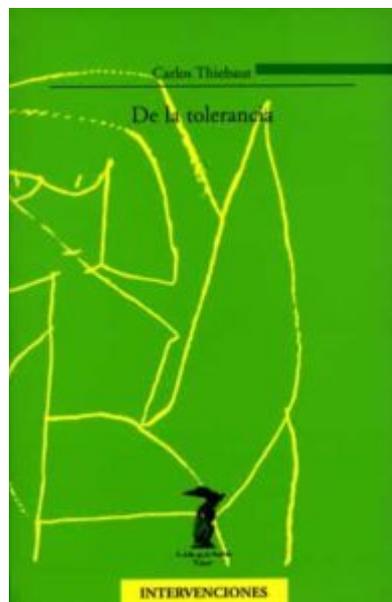




Tolerancia ilustrada y tolerancia republicana

Descripción

El ensayo de **Carlos Thiebaut** es una obra intrigante sobre un tema intrigante. Intrigantes y apasionantes ambos, tema y ensayo, y apasionante y apasionado este último, el ensayo. Escrito con el intelecto y con el corazón. Como corresponde a un libro sobre las cuestiones morales más acuciantes. Con el corazón y también con los ojos. Empieza por un grabado de **Goya**: *Yo lo vi*. Vi cómo una mujer quería salvar a un niño de los desastres de la guerra, y cómo un clérigo avaro no quería sino salvar su pelleja y la de un hombre vacilante entre el deber de acudir en socorro y la tentación de largarse él también. En el espectador de la escena tendría que estallar un grito de intolerancia frente a lo intolerable: *¡Nunca más!* Son los extremos de uno de los ejes en torno a los cuales se estructura el ensayo. *Yo lo vi* apunta a lo concreto, al aquí y al ahora, de donde parte y adonde vuelve la actuación moral; *¡nunca!*, a la universalidad de los principios que la rigen.



Carlos Thiebaut: De la tolerancia. Visor, 1999

La perspectiva ilustrada

La insistencia en la universalidad es típica de toda actitud ilustrada. Thiebaut la comparte plenamente,

pero no su caricatura: como si Ilustración equivaliera a abstracta ahistoricidad. Insiste en que la humanidad no siempre ha reaccionado de igual manera ante los mismos horrores evitables. La conciencia moral cambia. Pero, en principio, cambia para bien, lo que no excluye retrocesos. En todo caso, el sentido de la tolerancia que impregna el actual ambiente político de Occidente más que el de cualquier otra época o lugar tendría que ser un logro inalienable. Las dificultades empiezan, naturalmente, cuando se trata de llevar a concepto ese ambiente y, sobre todo, cuando se tratan de ver sus implicaciones y consecuencias. El autor no se arredra ante las dificultades. Arriesga incluso una definición en forma de **imperativo categórico**: «No pongas como condición de la convivencia pública una creencia que solo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten».

La humanidad no siempre ha reaccionado de igual manera ante los mismos horrores evitables. La conciencia moral cambia. En principio, cambia para bien, lo que no excluye retrocesos

Es su propia definición, pero coincide en lo esencial con aquello a lo que, en relación con la [tolerancia](#), punto de partida de su liberalismo político, **Rawls** nos tiene acostumbrados. A la hora de un enjuiciamiento final (que aquí no significa definitivo), cabría tener en cuenta a ambos autores juntos. Es lo que voy a hacer más adelante. Pero antes quisiera aludir a otro de los ejes del ensayo: el que va de una tolerancia negativa (soportar lo no moralmente intolerable) a una tolerancia positiva (comprender lo diferente de uno mismo o de su grupo).

Tolerancia positiva y tolerancia negativa

El concepto de tolerancia negativa incide en la cuestión de los **límites de la tolerancia**. No es que Thiebaut arremeta aquí contra puertas abiertas. Pero, cuando se trata de esos límites, cuando se trata de acotar la tolerancia frente a lo intolerable, no puede por menos de variar un tema siempre recurrente: el del escepticismo o el **relativismo moral**. Al final de la discusión (pág. 78), es como si se hiciera eco de la resignación de **Platón** en el *Sofista* ante la terquedad de los enemigos de las ideas (los «nacidos de la tierra»): «No insistamos, amigo; para entenderlo, tendrían primero que hacerse mejores». Con esto queda dicho que Thiebaut, en el caso de que le llegaran a tentar otros campos distintos de los suyos, no compartiría el **utilitarismo** o consecuencialismo de buena parte de la Teología moral de las últimas décadas: como si no hubiera tipos de actuación moralmente reprobables de por sí, con independencia de las situaciones concretas.

Thiebaut no compartiría el utilitarismo o consecuencialismo de buena parte de la Teología moral de las últimas décadas

Eso tiene que ver también con el otro tipo de tolerancia, la tolerancia positiva. Y tiene que ver con ella también porque se trata de un campo justamente ajeno al autor. Quedamos, en efecto, en que ese tipo de tolerancia requiere el esfuerzo de comprensión de lo diferente. Éste es uno de los aspectos indudablemente más fructíferos del **liberalismo político**, que el autor comparte sin duda alguna (por lo menos, en su mayor parte): abandonada a sí misma, es decir, libre de las trabas de la intolerancia política o, en general, doctrinal, la misma razón humana llega (en una sociedad, pues, libre) a

resultados divergentes y, con frecuencia, incompatibles entre sí. Prescindamos ahora de si eso tiene que ser así; de hecho —la historia no deja lugar a dudas— es así. El término de comparación que quería introducir no puede ser más diferente del terreno en el que se mueve Thiebaut, por lo menos en el punto de partida y en lo que se refiere a clima intelectual. Me refiero a la Teología de **Henri de Lubac**, para quien la naturaleza, o sea, la razón humana, no es capaz de plenitud (podríamos decir también de cerrazón) propia; es (podríamos decir también) imperfecta, fundamentalmente falible. Por eso está abierta a otra cosa. Esa otra cosa, en Lubac, es la gracia, que, sin embargo, la razón no la requiere; no es cuestión de pura razón sino de una creencia, en su caso, de la fe. En Thiebaut (o en Rawls), en cambio, eso otro es algo requerido por la misma razón humana: precisamente, la tolerancia, la tolerancia frente a creencias que no compartimos, pero que no sean en principio moralmente reprobables; la tolerancia, sobre todo, positiva.

Tras los pasos de Rawls

Cuando Thiebaut trata de esta, se refiere explícitamente a **Montaigne**. Pero podría hacer intervenir también ahí a Rawls. La consecuencia de la pluralidad de la razón humana, una de sus consecuencias (en este caso, su consecuencia teóricopráctica), es el llamado «consenso solapado o solapeado» (*overlapping consensus*). Se trata de llegar a un mínimo en el que todas las posiciones discordantes, las creencias comprensivas, pueden ponerse de acuerdo. Para lo cual tienen que prescindir de todo lo que no sea «razonable», es decir, públicamente argumentable, como no lo serían las creencias subjetivas, por ejemplo en el campo de la moralidad, por acendradas que fueran. Esas, por «rationales» que también sean, tienen entonces que quedar en la esfera de lo privado.

Supuesto lo anterior, es decir, supuesta la pertinencia de mi comparación, a Thiebaut se le podrían hacer las mismas objeciones que se han hecho a Rawls (las matizaciones vendrán después). Sobre todo, dos. Las podríamos llamar así: la objeción de la despersonalización y la de la despolitización. Dos objeciones, a primera vista, opuestas, si no contradictorias.

«Consenso solapado o solapeado» es un mínimo en el que todas las posiciones discordantes pueden ponerse de acuerdo. Para ello deben prescindir de todo lo que no sea «razonable», es decir, públicamente argumentable

La privatización de las creencias en aras de la razón pública se enfrenta a un dilema al parecer insoslayable: lo que se postula es o bien una creencia entre otras (la de un liberalismo en ese caso dogmático o metafísico, que intentaría imponerse a otros, a todos) o bien un fantasma inoperante en forma de personas cercenadas de lo que más íntimamente les pertenece: sus creencias morales. En eso consistiría la despersonalización. **Stuart Hampshire**, por ejemplo, y con esto paso a la segunda objeción, cree detectar la raíz del *impasse* en un larvado platonismo armonístico que pretende deshacerse de los conflictos ineludibles, en vez de enfrentarse resueltamente a ellos. Según él, eso se debe a que Rawls coloca el problema de la razón pública en el plano de los principios en vez de colocarla en el de instituciones que regularan los conflictos de una manera, sí, pacífica, pero sin escamotearlos. Instituciones que den a las partes litigantes iguales oportunidades y que, además, no fallen sentencias definitivas. Al contrario de lo que ha ocurrido en los Estados Unidos, en donde no es infrecuente que las cuestiones morales más disputadas se lleven a la Corte Suprema y, al recibir allí una sanción inapelable, queden sustraídas del debate propiamente político. He aquí la despolitización.

Sin embargo, hay que andarse con tiento. Tanto por lo que se refiere a Rawls como, en parte por otras razones, por lo que se refiere a Thiebaut. No es del todo seguro que, ante el dilema aludido, el primero recaiga, en contra de su propósito, en el liberalismo que he llamado metafísico o dogmático. Es cierto que, en su segundo libro (titulado precisamente *Liberalismo político*), Rawls incluye una cuestión moral, para algunos decisiva, en el ámbito del consenso público, abogando por la liberalización del aborto. Pero también es verdad que lo hace solo en una nota, si bien la más larga del libro. Podría ser un mero (aunque algo prolongando) *lapsus calami* y no, como interpreta el radical demócrata liberal Stuart Hampshire, la factura que hay que pagar por colocar la discusión más en el plano de los principios que en el de las instituciones democráticas (la *Supreme Court* no lo es, por lo que ya Jefferson recelaba de su futura preponderancia, y lo que Rawls parece hacer en buena parte es canonizar el *status quo*, la práctica más reciente, en Estados Unidos).

Con mayor razón hay que andarse con tiento en relación con Thiebaut. Aquí la cautela indicada es doble. Por una parte, más que por el liberalismo, que considera solo como una fase necesaria en el camino hacia la comprensión más madura de la tolerancia en nuestra época, Thiebaut aboga por la democracia, la cual incluye la posibilidad de que la parte que pierda una vez gane a la siguiente. Eso supondría ya una repolitización de los debates fundamentales. Por otra parte, la insistencia en la historicidad de las concepciones morales ayuda a escapar del otro cuerno del dilema, el de una despersonalización del ciudadano que le obligue a llevar una vida doble.

Historicidad vs universalidad

Quedan, con todo, algunas dudas. ¿Cómo compaginar la visión de un ciudadano no fantasmal, sino de carne y hueso, cabeza y corazón, con la resuelta relegación de las convicciones morales más acendradas a la esfera de lo privado? ¿Contradicción o simplemente tensión? En el primer caso, no habríamos salido del dilema; en el segundo, Thiebaut entraría sin más por los fueros de sus convicciones sin hacer de ellas, sin embargo, un dogma definitivamente sancionable. Es indudable que, por lo que se refiere a la separación de las dos esferas, la pública y la privada, sus convicciones corresponden a la opinión reinante, pero no está dicho que no vaya a cambiar o que no debiera hacerlo. Ese es uno de los dividendos de una ilustración no disecada en ahistoricidad.

Sin embargo, de ahí proviene otra duda. Otra duda sobre la que cabe también pensar si se trata sólo de una tensión o de una contradicción. ¿Cómo se compagina lo que he llamado historicidad de las percepciones morales, su posible o constante cambio, con la universalidad del *¡nunca más!*? ¿Quién nos dice que, a la vuelta de unos años, decenios o siglos, algo que ahora nos parece absolutamente reprobable a otros no se lo vaya a parecer y que, además, estos otros no sean capaces de argumentar con éxito públicamente a favor de su postura con razones, por tanto, razonables, aunque tal vez ahora no nos las podamos imaginar? Dicho de otra manera: ¿en qué queda la superación del relativismo y del escepticismo ético? ¿No se consiguió tal superación a costa de caer en el intuicionismo ético, el cual implica precisamente no poder contar con la posibilidad de una argumentación universalmente aceptable? Tal vez no venga mal un ejemplo extremo a este respecto.

¿Quién nos dice que, a la vuelta de unos años, decenios o siglos, algo que ahora nos parece absolutamente reprobable a otros no se lo vaya a parecer?

En la Alemania de Adenauer se llevó a cabo un juicio contra dos médicos del servicio público en la época nazi, bajo la acusación de colaboración a asesinato. Ambos habían accedido a confeccionar listas de enfermos mentales destinados a ser sometidos a eutanasia. En primera instancia, los médicos fueron absueltos. El tribunal aceptó su defensa, basada en el hecho de que, aparte de haber actuado de acuerdo con el poder público de entonces, así habían conseguido salvar más vidas que si no hubieran accedido a esa colaboración. La sentencia se atenía al cálculo de bienes propio de lo que después de denominó *consecuencialismo*. Una instancia superior revocó la sentencia aduciendo premisas diferentes. En su razonamiento, este otro tribunal incluyó un paso en el que aludía a otros médicos de aquellas épocas que habían resistido la presión política prefiriendo perder, por lo menos, su función pública. La actuación de estos otros médicos se presta a una doble objeción (la que hoy en día se eleva contra el Vaticano, en el asunto de su disputa con la mayoría de los obispos alemanes sobre la aceptación de un certificado que permita proceder al aborto): la de haber descuidado su responsabilidad de salvar en semejantes circunstancias (más) vidas humanas (que las sacrificadas) y la de haberse refugiado en la esfera privada. Por razones ya dichas, ninguna de estas objeciones podría elevar en general nuestro autor. Thiebaut no es utilitarista (como, por cierto, tampoco Rawls). Además, el refugio en la esfera privada en tales o semejantes materias cuadra bien con su posición general. Sin embargo, aquí también la cosa es más complicada de lo que parece.

En primer lugar (esto no va aún contra Thiebaut) el reproche de descuidar la propia responsabilidad es falaz. La famosa distinción entre *moral de responsabilidad* y *moral de convicción* no presupone una oposición entre posturas irreconciliables. Tampoco en **Max Weber**. Cargar la responsabilidad de la matanza de los que hubieran podido ser salvados sobre esos otros médicos es como varear un saco vacío. La responsabilidad era de los que fueran, pero no de ellos. Además (y esto podría ya ir contra Thiebaut), la emigración interior no equivale a desentenderse de lo público. Identificarlo con lo que en él se diga (se argumente) o se haga sería estrechar indebidamente el espacio público. Mejor dicho, también la abstención puede ser un hacer. Un gesto puede ser tan elocuente como una palabra. Y tan elocuente desde el punto de vista moral; más aún, de la moralidad pública. Tan importante en la esfera pública puede llegar a ser el ejemplo como la argumentación, máxime cuando no se trata de una sociedad libre, como claramente no lo era la nazi, pero sí, en principio, la adenaueriana.

Escepticismo positivo

En lo relativo a la tolerancia positiva, Thiebaut se remite, como dije, a **Montaigne**; a un Montaigne modernizado. Un Montaigne, por así decirlo, privado de lo que se ha llamado su *escepticismo positivo*. El escéptico negativo considera que apenas nada es posible; el positivo, que casi todo (¡no todo!) es posible. Eso permitía a Montaigne en su época creer en algo que a muchos hoy día parece o irracional o al menos irrazonable. Por ejemplo, a Thiebaut. Ya al principio de su libro (en la página 12) deja caer que «esta vida» es la única posible. El escéptico positivo preguntaría: ¿cómo lo sabe? Lo que cuenta aquí es solo la disparidad de las creencias (por eso elijo tópicos teológicos), no su contenido ni, menos aún, la cuestión de cuál es la verdadera.

¿Qué importancia tiene la creencia en la otra vida para el tema de la tolerancia? Thiebaut está en su perfecto derecho de tener otra creencia, por las razones que él considere convenientes o concluyentes. Lo que ya no cuadraría con su propia concepción sería absolutizarla no tanto desde un punto de vista teórico (privado al fin y al cabo) sino práctico; discriminando de algún modo a los que discrepan de él en este o en otros puntos semejantes, como tantas veces lo han hecho estos últimos

con sus oponentes a lo largo de la historia. Tolerancia positiva no significa solo no practicar la violencia física contra los que difieren de uno. Significa también ponerse en la posición del otro. Eso no tiene por qué hacerse siempre con el corazón, estando dispuesto a dejarse llevar al otro campo; pero sí con la cabeza, considerando las razones, o aunque no fuera más que los motivos que a la otra parte le llevan a su postura, por más que al final se rechacen unas y otros, razones y motivos.

Tolerancia positiva no significa solo no practicar la violencia física contra los que difieren de uno. Significa también ponerse en la posición del otro

Kant modernizado

Pero la importancia de dicha discrepancia no queda ahí. Otro de los valedores de Thiebaut es **Kant**. Un Kant también modernizado, para el que lo supremo sería la moralidad y no el Sumo Bien; para el que, aunque no tengamos experiencia ni, por tanto, conocimiento de algo supratemporal, por lo menos tenemos que postularlo con vistas precisamente a la moralidad; un Kant, pues, visto por él, por Thiebaut. ¿Por quién si no? La filosofía (y Thiebaut, quiera o no, la hace), al revés que una creencia (o que una fe), es fundamentalmente cuestión de vista, no de oído; de lo que uno mismo ve con su ojo interior, no de lo que a uno le dicen en una comunidad. Sin embargo, la moral, como bien señala Thiebaut, es en principio cosa de aprendizaje, lo cual apunta a una tradición, por modificable que esta sea. Va en eso más allá de la filosofía. Y también más allá de la argumentación, como el ejemplo de antes (el de los médicos) intentaba aclarar. También esto corresponde al punto de vista de la democracia: que no solo se tenga en cuenta a los expertos, a los inteligentes; que se tenga en cuenta también el ejemplo, aunque, por las razones o circunstancias que sean, no quede articulado: que se atenga también, pues, al ejemplo callado. A partir de él se puede hacer después una argumentación. Es lo que ocurre con las tradiciones, por lo menos con las occidentales.

Democracia total y democracia militante

Tradición sobrepasa hacia adelante y hacia atrás el presente puntual, sobre el que, como sobre un cuchillo afilado, se coloca Thiebaut. Tradición apunta en este sentido a lo supratemporal. Pero apunta también a lo particular. Por ambas razones, el corazón de Thiebaut no late por lo tradicional, pero sí por una tradición determinada, la del Occidente ilustrado. Un Occidente tan modernizado como en el caso de Montaigne o de Kant. La tradición occidental se alimenta de dos fuentes, el cristianismo y la Ilustración, pero en Thiebaut ya solo mana la segunda. Esto da claridad a su postura, pero le pone en peligro de cojear. Pensemos otra vez en la democracia. Hay una democracia total y una democracia que se ha llamado militante, dispuesta a defenderse aún a costa de sí misma. La democracia total estaría dispuesta a disolverse por medios democráticos. Es lo que pasó con la de Weimar. Por eso la de Bonn declaró intocables los primeros artículos de la Ley Fundamental. Y por eso esta se ve permanentemente sometida al cañoneo de los demócratas totales. La claridad de su postura le viene a Thiebaut del hecho de que es como un demócrata total para el que no hay nada más allá de la Historia, o del presente inmediato, nada, en todo caso, intemporal. Cojea, por así decirlo, del pie derecho. Pero ¿es realmente así? ¿No es Thiebaut más bien, o también, como un demócrata militante que no estaría dispuesto a tolerar *ni por un solo momento* (digamos, ni hasta la Ley de Plenos Poderes) a cualquier Hitler, por muy legalmente que hubiera llegado al poder? La opción no está tan clara. Y no está excluido que tales ambivalencias se cuenten entre los mayores méritos del libro.

El corazón de Thiebaut no late por lo tradicional, pero sí por una tradición determinada, la del Occidente ilustrado

Cosmopolitismo

El libro se cierra con un canto de alabanza al cosmopolitismo antiparticularista (se entiende, en el plano público). Con el cosmopolitismo total ocurre como con la democracia total. Para ambos nada hay sagrado. ¿O sí lo hay? Entonces habría que admitir algo por lo menos simbólicamente intemporal, más allá del juego democrático. Una solución («cabe **Aristóteles**») estaría en lo que se podría llamar (y se ha llamado) holismo sustancial por oposición al holismo total: no de todo puede salir todo; hay límites del cambio. Límites negativos. Es como con la humanidad, o como con la moral misma. La moral siempre está cambiando. Como también el hombre. Pero hay límites del cambio. Los que vienen dados por la especie hombre. O por lo intolerable.

¿Mal ontológico?

Las ambivalencias (como digo, ellas mismas ambivalentes) del libro vienen a este de hacer depender todo de la percepción del daño intolerable (del mal) sin admitir que haya un daño (un mal) de por sí, independiente de toda percepción por parte del observador (no, claro, de la víctima). Si lo hubiera, si hubiera un mal que vamos a llamar por una vez ontológico, entonces no todo en la moral sería cuestión de aprendizaje. Habría también ahí límites negativos. Límites, por ejemplo, marcados por una tradición tan particular como lo pueda ser la fe cristiana. En *Modernity on Endless Trial*, **Leszek Kolakowski** expone el conflicto entre el cristianismo y la Ilustración: el conflicto y la mutua fecundación de la que ha surgido la cultura occidental, la única particularidad cultural capaz de universalidad debido a su permanente autocrítica. Es la lucha entre el bien y el mal. Con la particularidad de que ni el cristianismo (o la Cristiandad) coincide ahí con el bien ni la Ilustración con el

mal (como tampoco en **san Agustín** la Iglesia coincide con la Ciudad de Dios ni el Estado con la del diablo). El resultado no es tanto un resultado como un equilibrio inestable. Como el de la filosofía. El mismo Kolakowski dijo una vez que la filosofía ni siembra ni recoge verdades, que solo remueve el terreno; es decir, que mantiene despierto el deseo de verdad. El libro de Thiebaut ayuda a mantener despierto el sentido moral de la vida o, como él dice con Kant, la visión moral del mundo. Por lo menos, o sobre todo, en aquellos que no comparten sus creencias.

Lo racional y lo simbólico

Sería interesante confrontar al ensayo de Thiebaut con otras dos publicaciones recientes: *Razón y tragedia*, de **José María Beneyto**, y *Sacra némesis*, de **Jon Juaristi**. El término de comparación residiría en la cuestión del universalismo y del particularismo. En Juaristi, el particularismo estaría representado por el separatismo vasco y el universalismo (un universalismo relativo), por la nación española en su conjunto actual; en Beneyto, a su vez, el particularismo estaría representado por España y el universalismo (relativo también) por Europa; y en Thiebaut, por fin, el primero vendría representado por cualquier entidad particular (incluida la europea) y el segundo por un cosmopolitismo lo más irrestricto posible, pero teñido de los ideales de la Ilustración europea.

Esto último quiere decir que en Thiebaut no desempeña ningún papel todo lo que vaya en contra o más allá de la racionalidad; ningún papel, se entiende, como elemento deseable para la configuración del futuro de las regiones, de las naciones o de la humanidad. En todo caso, el tema de lo irracional o superracional no aparece en él de una manera explícita. Tanto más, en cambio, en los otros dos autores. Sin embargo, ambos se diferencian entre sí en la valoración de eso que podríamos llamar en términos generales lo simbólico. Lo simbólico engloba también, naturalmente, el lenguaje, y con ello, la racionalidad. No es, de todos modos, en este sentido, el más general de todos, en el que tomo aquí la expresión «lo simbólico», sino más bien en cuanto que su concepto se opone al concepto de lo fáctico y de lo causal. Estos dos últimos términos apuntan al centro de lo racional. Representan así las piezas fundamentales de todo proyecto ilustrado, si se entiende por tal, como en Thiebaut, la minimización de lo irracional y de lo, real o supuestamente, superracional.

El ensayo de Thiebaut se compara con dos obras de José María Beneyto y Jon Juaristi. El término de comparación, la cuestión del universalismo y del particularismo

En Beneyto, lo simbólico aparece con un signo claramente positivo, mientras que en Juaristi ese no es el caso. Tal vez en Beneyto no se trate de un caso de valoración positiva como en Juaristi, más claramente, se trata de un caso de valoración negativa de lo simbólico; quizá en el primero se trate simplemente del hecho de que Beneyto reconoce, sin más, el papel preeminente que, de hecho, ha desempeñado lo simbólico en la historia del pasado y el que presumiblemente aún desempeñará en la configuración del futuro. El caso es, como digo, que en Juaristi eso mismo, empezando por lo sacro, o lo religioso, tiene una connotación más bien negativa.

Según él, la carga extremada de lo religioso en los inicios del nacionalismo vasco ha desembocado a la larga en un nacionalismo entendido como religión o pseudoreligión. En eso consistiría la *némesis*, la venganza con que la Historia ha venido a castigar lo extremoso, por cerrada, de aquella carga, bajo cuya secularizada transformación aún sufre la sociedad vasca y, como consecuencia, también la española en general. En este sentido, el ensayo de Juaristi, junto con otros que le han precedido del

mismo autor (sobre todo *El bucle melancólico*), se puede considerar colocado en una fase provisional en el movimiento cuyo término natural y deseable se encontraría en el cosmopolitismo por el que aboga Thiebaut: solo cuando desaparezca del todo esa carga —por lo menos, la carga de una cerrada religiosidad como la del carlismo o la de su sucesor, el nacionalismo vasco—, podrá respirar con un alivio más que momentáneo esa misma sociedad.

La posición de Beneyto es muy distinta. No sería tal vez exagerado echar por la borda las cautelas que apunté hace unos momentos y decir que en él lo simbólico, incluido lo religioso (pero, naturalmente, sin los cerrilismos recién aludidos), constituye no solo el motor fáctico de la Historia pasada sino también algo deseable para el futuro. Si aceptamos la ecuación *racionalidad = universalidad*, se podría incluso decir que el particularismo representa para él un elemento indispensable del bien vivir de los individuos, los pueblos y la humanidad. Aquí «particularismo» abarca el amplio espectro que va desde lo mítico hasta lo religioso, pasando, por ejemplo, por lo artístico. Todos esos elementos y otros más (representados por lo que Unamuno resumía con el término de *intrahistoria*, que llega, si se quiere, hasta las raíces étnicas del pueblo vasco) serían, cuando menos, un complemento indispensable de la universal racionalidad de los seres humanos.

Para Beneyto, el particularismo representa un elemento indispensable del bien vivir de los individuos, los pueblos y la humanidad

Republicanismo frente a liberalismo

Con eso está dicho que, de los tres autores, Beneyto es el que más se acerca a lo que podríamos llamar republicanismo, por oposición a liberalismo. El liberalismo es fundamentalmente universalista. Un fenómeno característico de esa universalidad lo tenemos hoy en el fenómeno de la globalización. La cosa no es de extrañar. Liberalismo significa, entre otras cosas, pero no en último lugar, predominio de la economía sobre la política; al revés que republicanismo. Y la globalización de la economía y, sobre todo, de los mercados financieros, es una manifestación clara de una racionalidad llevada a sus máximos extremos: la racionalidad de la razón instrumental, para la que al final no cuentan más que los números. En el extremo opuesto se encuentra lo sacro. Por eso, no deja de ser significativo que el libro de Beneyto se cierre con un capítulo sobre **María Zambrano**, en el que el acento se coloca de modo especial en el proyecto, común a ella y a **Walter Benjamín**, de rastrear las huellas de lo sacro en un mundo «desaturizado». Nos encontramos, si se quiere, en las antípodas del de Thiebaut: en un mundo que, precisamente por encontrarse cada vez más alejado de los orígenes sacros (en caso dado, tribales) de las comunidades humanas, el republicanismo se ha esforzado siempre por recuperar, en pugna con la corruptibilidad de todo lo humano. En este sentido, los nacionalismos han sido siempre republicanos. En vez de republicanismo se podría decir, de todos modos, premodernidad y, en vez de liberalismo, modernidad. Lo común al republicanismo y a la premodernidad es el ansia, o la añoranza, de simplicidad, la cual se puede manifestar, por ejemplo, en el grito de una vuelta a la naturaleza (los fascismos de nuestro siglo articulaban más o menos perversamente ese grito). De la misma manera, lo común al liberalismo y a la modernidad es, no ya el deseo de complejidad, sino esa misma complejidad o, por lo menos, el no temerla ni frenarla sino más bien favorecerla.

Más allá de esas diferencias, los tres libros tienen un foco común: Europa. Resulta explícito en Beneyto y en los autores que este trata (empezando por **Costa, Unamuno, Ortega y Madariaga**) así como, hasta cierto punto, en Thiebaut, y por lo menos implícito en el alarde de cultura europea no

menos evidente en Juaristi y que, por cierto, en él en absoluto queda reducido a los iluminadores paralelismos que traza entre el nacionalismo (o «republicanismo») irlandés y el vasco. Otra cosa sería sacar las conclusiones que para el futuro de España (y de Europa) se pudieran desprender de las tres publicaciones. Pero ya solo su aparición triple y casualmente simultánea representa un enriquecimiento de la perspectiva europeísta y cosmopolita en profundidad de la España actual.

Fecha de creación

30/03/2000

Autor

Fernando Inciarte

Nuevarevista.net