): "Variantes del pensamiento escapista de una moderna «Santa Familia»: sobre Rawls, Habermas etcétera. (Acercas de la concepción «misionera» para las ciencias sociales)". *Sistema*, 137, 109-125.
- Habermas, Jürgen (1963): *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein-Berlín: Luchterhand.
- Habermas, Jürgen (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1979): "Discussion on Apel's «Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics»". En Theodore F. Geraets (ed.): *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa – The University of Ottawa Press, 340-350.
- Habermas, Jürgen (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1982): *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984): “Wahrheitstheorien”. En: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 127-183.
- Habermas, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1990): *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1997): “El giro pragmático de Rorty”. *Isegoría*, 17, 5-36.
- Habermas, Jürgen (1998): *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (1990): “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980’s”. En Linda Nicholson (ed): *Feminism/Postmodernism*. Nueva York: Routledge.
- Hare, Richard M. (1955): “Theology and Falsification: The University Symposium”. En Anthony Flew y Alasdair MacIntyre (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. Londres: SCM Press, 99-103.
- Heidegger, Martin (1947): *Über den Humanismus*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- Heller, Agnes (1984): *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón*. Barcelona: Península.
- Herrera Guevara, Asunción (2000): *La ética en la espiral de la modernidad*. Gijón: VTP.
- Hofmann, Murad Wilfrid (1999): “La protección de las minorías religiosas en el Islam”. *Verde Islam*, 11. http://www.webislam.com/98/tx_98_36.HTM
- Holiday, Anthony (1988): *Moral Powers: Normative Necessity in Language and History*. Londres: Routledge.
- Hume, David (1739-40): *A Treatise of Human Nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, etc.* Londres: John Noon – Thomas Longman.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster
- Johnstone, Henry W. Jr. (1952): “Philosophy and *Argumentum ad Hominem*”. *Journal of Philosophy*, vol. 49, 489-498.
- Keiler, Peter (1990): „Aneignung“. En Hans-Jörg Sandkühler (ed.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, vol. I. Hamburgo: Meiner Verlag, 118-128.
- Küng, Hans (1977): *Ser cristiano*. Madrid: Cristiandad.
- Latour, Bruno (1991): *Nous n’avons jamais été modernes*. París: La Découverte
- López-Baralt, Luce (1990): *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión.
- Manojlovic, Ljubisa (1994): “Dve Brankove jereticke price”. *Politika*, 13-11-94.
- Máspero, Emilio (2001): “Globalización, mundialización y la patria grande latinoamericana”. Universidad de los Trabajadores de América Latina: Confederación Mundial del Trabajo, <http://www.atal.org/integracion4.htm>
- McCarthy, Thomas (1979): “Rationality and Discourse”. En Theodore F. Geraets (ed.): *Rationality to-day / La rationalité aujourd’hui*. Ottawa: Editions de l’Université d’Ottawa – The University of Ottawa Press, 441-447.
- Moore, George E. (1903): *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau Defarges, Philippe (1993): *La mondialisation: vers la fin des frontières?* París: Ifri.
- Nietzsche, Friedrich (1882): *Die Fröhliche Wissenschaft*. Chemnitz: Schmeitzner.

- Nussbaum, Martha y Amartya K. Sen (1989): "Internal Criticism and Indian Relativist Traditions". En Michael Krausz (ed.): *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 299-325.
- Nussbaum, Martha (1995): *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- Nussbaum, Martha y Amartya K. Sen (eds.) (1996): *La calidad de vida*. México: FCE.
- Nussbaum, Martha y Robert S. Boynton (1999): "Who Needs Philosophy?". *New York Times*, 21-11-99.
- Nussbaum, Martha (1999a): "In Defense of Universal Values". En Peter Kampits y Anja Weiberg (eds): *Angewandte Ethik / Applied Ethics: Akten des 21. Internationalen Wittgenstein- Symposiums / Proceedings of the 21st International Wittgenstein Symposium 1998*. Viena: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, 373-394.
- Nussbaum, Martha (1999b): "The Professor of Parody". *The New Republic*, 22-2-99.
- Nussbaum, Martha (2000): "La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales". En Miguel Giusti: *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Nzegwu, Nkiru (1995): "Recovering Igbo Women's Traditions for Development: The Case of Ikporo Onitsha". En Martha Nussbaum y Jonathan Glover (eds.): *Women, Culture and Development*. Oxford: Oxford University Press, 444-465.
- Olbrechts-Tyteca, Lucie (1963): "Rencontre avec la rhétorique". En: *La théorie de l'argumentation. Perspectives et application*. Lovaina-París: Editions Nauwelaerts, 3-18.
- Orwell, George (1950): *Shooting an Elephant and Other Essays*. Londres: Secker and Warbuck.
- Osman, Mohammed Fathi (1996): *The Children of Adam: An Islamic Perspective in Pluralism*. Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University.
- Palao Errando, José Antonio (1993): "El psicoanálisis y la teoría consensual de la verdad: programa para un encuentro imposible". *Antroposmoderno*, <http://www.antroposmoderno.com/textos/elpsicoa.shtml>
- Palao Ortega, Raúl (2001): "Anexionismo ideológico". *Memoria*, 144 (febrero), <http://www.memoria.com.mx/144/Paramo>
- Pereda, Carlos (1994): *Vértigos argumentales*. Barcelona: Anthropos.
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca (1958): *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*. París: PUF.
- Price, Richard (1787): *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals, etc. (Third edition, enlarged by an appendix, containing additional notes, and a dissertation on the being and attributes of the Deity)*. Londres: s.d.
- Quintana Paz, Miguel Ángel (2001a): "Entre la razón contaminada y (el dogma de) la inmaculada razón". *Leviatán*, 83 (primavera), 121-127.
- Quintana Paz, Miguel Ángel (2001b): "El esquivo anhelo de evitar toda opresión". *Utopía y praxis latinoamericana*, 12 (marzo), 83-89. [También accesible en una versión electrónica, ligeramente modificada, y con el título "Las contradicciones de la Ética de la Liberación, de Enrique Dussel, en torno a la cuestión de la violencia", en <http://www.librolibre.org.ni/DocPo./educ/varia/eticalib.html>]
- Quintana Paz, Miguel Ángel (2001c): "¿Qué idea de «nación» cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?" *Laguna*, 8 (enero), 145-158.
- Rahner, Karl (1969): "Los cristianos anónimos". En: *Escritos de Teología*, t. VI. Madrid: Taurus, 535-544.

- Rorty, Richard M. (1989): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, Richard M. (2000): *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Said, Edward (1979): *Orientalism*. Nueva York: Vintage.
- Schillebeeckx, Edward (1970): *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Sellars, Wilfrid (1949): "Languages, Rules, and Behavior". En Sidney Hook (ed.): *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*. New York: The Dial Press, 289-315.
- Sen, Amartya K. (1973): *On Economic Inequality*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya K. (1982): *Choice, Welfare, and Measurement*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Sen, Amartya K. (1984): *Resources, Values, and Development*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sen, Amartya K. (1999): *L'économie est une science morale*. París: La Découverte.
- Sloterdijk, Peter (1988): *Kritik der zynischen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Sperber, Dan y Deirdre Wilson (1986): *Relevance. Communication and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1986a): "Die Motive einer Verfahrensethik". En Wolfgang Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 101-35.
- Taylor, Charles (1986b): "Sprache und Gesellschaft". En Axel Honneth y Hans Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 35-52.
- Taylor, Charles (1992): "The Politics of Recognition". En Amy Gutman (ed.): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25-73.
- Tillich, Paul (1971): *En la frontera*. Madrid: Studium.
- Valdecantos, Antonio (1996): "El sujeto construido". En Manuel Cruz (ed.): *Tiempo de Subjetividad*. Barcelona: Paidós, 199-220.
- Valdecantos, Antonio (1999): "Virtudes y golondrinas. (¿Están en buena compañía los universalistas éticos cuando se dejan tentar por el holismo?)". *Laguna*, n. extr., 159-170.
- Van Eemeren, Frans y Rob Grootendorst (1996): *La nouvelle Dialectique*. París: Kimé.
- Vattimo, Gianni (1989): "Ética della comunicazione o etica dell'interpretazione?". En: *Etica dell'interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, 135-147.
- Vattimo, Gianni (1990): "Ricostruzione della razionalità". En Gianni Vattimo (ed.): *Filosofia '91*. Roma-Bari: Laterza, 89-103.
- Vattimo, Gianni (1994): *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Vattimo, Gianni (1997): "Ética della provenienza". *MicroMega, Almanacco di Filosofia*, 73-80.
- Vergés Gifra, Joan y Miguel Ángel Quintana Paz (2002): "Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual". *Estudios Filosóficos*, vol. LI, n. 147 (mayo-agosto), 195-221.
- Voltaire [François Marie Arouet] (1764): "Tolérance". En: *Dictionnaire philosophique, portatif*. Londres (falso lugar de edición, el verdadero fue Ginebra): s.d.
- Waismann, Friedrich (1967): *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Oxford: Basil Blackwell.

- Walzer, Michael (1993): *Las esferas de la justicia*. México: FCE.
- Walzer, Michael (1996): "Minimalismo moral". En: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.
- Wellmer, Albrecht (1993): „Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen ‚Liberalen‘ und ‚Kommunitaristen‘“. En: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1958): *Philosophische Untersuchungen - Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1965): "Lecture on Ethics". *The Philosophical Review*, vol. 74, 3-12.
- Wittgenstein, Ludwig (1978): *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 3rd edition. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1979): *Über Gewissheit*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1980): *Vermischte Bemerkungen*. Oxford: Basil Blackwell.
- Young, Iris M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zizek, Slavoj (1999): "You May!". *London Review of Books*, vol. 21, n. 6 (18 de marzo).
- Zizek, Slavoj (2000): "The Matrix, o las dos caras de la perversión". *Acción Paralela*, 5. <http://www.accpar.org/numero5/matrix.htm>