



## CAPÍTULO VIII

# Tradiciones a medida. Descripción y juicios de valor en el uso del pasado

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Andan los historiadores en los últimos tiempos preocupados por el uso político del pasado. Muestra de ello son los coloquios, seminarios o números monográficos de revistas dedicados al tema<sup>1</sup>. En todo caso, varía notablemente lo que se entiende por «uso político», y esa variación es concomitante con lo que cada autor considera un relato mistificador del pasado. En lo que sigue voy a referirme a un determinado uso político del pasado al que no suele aludirse. Un uso que se relaciona de inmediato con la construcción —algunos dicen «recu-

<sup>1</sup> Algunos ejemplos son los seminarios *Identità mediterranea: gli usi del pasato politici*, en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Nápoles, enero de 1999 y los Cursos d'Arrábida *Usages politiques de l'Histoire*, coordinado por Jaques Revel, septiembre de 2000. *Enquete*, revista de l'École d'Hautes Études en Sciences Sociales, dedica un número monográfico del tercer trimestre de 2000 a *Les usages politiques du passé*; también *Pasajes de pensamiento contemporáneo* llamó a su dossier del núm. 1 de 1999, *Los usos políticos del pasado* y Pedro Ruiz, en «La historia en nuestro paradójico presente», en el núm. 9 de 2002 de la misma revista, da cuenta de numerosas publicaciones sobre el tema. Una clara sinopsis y discusión del tópico puede encontrarse en el excelente libro de E. Traverso, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, París, La Fabrique, 2005.

peración», otros «imaginación» o «invención»— de tradiciones culturales. El uso consistente en afirmar que no podemos juzgar desde nuestro tiempo otros tiempos, que los valores y creencias de cada época son tan diferentes y discontinuos de los nuestros que el historiador debe hacer *epojé* y dedicarse a describir, explicar y comprender, no a juzgar valorativamente. Ahora bien, defender que la comparación y el juicio valorativo son inseparables del proceso de la comprensión no debe entenderse meramente en el sentido de que el estudio deba emitir algo así como una sentencia moral sobre su ocasional objeto de estudio una vez éste ha concluido; menos aún que su escritura deba asemejarse a una prédica moralista inconfesa o explícita. Tampoco se discuten aquí los problemas éticos y epistemológicos derivados de llamar a declarar ante los tribunales de justicia a los historiadores en cuanto «testigos» o «expertos», como fue el caso en algunos juicios de crímenes contra la humanidad (los procesos Barbie, Touvier y Papón en Francia, o Priebke en Italia...)<sup>2</sup>. Pues, para decirlo de forma gráfica y chocante, resulta pasmoso que a un historiador —como a cualquiera, sea o no científico social— se le exija jurar o prometer «decir la verdad, nada más que la verdad y toda la verdad». No: lo que afirmo es que la comparación y los juicios de valor son —explícita o implícitamente— inseparables de la lógica y del *proceder efectivo* de la misma investigación, la cual no podría prosperar en absoluto sin ellos.

Pues bien, recientemente la defensa de la *epojé* valorativa aparece ligada con cierta frecuencia a usos del pasado relacionados con políticas de nacionalización de las poblaciones. Es así en los casos donde dichas políticas reposan en concepciones culturalistas, objetivas o étnicas de nación. Pero también ocurre en las conceptualizaciones nacionalistas que se auto-comprenden como cívicas o no etnicistas; aquéllas donde se subraya la voluntad política de los ciudadanos o, por decirlo con Renan, aquéllas que entienden la nación como un «plebiscito cotidiano». También aquí se recurre al legado de la tradición cuando se trata de delimitar el cuerpo de civilidad que pretende constituirse, legitimarse o reivindicarse como nación.

La teoría de Renan —con frecuencia citada como ejemplo de nacionalismo político o subjetivo, frente al nacionalismo de corte objetivo o cultural de estirpe romántica— parece un ejemplo privilegiado en este aspecto. Pues si es cierto que Renan no deja de insistir en un principio axiológico y ontológico universalista —«el hombre es

<sup>2</sup> Cfr. E. Traverso, ob. cit., págs. 74 y sig.

un ser razonable y moral, antes de quedar encerrado en tal o cual lengua, antes de ser miembro de tal o cual raza, un adherente a tal o cual cultura»<sup>3</sup>—, no por ello su definición de nación deja de expresar una tensión o ambivalencia entre los dos criterios de individuación que establece. Por una parte, como ya señalara Todorov, el criterio de la voluntad de vivir en común apunta a la libertad del individuo; pero, por otra, el criterio del legado cultural apunta a la determinación externa de éste, no a la libertad sino a la necesidad<sup>4</sup>. Tal tensión entre estos dos criterios se percibe claramente hacia el final de su famosa conferencia:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos son las cosas que constituyen esa alma, ese principio espiritual, y que a decir verdad son una sola. La primera está en el pasado, la segunda en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de mantener la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, al igual que el individuo, es el resultado de un extenso pasado de esfuerzos, de sacrificios y desvelos. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos los cultos; los antepasados han hecho de nosotros lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional<sup>5</sup>.

Cierto es que Renan subraya el aspecto de la libre voluntad de los individuos y que gran parte de su texto está dedicado a deslindar el concepto de nación de determinaciones raciales, étnicas o incluso lingüísticas. Pero acaba pensando un individuo al que difícilmente se le pueden imputar decisiones libres, pues los «hombres no improvisados» que constituyen la unidad nacional son lo que sus ancestros han hecho de ellos. Es así como, aun en esta concepción política y subjetiva del concepto de nación, se reintroduce el legado cultural como criterio de individuación de las mismas, si bien es verdad que de manera subordinada.

Con todo, Renan pone de manifiesto algunos aspectos relevantes para lo que nos ocupa. Pues no sin ambivalencia, como prendido en los cuernos de un dilema, para este defensor de la libertad y del consentimiento de los individuos «el olvido, incluso el error histórico,

<sup>3</sup> Renan, Ernest, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Sequitur, 2001, pág. 73.

<sup>4</sup> T. Todorov, *Nous et les autres*, París, Editions du Seuil, 1989.

<sup>5</sup> Renan, ob. cit., págs. 85-86.

son un factor esencial en la creación de la nación, de ahí que el progreso de los estudios históricos resulte a menudo un peligro para la nacionalidad». Causa de ello es que la «unidad siempre se hace brutalmente» y que lo fundamental de una nación consiste en que «los individuos tengan mucho en común, y también que todos hayan *obtido muchas cosas*»<sup>6</sup>. Es verdad que Renan escribe pocos años después de la guerra franco-prusiana, cuando la Francia derrotada había perdido Alsacia y Lorena en favor del Reich alemán. Su intención es, pues, reivindicar, más allá de la lengua, ambos territorios para Francia y el contexto de sus afirmaciones son los conflictos entre dos grandes estados-nación, o mejor, entre un estado-nación consolidado y otro en proceso de constitución e integración. Justo el tipo de entidades políticas que los renovados nacionalismos sin estado europeos cuestionan. Lo irónico del asunto es que las afirmaciones de Renan pueden muy bien aplicarse a éstos, pues los procesos más o menos fuertes de nacionalización de las poblaciones que ellos auspician reduplican las pautas de aquellos estados-nación históricos que impugnan.

Fijaré desde ahora mi posición respecto del uso político del pasado que pretendo criticar: quiero defender que la abstención de juicio valorativo es insostenible tanto desde un punto de vista moral y político cuanto desde un punto de vista epistemológico. De hecho, es una actualización del relativismo más estéril que no sólo enmascara o no capta la lógica de la comprensión, sino que encierra al que lo sostiene en una incoherencia dialógica. Por otra parte, entraña graves riesgos en el uso que hagamos del pasado para la constitución de una conciencia histórica pública y en el uso político de la historia más allá de los ámbitos académicos. O dicho de otra manera: me parece una actualización del más vetusto historicismo, por decirlo en términos propios de los historiadores; o del más rudimentario punto de vista «emic», por decirlo en el lenguaje de la antropología socio-cultural. Pues lo cierto es que tal problema —el de si es conveniente, legítimo y no una mera distorsión injustificada juzgar valorativamente aspectos de otras culturas, épocas, formas de vida, mentalidades o asuntos semejantes— ha sido y es recurrente tanto en el ámbito de la Historia como en el de la Antropología.

\* \* \*

Cierto es que hay diferencias entre Antropología e Historia. Podría afirmarse que, en sus respectivos cánones constitutivos, si la pri-

<sup>6</sup> Renan, ob. cit., pág. 35 y 39. El énfasis es mío.

mera mira hacia los márgenes, la segunda mira hacia atrás; si la Antropología mira a los que no forman parte de nuestra genealogía, la Historia mira hacia nuestros ancestros. Pero también es cierto —Geertz lo ha señalado— que hoy ya no es tan fácil hacer tal distinción, pues ambas suelen mirar hacia atrás y hacia los lados. Ricoeur afirma que alteridad de lo extranjero, alteridad del pasado y alteridad de la inscripción se conjugan para fijar el conocimiento histórico en el ámbito de las ciencias del espíritu. No cabe aquí detenerse en este punto, pero creo que gran parte de la Antropología posterior al periodo clásico —es decir, posterior a la II Guerra Mundial— satisface esa triple conjunción, si bien es cierto que aún permanecen manifestaciones del *field work*, santo y seña de la disciplina, que caracterizan muchos de los actuales trabajos etnológicos o etnográficos. Sin embargo, más que especular sobre los criterios de delimitación e identidad de ambas disciplinas, mejor es considerar —como criterio pragmático— la producción bibliográfica de las últimas décadas. Si aplicamos el metodológico *look and see* de Wittgenstein, estudios como *La caída del hombre natural* de A. Pagden, *La conquista de América* de Todorov, *El queso y los gusanos* de Ginzburg, *La vida cotidiana de los dioses griegos* de Detienne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* de Veyne, *Negara* o *Tras los hechos* de Geertz, y *Montaillou, aldea occitana* de Le Roy Ladurie, por citar casos muy diversos, ¿son estudios históricos o antropológicos? En dependencia de los ámbitos académicos y supra-universitarios de las diferentes áreas lingüísticas, la lista de casos podría ser interminable. Ocurre que la pregunta se hace difícil de contestar a medida que nos alejamos de los casos paradigmáticos de cada una de las disciplinas, mientras que es fácilmente resoluble cuando de éstos se trata. Pero lo nuevo es el creciente número de estudios de «género confuso». Incluso en lo que respecta al trabajo de campo como nota distintiva de la Antropología, el asunto se complica de tener en cuenta lo que ha dado en llamarse Historia del tiempo presente. Pues aquí el trabajo de archivo se combina con los testimonios y las entrevistas a supervivientes, testigos o víctimas<sup>7</sup> (que cumplen el papel de los informantes clásicos de la antropología), y con documentos —compartidos por historiadores y antropó-

<sup>7</sup> Cfr. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, París, Seuil, 2000, pág. 437 y C. Geertz, *Avalaible Light*, Princeton, Princeton University Press, 2000, cap. V, especialmente págs. 118 y sigs. (Trad. esp. bajo el título *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002c). La parte de la edición original inglesa no incluida en esta edición española apareció publicada por separado, en C. Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.

logos— donde la inscripción no es escritural, sino imágenes pictóricas o fotográficas, ya sean estáticas o cinemáticas. Cabe preguntar, de nuevo, si los capítulos del libro de Peter Burke acerca del uso de las imágenes como evidencia histórica sobre la cultura material, los estereotipos de los otros, o los niños y las mujeres en la vida cotidiana, son estudios de Historia o de Antropología<sup>8</sup>.

Por tanto, para lo que nos ocupa, las diferencias entre Antropología e Historia pueden dejarse un tanto al margen, porque lo cierto es que ambas tratan de estudiar lo otro, lo diferente, lo ajeno, según modos y maneras muy semejantes (especialmente en ciertas escuelas historiográficas)<sup>9</sup>. Si bien, también para lo que nos ocupa, hay una diferencia largamente trabada en lo que ha sido el desarrollo efectivo de ambas disciplinas. Como ha señalado Marcel Detienne —pero Detienne es profesor de historia social y cultural, mitología y antropología de la civilización griega en la Universidad Johns Hopkins—, «cuando un antropólogo se encuentra con un historiador, en el momento de saludarle debe saber que la historia, hablo de la ciencia, nació nacional, mientras que la antropología siempre fue comparativa por naturaleza»<sup>10</sup>. Más tarde, en el cuarto apartado, volveré sobre este aspecto, pues los que defienden la *epojé* valorativa en la comprensión de lo ajeno suelen apoyarse en la afirmación de que sólo se puede comparar lo comparable, y que es de la incomparabilidad de donde se deriva la imposibilidad del juicio valorativo.

De manera que, en ambos saberes, de lo que se trata es del privilegio y unicidad que concedemos a lo particular, de cómo lo pensamos en relación a nosotros, pensamiento y relación que, ya sean de una clase u otra, alterará sustancialmente cómo entendamos ese «nosotros», que es lo que debe interesarnos. Pues el problema no es tanto que el pasado esté al servicio del presente, sino para qué lo está. En definitiva, si las llamadas ciencias humanas y sociales deben interesarnos no es por afán de erudición desprovista de vida, incluso contraria a la vida, ni en cuanto técnicas de control y organización social, sino en tanto pueden posibilitar otras formas de imaginarnos con vistas a una vida mejor. Es en razón de esa opción axiológica respecto de la Historia o de la Antropología por cuanto afirmo que ese uso del pasado consistente en subrayar la «individualidad irrepetible e in-

<sup>8</sup> P. Burke, *Visto y no visto*, Barcelona, Crítica, 2001.

<sup>9</sup> Véase a este respecto J. Serna y A. Pons, *La Historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Akal, 2005.

<sup>10</sup> M. Detienne, *Comparar lo incomparable*, Barcelona, Península, 2001, págs. 29-30.

comparable de situaciones históricas» comporta el riesgo moral y político de encontrarse «inerme frente a la inercia de lo establecido, transformándose en abogado de lo existente por estar históricamente transmitido» (y así) «el famoso comprender se cambia fácilmente en un todo justificar», como afirma J. J. Carreras respecto del historicismo alemán de Ranke a Meinecke, y como puede afirmarse de todo particularismo que sólo admite análisis inmanentes<sup>11</sup>.

\* \* \*

En efecto, los que propugnan la abstención de juicio valorativo acerca del pasado lo hacen bajo el supuesto implícito de que todos los individuos históricos —sea cual sea su concreción, ya sean personas, acciones, prácticas o entes colectivos— tienen el mismo valor, pues éste, no siendo la comparación posible ni deseable, sólo puede decidirse a partir de criterios y pautas internas al objeto de estudio. Ahora bien, el que afirma para todos los casos una igualdad de valor afirma *eo ipso* que nada vale; la misma noción de valor queda anulada, pues ésta tiene el sentido de señalar el conjunto o sistema de nuestras preferencias: algo tiene valor para nosotros porque lo preferimos frente algo que no nos vale. Y ésta no es una cuestión empírica, sino conceptual, puesto que atañe a cómo usamos nuestro lenguaje, a las relaciones de significación trabadas en la multiplicidad de nuestros enunciados en diversas ocasiones y contextos.

El caso es que de la abolición de la noción de valor se derivan unas consecuencias insospechadamente perniciosas en lo que respecta a la memoria y su ejercicio. Creo que es mérito de Todorov haber subrayado, en un contexto de constantes invocaciones algo simplistas a la memoria *tout court*, un aspecto no por sencillo menos relevante: que memoria y olvido no son los términos de una oposición simple, ya que el olvido es parte constitutiva del ejercicio de la memoria<sup>12</sup>. Sólo desde la superchería de un intelecto divino omnisciente puede imaginarse un acceso transparente y completo al pasado, al presente y al futuro. En cuanto aquí tratamos de inteligencias humanas, lo que propiamente se opone no es memoria y olvido, sino la *supresión* (el olvido) y la *conservación*, siendo la *memoria* el resultado de la relación de ambos aspectos. Por tanto, es constitutivo del ejercicio de la

<sup>11</sup> J. J. Carreras, *Razón de Historia*, Zaragoza, Marcial Pons, 2000, pág. 58.

<sup>12</sup> T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1995. Más extensamente, véase *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002.

memoria *la selección* de lo llamado a ser conservado de entre el acervo de nuestro pasado. Verdad es que esa selección no siempre es consciente y voluntaria, pero no es menos cierto que en muchas ocasiones nos dedicamos a hacer ejercicios de memoria, nos esforzamos por traer al recuerdo —o a echar en el olvido— lo que nos interesa según contextos y circunstancias variables. Ahora bien, cuando no se trata de la memoria personal, sino de esa extensión analógica del término (cuajada de problemas), me refiero a lo que ha dado en llamarse «memoria colectiva», la recuperación selectiva del pasado está manifiestamente tensada por el uso público que quiera hacerse de él. Lo cual pone de manifiesto la presencia explícita o implícita de un sistema de preferencias personales, grupales, comunitarias o institucionales, según sea el carácter de los sujetos implicados en tal ejercicio. En los casos personales, de no ser el estudioso un solipsista rayano en el autismo, tales preferencias o intereses los pensará, si no como universales, sí cuando menos como susceptibles de ser generalizables por preferibles. De manera que aquéllos que, inadvertidamente o no, todavía se guían por el ideal de una distante objetividad de las ciencias de la naturaleza previo a la crítica de la concepción positivista de ese tipo de ciencias, al descartar todo juicio de valor, al excluir toda posibilidad de selección, convierten el estudio histórico y la conciencia histórica pública que de él puede derivarse en una acumulación indistinta que lastra o impide el proyecto de imaginar formas de vida preferibles. O peor aún: intentan pasar como neutralidad científica lo que no es sino un mejor o peor disimulado sistema de valores (siquiera sea el de su concepción positivista de la propia actividad).

Por otra parte, el extremar ese punto de vista —el abstenerse de valorar por mor de no distorsionar lo que se considera incomparable e irreductiblemente diferente— aboca al que lo mantiene, bien al silencio, bien a la incoherencia dialógica si es que sigue hablando de cualquier cosa. Pues, o bien de lo que habla tiene algo que ver con nosotros, o no lo tiene. Si tiene algo que ver con nosotros, si atañe a nuestras vidas, entonces es ineludible la comparación y el juicio. Por el contrario, si no hay ningún sentido que pueda ser común a los otros y a nosotros, entonces mejor callar porque el discurso queda abolido. Nótese bien: he dicho «sentido», no «acuerdo», pues sólo es posible estar de acuerdo o en desacuerdo sobre algo que entendemos, sobre cierto sentido compartido. El caso es que la Antropología, disciplina con más momentos de crisis de identidad que la Historia, ya se enfrentó a esa disyuntiva: o aceptar que hay un cierto sentido común a los otros y a nosotros, o callar. Fue después del periodo clásico



co de la disciplina —a partir de la II Guerra Mundial y el incipiente periodo de descolonización— cuando se planteó tal cuestión, una vez definida la Antropología como una «sociología de los primitivos» (Lucy Mair). Si podía servir para auto-comprendernos aquéllos que no éramos «primitivos», entonces la Antropología era algo más que un saber sociológico exclusivamente referido a los otros. Pero si tal uso no era posible, entonces surgía otra pregunta no menos urgente: ¿para qué practicarla? ¿En tanto privado solaz de corazones aventureros, o para el mejor conocimiento de los otros con el fin de administrarlos política y económicamente de forma eficaz? Como es obvio, esta última posibilidad la cerraban los mismos movimientos anticoloniales. Fue mérito de Michel Leiris, etnólogo atípico, haber sido uno de los primeros, si no el primero, en captar nítidamente la situación<sup>13</sup>.

Cierto es que hoy no podemos obviar la fuerte carga etnocéntrica de una definición de la Antropología que reposaba sobre la mal formada y problemática distinción «civilizados»/«primitivos» construida en el seno del evolucionismo cultural, teoría que elevó la disciplina a su estatus académico cuando menos en los países anglófonos. También es notorio que esa distinción conceptual fue descartándose a partir de los años 50, tanto debido a la imposibilidad lógica de definir absolutamente lo simple —siendo el criterio de simplicidad el usado por los evolucionistas para determinar lo primitivo—, cuanto por huir de sus peligrosos efectos morales y políticos. Pues la distinción entre civilizados y primitivos convertía a todo lo diferente en una suerte de apunte bastardo o abortado de lo civilizado, es decir, del marco de referencia cultural del antropólogo (como botón de muestra recuérdese la categorización que hizo Fraser —y toda la tradición intelectualista británica, como la denominó Evans-Pritchard— de la magia como física bastarda o falsa ciencia).

En el mismo sentido, en el caso de la Historia fue el impulso de huir de la contemplación del pasado «como una colección de injusticias, supersticiones y errores» lo que llevó al historicismo alemán a criticar el supuesto de «una naturaleza humana encuadrada en una teoría del progreso, que obligaba a juzgar a cada edad no en función de sí misma, sino por lo que aportaba al progreso general y uniformizador»<sup>14</sup>. Creo que, palabra por palabra, la afirmación sobre el histo-

<sup>13</sup> Cfr. M. Leiris, *L'ethnologue devant le colonialisme, en Cinq études d'ethnologie*, París, Gallimard, 1997.

<sup>14</sup> J. J. Carreras, ob. cit., pág. 41.

ricismo de Meinecke puede hacerse también respecto del particularismo de Boas y Ruth Benedict cuando ambos se enfrentan al evolucionismo cultural por parecidas razones. Y así es como aparece la perspectiva «emic», mucho antes de que Pike estableciera técnicamente la distinción «emic»/«etic».

Sin embargo, oponerse a los efectos indeseables del evolucionismo y su categoría central de progreso —tal y como pretendieron los historicistas en la Historia y los particularistas en la Antropología— no tiene por qué conducirnos de un punto de vista indeseable a otro peor. En este trance también cabe tener en cuenta el agua de la bañera y el bebé que puede colarse, a la vez, en el sumidero. Es decir: evadir lo que justamente pretendieron esquivar los historicistas y los particularistas no aboca indefectiblemente ni a postular la incomparabilidad, ni a la abstención del juicio valorativo o a renunciar a la crítica y, por ende, a un comprender que al cabo es un todo justificar. Y ello, no ya por las razones hasta ahora esgrimidas, sino por la lógica misma de la comprensión de lo ajeno. Pues esa pretensión de comprender *from nowhere*, de pretendida objetividad, como si fuera posible comprender las acciones humanas sin implicar la precomprensión y la comprensión de mis propias asunciones culturales, es deudora en varios aspectos de una concepción que quiere analogar el estudio de los fenómenos humanos a los naturales, tal y como eran concebidas las ciencias de la naturaleza antes de la crítica a la concepción positivista de las mismas.

Continuaré, pues, mi argumentación en tres apartados: en primer lugar, criticaré la tajante dicotomía entre hechos y valores. En segundo lugar, expondré de qué manera la comparación, en tanto necesaria para la comprensión, implica el juicio valorativo. Por último, criticaré un supuesto no explícito de los partidarios de la incomparabilidad y de la *epojé* valorativa, a saber: su concepción de las culturas o de las épocas como unidades uniformes o consensos rígidos, como «gotas de pura sangre cultural» o «cristales semánticos», por utilizar las expresiones de Geertz referidas a lo que llama concepción integral y configurativa de la identidad cultural.

\* \* \*

Los partidarios de abstenerse de toda valoración en las interpretaciones culturales o históricas suponen, explícita o implícitamente, que puede establecerse una distinción tajante entre dos tipos de discurso entre los cuales no caben puentes o transiciones posibles: el discurso fáctico o descriptivo y el discurso valorativo. Infringir esa dis-

tinción excluyente supondría, o bien cometer una falacia moralista (fundamentar una predicción sobre un estado de cosas futuro en un juicio moral sobre la situación presente), o bien una falacia naturalista (consistente en pasar de una premisa fáctica a un juicio moral)<sup>15</sup>. Un ejemplo propuesto por Ulises Moulines, algo modificado, puede mostrar cómo la afirmación de esas dos falacias es, a su vez, una meta-falacia. Considérese esta conversación entre dos personas:

A.—¿Sabes que Gómez Olivas estranguló a un colega suyo?

B.—¿Cómo! ¿Se volvió loco?

A.—No; aunque eso es lo que está tratando de hacer creer al claustro y a la policía.

B.—Pero entonces, ¿fue un acto irreflexivo, preso de la ofuscación?

A.—No, todo indica que lo tenía muy planeado. Desde que iniciaron una polémica pública, Gómez Olivas daba a entender que su colega deliraba, que no podía con su conciencia de culpa, que desde niño tenía tendencias suicidas y que se iba a quitar de en medio asfixiándose. Además, pensó que no le iba a pasar nada porque es un hombre con mucha influencia en ciertos ambientes académicos y políticos.

B.—Pero, entonces, ¿qué motivo tuvo?

A.—Quería vencer en la polémica y que el otro quedara como un desequilibrado indigno de crédito.

B.—¡Ese Gómez Olivas es un canalla y un cobarde!

Si consideramos este diálogo, observamos que todas las afirmaciones de A son cuestiones de hecho, donde se predicán de Gómez Olivas atributos físicos, psicológicos, sociológicos... menos la conclusión, donde B, por fin, hace una valoración moral del profesor estrangulador. Según los que defienden la dicotomía tajante entre hechos y valores, éste sería un caso claro de falacia naturalista, pues desde premisas fácticas se infiere un juicio de valor. Y, sin embargo, esa conversación argumentativa es perfectamente razonable, tan razonable que gran parte de las interpretaciones morales de nuestra vida son de tipo semejante. Incluidas las jurídicas, por cierto, donde en algún momento se establece la crueldad, la mala fe, etc., a partir de cuestiones de hecho que se consideran probadas (alguien aprovecha la oscuridad de la noche, etc.). El ejemplo del profesor estrangulador

<sup>15</sup> U. Moulines, «Hechos y valores: falacias y meta-falacias. Un ejercicio integracionista», *Isegoría*, núm. 3 (1991), págs. 26-43.

muestra que mantener una dicotomía estricta entre lenguaje descriptivo y lenguaje valorativo es falaz. Ya sea en las ciencias de la naturaleza, ya en las disciplinas humanas, en cuanto de lo que tratamos es de interpretaciones, nuestro lenguaje de referencia, históricamente construido, con sus valoraciones implícitas y explícitas, es el único con el que podemos dar cuenta de nuestras experiencias a través de descripciones (si bien, en este punto, entre el lenguaje ordinario y los lenguajes teóricos de las ciencias de la naturaleza hay algunas diferencias en cuanto a especificación y regimentación en las que aquí no cabe detenerse).

Otra manera de abordar la crítica a la tajante distinción entre lenguaje fáctico y lenguaje valorativo se puede tomar de la discusión que mantuvo Peter Winch con Karl Popper respecto del carácter de las normas morales. Popper defendía que las normas morales son lógicamente similares a las decisiones; también que hay un dualismo irreductible entre hechos y decisiones, estableciendo por tanto una dicotomía exhaustiva entre normas morales y hechos. El punto de vista de Winch era que «hay ciertos aspectos de la moralidad que hacen necesario decir que no está enteramente basada en la convención sino que, por el contrario, es presupuesta por cualesquiera convenciones posibles»<sup>16</sup>. Pero de las dos partes del argumento de Winch sólo nos interesa ahora la primera, consistente en criticar —para abandonarlo— el dualismo irrebalsable entre hechos y normas.

Cierto es, afirma Winch, que a la gramática del término «norma» pertenece el decir que un sujeto puede, voluntariamente, suscribir o no una norma dada. Pero de ello no se deduce que *siempre* tenga sentido pensar en la posibilidad de no aceptar *cualquier* norma. Es obvio que ciertas normas pueden ser siempre transgredidas (pagar impuestos, por ejemplo). Sin embargo, para pasar a la afirmación de que *siempre* se puede no acatar *cualquier* norma habría que probar que, respecto de *cualquier* norma, es imaginable que los miembros de una sociedad no la siguen con más frecuencia que la observan. Winch defiende que en ciertos casos fundamentales la idea de no adherirse, o adherirse voluntariamente, a ciertas normas es algo ininteligible debido a ciertas características del concepto de vida social de los seres humanos<sup>17</sup>. Ello muestra que el concepto de «decisión» no es el concep-

<sup>16</sup> «Nature and Convention», en *Ethics and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, pág. 51.

<sup>17</sup> Los dos casos que explícitamente expone son: la norma de hablar con intención de decir la verdad y la norma de la integridad, en el sentido de que las acciones

to fundamental de la moral. Pues una decisión sólo puede tomarse en el contexto de una forma de vida con un determinado sentido, y una decisión moral sólo puede tomarse en el contexto de una moral. De manera que una moral no puede basarse en decisiones. Ahora bien, ello se debe a que lo que hace una decisión inteligible es su relación con los *hechos* que acotan la situación en la cual se toma esa decisión. Es cierto que, en cualquier situación en la que alguien toma una decisión, siempre es concebible decir que bien podría haber tomado una distinta. Pero decir eso es una cosa, y otra muy diferente es afirmar que siempre sería inteligible y sensato que tomara otra. Sirva un ejemplo del propio Winch. Supongamos que dos personas discuten, una de ellas a favor y la otra en contra, sobre la liberalización de la ley del aborto. Después de discutir, la segunda acepta los argumentos de la primera y admite que la argumentación que ahora suscribe es inobjetable. Sin embargo, a la hora del referendo vota contra la liberalización de la ley. Es verdad que podemos imaginar a alguien tomando esa decisión en ese contexto, pero su conducta nos parecería sin sentido. Mucho más aún si *siempre* actuara así: aceptando argumentaciones racionales, pero tomando después decisiones que niegan esas premisas. Se diría de una persona tal que su conducta es una insensatez, que es incapaz de tomar decisiones racionales.

De nuevo encontramos aquí, por otros derroteros, una conclusión semejante a la comentada a propósito del malvado profesor estrangulador. Es cierto que en estos casos la relación existente entre premisas fácticas y decisiones no es idéntica a la relación entre hechos y teoría que se da en las ciencias naturales, pero ello sólo pone de manifiesto que hay muchas clases de relación entre premisas fácticas y conclusiones. Más que un dualismo excluyente, lo que tenemos es una gran variedad de clases de enunciados fácticos y de diferentes clases de decisiones (piénsese en las argumentaciones de la política, del arte y su crítica, de la economía, etc.). Ciertamente los hechos son

---

propias nos comprometen de cara al futuro. El más inclusivo concepto de «integridad» es a las instituciones lo que el de sinceridad al lenguaje. Si no supusiéramos como norma la intención de decir la verdad, la comunicación se colapsaría. Si supusiéramos que la no-integridad o inconsecuencia fuera la norma, los roles sociales y la sociedad misma se colapsarían. En todo lo dicho acerca de la sinceridad y la integridad no se prejuzgan las formas culturales que puedan adoptar; ni tampoco se dice nada sobre el peso moral preciso que puedan tener en diferentes contextos; ni mucho menos se afirma nada sobre la eventual conveniencia de transgredir esas normas en determinados contextos.

dados, pero ello no equivale a afirmar que lo que hace que un hecho sea considerado en cuanto tal sea también inmediatamente dado, sino que emerge desde las diferentes formas en que los hombres viven (ya sean consideradas desde un punto de vista transcultural o histórico). Lo cual no quiere decir que tengamos que desechar absolutamente la distinción entre hechos y valores, entre lenguaje descriptivo o fáctico y lenguaje valorativo. En general, hay que entender tal distinción como una de grado, y no de género, donde en cada discurso caben muy diferentes densidades de una y otra cosa. Sólo el análisis circunstanciado nos puede señalar cuándo estamos realmente cometiendo una falacia, una indebida transición entre el «ser» y el «deber ser».

En cualquier caso, *en passant*, hemos puesto de manifiesto algo acorde con lo señalado por Ricoeur en su libro *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*: que, dado el carácter de nuestros enunciados, la interpretación, y sus supuestos, recorren los tres niveles del discurso histórico: el nivel documental, el nivel de la explicación/compreensión y el nivel de la representación literaria del pasado<sup>18</sup>. Lo mismo podría decirse de la Antropología. Paso, pues, al segundo momento de mi argumentación: cómo la comparación, en tanto que necesaria para la comprensión interpretativa, implica el juicio valorativo, estando éste presente en los tres niveles del discurso histórico.

\* \* \*

En efecto, ya Kuhn, después de las interpretaciones polémicas que suscitó *La estructura de las revoluciones científicas*, alertó de que inconmensurabilidad no significaba incomparabilidad<sup>19</sup>. Al contrario, para poder determinar el grado de inconmensurabilidad que puedan tener dos teorías, o dos lenguajes, lo primero es compararlos. Puede decirse entonces que la comparación y el contraste son un momento ineludible de la comprensión. Si esto es así, tal comparación y contraste de lo ajeno no pueden hacerse sino en mi lenguaje de referencia, ¿en cuál otro si no? O dicho de otra manera: es imposible proceder a tal comparación si no es desde la precomprensión y comprensión teórica que tenemos de nosotros mismos. De manera que situamos tentativamente una acción, una práctica o un conjunto de

<sup>18</sup> P. Ricoeur, ob. cit., pág. 235.

<sup>19</sup> T. S. Kuhn, «Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad», en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, pág. 95 y sigs.

ellas, como correspondientes u opuestas a algún aspecto de las que constituyen nuestra vida. Ciertamente, lo que nos molesta de las concepciones evolucionistas es que en su caso tal proceder concluía indefectiblemente en un juicio que entendía lo ajeno como algo defectivo respecto de lo propio. Ese era el caso de Frazer —y los neo-frazierianos de los años 60-70, como Jarvie— al considerar la magia como falsa ciencia o física errada. No obstante, para nuestra discusión lo relevante es que hay algo que nos sigue uniendo a Frazer, puesto que compartimos con él cierto sentido de la realidad y ciertos principios muy generales que caracterizan lo que se considera un buen argumento o una inferencia aceptable. Por ejemplo, aunque ya no interpretamos —como él hacía— los ritos propiciatorios de la lluvia como falsa física, sino como una expresión emocional o como la representación de la satisfacción sustitutiva del deseo de que llueva, con todo seguimos compartiendo con Frazer que es *verdad* que los ritos no propician la lluvia. Charles Taylor acierta cuando afirma que «no podemos decir que comprenderlos sin distorsión (a los otros) significa mostrarlos como no equivocados en cualquier aspecto importante»<sup>20</sup>.

Pero vengamos a un ejemplo más próximo perteneciente a la construcción de tradiciones, que suele ser, como dije, el campo abonado para las afirmaciones de incomparabilidad y, por ende, de abstención de juicios de valor. El caso de un uso conmemorativo del pasado: el año de los Borja, celebrado el curso 2000-2001 en Valencia, año también del V centenario de la promulgación de bula papal que fundó la Universidad de Valencia-Estudio General. En ese contexto, un artículo de prensa de tono irónico<sup>21</sup>, que recordaba la responsabilidad de Roderic de Borja, el papa Alejandro VI, en la justificación de la conquista de América, su donación al reino de Castilla y su evangelización —con el ingente dolor y las masacres que todo ello acarreó—, produjo una virulenta polémica periodística en la prensa local, con alguna ramificación más allá. Afirma Todorov, distinguiendo entre testigo, historiador y conmemorador, que los dos primeros someten a las pruebas de la verdad sus relatos, mientras que tal caso no ocurre en el caso del tercero; también afirma que la historia complica y la conmemoración simplifica, «puesto que su objetivo más frecuente es procurarnos ídolos para venerar y enemigos para aborre-

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 209.

<sup>21</sup> Cfr. N. Sánchez Durá, «All along Borja overdose», *El País* (ed. de la Comunidad Valenciana, Apuntes núm. 46, 8 de enero de 2001).

cer»; que la primera es sacrílega y la segunda sacraliza<sup>22</sup>. Lo interesante de este caso es que los tipos del conmemorador y del historiador se sintetizaron en varias personas movidas por el mismo interés: la reivindicación de la gloria de «una de las familias valencianas más ilustres y poderosas de la historia...» Es significativo que, entre todos los arrebatos de la polémica, fuera recurrente como último recurso el argumento de que el historiador debía limitarse a «comprender y no a juzgar» a Alejandro VI, porque «era un personaje de la Historia y no un político al cual pedirle explicaciones», que los Borja eran «unos personajes que se comportaban conforme pedía su tiempo...», etc.

Sirva, pues, el papa Borja y su primera bula americana como caso para ilustrar la afirmación de que la comparación y los juicios de valor son inseparables de la lógica —en el sentido de proceder efectivo— de la comprensión misma. En la Bula *Inter Caetera*<sup>23</sup> Alejandro VI hace donación «a perpetuidad» de la Indias a Isabel y Fernando, consagrándoles «dueños de ellas, con llenero, libre y absoluto poder, autoridad y jurisdicción». También puede leerse que de todas las obras la preferible es la «exaltación» de la fe católica de forma que se procure «el abatimiento de las naciones bárbaras y la reducción de las mismas a nuestra fe». Ahora bien, según Alejandro VI, nadie con más méritos que los reyes de Castilla y Aragón, «como lo da a entender la reconquista del reino de Granada del poder tiránico de los moros». Así pues, el texto establece una conexión entre abatir naciones bárbaras, reducir las a la fe católica, la consideración de los moros como bárbaros, y estimar que el régimen político de éstos es «tiránico». Esa conexión es lo que principalmente justifica para el agente, el Papa Borja, su donación.

Es cierto que para comprender el asunto es preciso referirse a muchas premisas no explícitas que forman parte de la comprensión que de sí misma tenía la iglesia romana tal como se expresaba en su lenguaje. Y así, ciertamente, hay que implicar en la interpretación del texto que los moros eran un caso problemático, pues según el propio esquema conceptual dominante era difícil considerarlos bárbaros, ya que la categoría de «bárbaro» era entendida positivamente (como buen salvaje) o negativamente (como mal salvaje), pero en todo caso como equivalente a salvaje no civilizado. El problema de la categorización de los moros provenía, pues, de que a partir de la más visible

<sup>22</sup> T. Todorov, *Memoria del Mal, tentación del Bien*, ed. cit., pág. 159.

<sup>23</sup> Utilizo la versión de la bula que aparece reproducida en el anexo documental de J. Bestard y J. Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcelona, Barcanova, 1987, págs. 361-362.



evidencia empírica —sus conocimientos científicos y sus técnicas, tal como se mostraban en las realizaciones materiales de sus sociedades— no podía afirmarse sin más que fueran salvajes en el sentido estricto de la palabra. Y aquí viene a ayudarnos en la interpretación, y a Roderic en su justificación, esa coletilla de «poder tiránico» propio de los moros. ¿Por qué? Pues porque, según los libros de la *Política* de Aristóteles —donde se establece la teoría de la servidumbre natural—, el siervo por naturaleza es el bárbaro y los criterios para determinar la barbarie son, o bien la incapacidad absoluta para vivir en régimen político —de ahí la reiterada cita de la *Iliada* en la época: bárbaro es el que vive «sin tribu, sin ley, sin hogar»—, o bien la ausencia de un régimen político racional, es decir, la vida bajo un régimen tiránico. Pero el aserto aristotélico es reinterpretado por San Agustín en su *De Civitate Dei* de manera que «donde no hay verdadera justicia, por mucha que sea, o parezca justicia, como es en los que carecen de cristiana fe, ni hay derecho, ni justicia, y muy poco se puede llamar verdadera república»<sup>24</sup>. Ergo el que no vive bajo las prescripciones de la verdadera religión vive bajo un régimen tiránico, luego es un bárbaro, luego los moros son bárbaros aunque no sean estrictamente salvajes selváticos.

Lo que me interesa subrayar es el proceder seguido en la interpretación de un hecho para comprender —en el sentido de «captar»— su peculiaridad. Ciertamente he tenido que involucrar elementos propios del lenguaje del agente, o de su autocomprensión, o de su imagen del mundo, o como quiera decirse. Procediendo de semejante modo he obtenido mayor claridad sobre sus motivos y razones. Pero ello en absoluto equivale a afirmar que me abstengo de juzgar, pues los criterios de clasificación de lo humano y la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles, así como las concepciones agustinianas sobre el verdadero régimen político, me parecen falsos, o incorrectos e indeseables, algo con lo que no me puedo comprometer o ante lo que pueda sentirme indiferente. Ahora bien, precisamente *son esos mismos aspectos implícitos que no comparto los que me hacían en principio obs-*

<sup>24</sup> Tomo la cita de Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Obras Completas, Ángel Losada (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1988, vol. 8., página 1584. En «Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico» —en M. Cruz (ed.), *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996—, he mostrado cómo esta asunción conceptual —a saber, la irracionalidad o, en su caso, racionalidad defectiva de los que no viven bajo el régimen cultural y político de la «verdadera religión»— es compartida incluso por los que parecen más distantes de dicha asunción (el propio Las Casas).

*curas y opacas las razones del papa Borja y los que, por ello, han disparado el proceso interpretativo que busca la clarificación de lo ab initio parcialmente inteligible o ininteligible.* Luego, de forma similar al caso de los ritos propiciatorios de la lluvia, lo inmediato es la comparación y contraste de una acción, institución o práctica, o conjunto de ellas, ajenas y en principio no perspicuamente comprensibles, con acciones, instituciones o prácticas que corresponden a mi forma de vida (en este caso una concepción laica y democrática de la política y una afirmación de la igual dignidad de todos los hombres). Pero a la vez que se establece el contraste comparativo, hay una valoración de lo ajeno. Y no supone ninguna objeción a lo dicho el estar de acuerdo con la afirmación que encontramos al recordar la crítica de Winch a la estricta distinción entre hechos y valores, a saber: que las decisiones morales posibles dependen de la moral en la que surge el problema, ya que no cualquier problema moral se suscita en toda moral dada.

Pues aceptar que los problemas morales, y las decisiones que eventualmente se tomen por parte de los sujetos, dependen de los diferentes contextos morales no significa que nosotros nos abstengamos de señalar el hueco, a veces el abismo, moral que ello supone. Los casos de genocidio y guerra pueden ser ejemplos privilegiados: son multitud los testimonios, tanto de los verdugos como de las víctimas, que afirman que los más graves horrores y crueldades son posibles debido a la negación de la humanidad del masacrado. Recientemente Joanna Bourke<sup>25</sup> ha subrayado el componente racial de la guerra de exterminio en la URSS, no sólo por parte de las *Einsatzgruppen* de las SS, sino también de las tropas de la *Wehrmacht* frente a los judíos y «las razas eslavas». También muestra cómo la invasión de Polonia fue concebida como una guerra de aniquilación. Bien es cierto que Hitler había dado la directriz «sed inmisericordes, sed brutales» a los soldados del ejército, pero no lo es menos que un análisis de los diarios de guerra de los soldados rasos revela que la manera habitual de referirse a los polacos era «gentes primitivas», «infrahumanos», etc. Quizá por ello se deportó al 15 por 100 de los niños polacos para trabajar como mano de obra esclava en Alemania; quizá por ello, mientras que el 2 por 100 de la población francesa murió en la guerra, la cifra se elevó al 20 por 100 en Polonia. No habrá que insistir en la deshumanización de los judíos antes de su exterminio industrial. Pero hay muchos otros casos reveladores: el comportamiento del ejército japonés en China desde 1937, o la venganza generalizada

<sup>25</sup> Cfr. J. Bourke, *La segunda guerra mundial. Una historia de las víctimas*, Barcelona, Paidós, 2002.

de las tropas del Ejército Rojo en suelo alemán, donde se consideraba a las mujeres botín de guerra y las violaciones en masa o el pillaje inmisericorde fueron práctica generalizada. En todos ellos, los ejecutores de las crueldades no mostraban arrepentimiento, las propias autoridades las alentaban y algunos poetas las cantaban como coraje y sentido de la equidad<sup>26</sup>.

Seguramente, el soldado soviético —que había vivido la barbarie de la invasión y retirada alemanas, visto sus campos, pueblos y ciudades arrasados y quemados, sus familiares y próximos muertos o torturados— endurecido por el hambre, la fatiga y el miedo, espoleado por el instinto de supervivencia y confortado por la fraternidad guerrera, no veía ninguna objeción a su comportamiento en la lucha final contra el fascismo. Ahora semejantes relatos nos horrorizan. El *Requerimiento* era un documento notarial que portaban las tropas en su avance a través de las tierras todavía no exploradas del Orbe Novo<sup>27</sup>. Se leía al entrar en contacto con poblaciones extrañas, aunque las más de las veces ya reducidas a sangre, fuego y perros —según relata Fernández de Oviedo. En cualquier caso, nunca habrían entendido nada. No sólo por estar redactado en castellano, sino por ser un condensadísimo compendio teológico-jurídico que, invocando la autoridad del rey Fernando y su hija la reina Juana, hacía un somero resumen desde el Génesis al establecimiento del papado, también de la donación que Alejandro VI había hecho de esa parte del mundo, para acabar exigiendo que «reconozcáis a la iglesia por señora y superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice [...] y en su nombre al rey o a la reina [...]» Ahora bien, amenazaba, «y si no lo hicierdes, y en ello dilación maliciosamente pusierdes (aceptar tal señorío) [...] nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras [...] y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la iglesia y de sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos y como a tales venderemos [...] e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéremos, como a vasallos que no obe-

<sup>26</sup> Bourke cita *Noches prusianas*, poema de Solzhenitsyn, como muestra de la desolación: Un gemido, acallado por las paredes. / La madre, herida, aún alienta. / Su hijita está en el colchón, / Muerta. ¿Cuántos se le han echado encima? / ¿Un pelotón? ¿Acaso una compañía? / Una chica se ha convertido en mujer. / Y la mujer en un cadáver. / Todo se ha reducido a frases sencillas: / ¡No olvidéis! ¡No perdonéis! / ¡Quien a hierro mata a hierro muere! / ¡Ojo por ojo, y diente por diente! / La madre suplica: *Töte mich, Soldat!* (¡Mátame, soldado!).

<sup>27</sup> Puede verse una reproducción del *Requerimiento* en el apéndice documental de J. Bestard y J. Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, ed. cit.

decen [...]» El *Requerimiento* estuvo en vigor hasta 1573, cuando se elimina de las *Ordenanzas de su Majestad hechas para los nuevos descubrimientos y pacificaciones*. Entonces la partida ya estaba jugada: al cabo de un siglo, la población era una décima parte de la del momento del descubrimiento y en Nueva España quedaba un millón de los veinticinco que encontró Cortés. Seguramente, el soldado que avanzaba por aquellas tierras extrañas, justificado por el *Requerimiento*, a su vez legitimado por la Bula del Papa Borja en él explícitamente aludida, no veía ningún problema moral en aperrear y descuartizar a las poblaciones amerindias, consideradas infrahumanas por bárbaras y paganas. También en este caso no nos mostramos indiferentes y todo el asunto nos horroriza. No importa el tiempo transcurrido.

No hace falta ser evolucionista, ni compartir la filosofía de la historia de Hegel, para que algunos desarrollos históricos nos parezcan ganancias que no deben perderse si es que no queremos hacer saltar nuestra identidad moral por los aires. Ejemplos de ello son cierto universalismo, en el que todos los seres humanos cuentan o nos esforzarnos para que cuenten, para que sean sujetos de pleno derecho; el no tolerar el daño físico, el sufrimiento y la muerte violenta; el comovernos ante ello e intentar formas de reparación y ayuda (que se conciben, claro está, de muy diversas formas)<sup>28</sup>; o, ya que hemos hablado de papas, defender una concepción laica del Estado que conciba las creencias religiosas como asunto privado y no como normas a las que deba someterse la legislación civil.

No hace falta adoptar una perspectiva estrictamente comparatista para afirmar que el proceso interpretativo inevitablemente comporta la comparación. Verdad es, como recordábamos al citar a Detienne, que la Antropología ha tenido una vocación comparativa mayor, mientras que la Historia ha sido proclive —salvados desarrollos recientes cada vez más abundantes— a estudiar sus objetos «en sí mismos». Pero también los trabajos canónicamente etnográficos estudian esto y aquello —aquel rito de paso, aquella práctica mágica— de forma aislada, «en sí mismos». Jürgen Kocka, defensor de los análisis comparativos en la llamada «historia social crítica», cuando repasa la historiografía alemana y anglosajona reciente, repetidamente afirma que «la historia, como disciplina especializada, no ha mostrado durante largo tiempo inclinación especial por la comparación»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> De nuevo estoy de acuerdo con Taylor, aunque no con la totalidad de su reflexión.

<sup>29</sup> J. Kocka, «La comparación histórica», en *Historia social y conciencia histórica*, Madrid, Marcial Pons, 2002, págs. 58-59.

Por cierto que Detienne, en su crítica a la falta de comparatismo entre los historiadores, afirma no tanto que ese proceder metodológico esté totalmente ausente, sino que lo habitual es realizarlo entre marcos nacional-estatales próximos en el ámbito europeo, esquivando así las comparaciones entre contextos espacio-temporalmente alejados y, por tanto, la cooperación con los estudios antropológicos. Sin embargo, las observaciones de Kocka, más mesuradas en este punto, parecen oportunas: esa frecuencia de la comparación entre naciones-estado europeas se debe, en gran medida, a que el material y fuentes empíricas de los siglos XIX y XX se encuentran en formas específicamente nacionales (estadísticas, archivos de las asociaciones profesionales, legislaciones o documentos orales, como puedan ser los recuerdos de las experiencias bélicas, etc.). Pero si se trata de asuntos de claro solapamiento entre Historia y Antropología, sea el caso de cómo las sociedades han gestionado el recuerdo de sus derrotas o de su culpa (el ejemplo es suyo), entonces Kocka no duda en aconsejar la comparación entre épocas en el seno de espacios mayores, como puedan ser la antigüedad clásica greco-romana y la edad moderna europea.

Debo insistir, no obstante, en que no es meramente este tipo de comparación la que afirmo que está ineludiblemente implicada en la interpretación del pasado, sino aquella que se deriva del hecho de que, *ab initio*, no puedo más que partir de los supuestos conceptuales y valorativos de mi lenguaje de referencia cuando abordo la interpretación. Siquiera sea como síntoma, creo que ese aspecto se muestra cuando Kocka quiere cualificar la historia comparativa en «sentido cabal». Esta se caracteriza por la comparación sistemática de las semejanzas y diferencias de dos o más fenómenos históricos con el fin, no sólo de describirlos y explicarlos fehacientemente, sino también, y a la vez, con el propósito de «formular afirmaciones de amplio alcance sobre acciones, experiencias, procesos y estructuras históricos». Pues bien, vayamos con el síntoma: ese sentido cabal, afirma Kocka, debe distinguirse «de aquellos trabajos en los cuales las comparaciones aparecen sólo de pasada, marginal o implícitamente [...] a través de comparaciones insinuadas entre el antes y el después. Semejantes proto-comparaciones se encuentran con frecuencia»<sup>30</sup>. Creo que esas *proto-comparaciones* —por utilizar el término de Kocka— son ineludibles debido a nuestro *home language*, dada la imposibilidad de *the view from nowhere*, el exilio cósmico o la perspectiva del ojo de Dios (entre Nagel, Quine o Putnam, el lector escoja).

<sup>30</sup> *Ibid.*, págs. 43 y 44.

Asunto relativamente diferente es el proceder comparativo estricto, donde se busca establecer semejanzas y disparidades entre dos o más unidades de análisis. Bien con el fin de, a través del contraste, mejor comprender lo que las hace peculiares; bien con el propósito de, resaltando las coincidencias, llegar a generalizaciones. De nuevo en este punto se muestra de otra manera —lo vimos en referencia a Winch— la no tajante distinción entre decisiones y hechos que acotan el sentido de tales decisiones, a la vez que éstas contribuyen a delimitar lo que será tomado como evidencia fáctica. Cuando Kocka revisa los usos y riesgos de la comparación, es recurrente su advertencia sobre «los elementos decisionistas» que la práctica comparativa comporta. Las decisiones que deben tomarse son diversas, si bien refieren especialmente a la pregunta que se formula (por mor de la cual se establecen y orientan las comparaciones) y a las exigencias que conllevan los diferentes tipos de argumentos en que se inscribe una comparación (habida cuenta de los distintos contextos y propósitos). Considerar el nacionalsocialismo alemán según los conceptos de «fascismo» o de «totalitarismo» permite unas comparaciones u otras: «ambas comparaciones son legítimas. Cuál de ellas se acomete, depende de lo que *interese* conocer»; decidir entre comparaciones sincrónicas o diacrónicas «tampoco [...] puede adoptarse *a priori*, sino que depende de lo que *interese* conocer». En general, la elección de las unidades de comparación «no puede llevarse a cabo sin recurrir a elementos decisionistas, pues la realidad histórica carece a menudo de delimitaciones unívocas, que, sin embargo, tienen que presuponerse...»<sup>31</sup>. Luego, al cabo, tras las decisiones siempre aparece lo que nos interesa, es decir, un juicio de valor.

Que el juicio histórico difiera del juicio judicial en que éste es cerrado (en algún momento se dicta sentencia definitiva), mientras que en el caso de la historia los «círculos concéntricos» de la explicación se reabren de continuo de forma que la historia se reescribe mil veces, no anula la implicación del juicio de valor en la interpretación histórica. Tampoco es relevante, para lo que nos ocupa, que el régimen de la verdad sea normativo en el caso de la justicia, mientras que en el la historia sea provisional, parcial, asintótico y, por más que también sometido a pruebas, no adquiera el carácter de la demostración<sup>32</sup>. Pues la reapertura de la escritura de la historia no sólo se debe a las nuevas aportaciones o reinterpretaciones del archivo, o a la consideración de

<sup>31</sup> *Ibid.*, págs. 50 y 52-53. (Los subrayados son míos.)

<sup>32</sup> Cfr. Traverso, E., *ob. cit.*, págs. 77-78.

nuevas causas y razones en el momento explicativo/compreensivo; también se debe a los diferentes intereses y valores que se muestran en las renovadas representaciones literarias del pasado<sup>33</sup>. Unos documentos y no otros, un modelo u otro, una escala u otra, una articulación de la intriga u otra, mostrar o contar... En todos esos niveles de la práctica histórica se muestra la centralidad de la selección: y seleccionamos una cosa u otra porque la juzgamos preferible en función del interés, porque la valoramos de una manera determinada para que el pasado ilumine nuestro presente y el futuro pueda ser acorde con nuestras renovadas aspiraciones. E, insisto, al cabo, siempre aparece lo que nos interesa, es decir, un juicio de valor.

Lo cual se pone especialmente de manifiesto en el caso de los llamados «reversionismos» históricos. Recientemente, Enzo Traverso ha analizado los desplazamientos semánticos del término «reversionismo» desde su aparición a partir de la polémica suscitada por Bernstein en la socialdemocracia alemana, a finales del siglo XIX, cuando llamó a «revisar» ciertas concepciones de Marx. Traverso repasa y periodiza diversos casos de revisiones históricas que han merecido el calificativo de revisionistas. El asunto es ciertamente complejo y delicado, pues la inapelable crítica historiográfica que merecen algunas revisiones históricas —el caso más obvio es el revisionismo que niega el judeocidio, o la justificación del terror nazi como supuesta respuesta defensiva ante el terror bolchevique (no muy lejano del reciente revisionismo español del alzamiento militar y la subsiguiente guerra civil, que pretenden justificarse por una supuesta bolchevización antidemocrática de la II República— no puede desembocar en una visión normativa de una historia estabilizada (en ciertos casos, estatalizada) que acabara coartando la libertad necesaria para cumplir la ineludible función crítica de la historiografía. Porque, como Traverso afirma, hay revisionismos de naturalezas muy diferentes: «hay algunos fecundos, otros discutibles y otros, por fin, profundamente nefastos»<sup>34</sup>. Ahora bien, lo que me interesa señalar es que su análisis muestra cómo unos y otros revisionismos suelen «volver a poner en cuestión, más allá de una interpretación dominante, una conciencia histórica compartida, una *responsabilidad* colectiva respecto del pasado»<sup>35</sup>. Por eso suelen trabarse en «acontecimientos fundadores» (la Revolución

<sup>33</sup> P. Ricoeur, ob. cit., págs. 421 y 442 y sigs.

<sup>34</sup> E. Traverso, ob. cit., pág. 117. En español puede encontrarse una versión de este capítulo de su libro, en E. Traverso, «Revisión y Revisionismo», *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, núm. 14, 2004.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 116. El énfasis es mío.

francesa, la Revolución bolchevique rusa, el fascismo o el nazismo, la guerra árabe-israelí de 1948, son sus ejemplos; la conquista de América y el desarrollo del imperio español, podríamos añadir aquí dado mi ejemplo). Pero lo que merece subrayarse es que tales relecturas y reinterpretaciones tienen un sentido que va «bastante más allá de la interpretación de una época», pues conciernen a «nuestra manera de ver el mundo en que vivimos y nuestra identidad en el presente». Traverso escribe «identidad», sin más. Pero antes escribe «responsabilidad», un concepto clave de la moral. Creo no malinterpretarlo si afirmo que lo que anda en juego a la hora de juzgar la pertinencia o no, la validez o no, de los distintos revisionismos históricos es la identidad moral que nos sugieren o proponen; el mundo y las formas de vida —para el presente y el futuro— que de ellos se derivan o, cuando menos, apoyan en la tarea política de persuasión social.

Pues, ciertamente, en estos casos cabe —igual que frente a cualquier estudio histórico— la crítica epistemológica y metodológica: la eventual falta de complejidad, el silenciar o desconocer éste o aquel archivo, la no consideración de estudios previos relevantes, la deficiencia en la aducción de pruebas, la incoherencia argumentativa, etc. Pero lo que parece irrefutable, lo que nos parece intolerable o aceptable depende de la *perspectiva* más general adoptada. La identidad moral desde la que se aborda el estudio y, a la vez, se nos propone. No otra cosa parece defender Habermas al hacer suyo el punto de vista del jurista Klaus Günter respecto de cómo «afrentar públicamente la historia de la criminalidad política» con, señala, *carácter general*. Habermas defiende que las imputaciones explicativas de los historiadores tienen una función diferente ya sea en relación a la «autocomprensión *ético-política* de los ciudadanos» o en relación a «los discursos *morales y jurídicos*». Estos últimos atañen a las personas contemporáneas de los hechos; en cuanto a los descendientes, lo que les interesa «como ciudadanos» es lo sucedido «con relación a sí mismos». Es decir, les interesa comprender «la matriz cultural» que hizo posibles aquellos hechos, «qué elementos de *aquellas tradiciones* que constituyeron entonces un fatal trasfondo motivacional todavía son operantes y qué hace falta revisar»<sup>36</sup>. Ahora bien, siguiendo a Günter, Habermas declara que las cuestiones de imputación de responsabilidades «no dependen sólo de los hechos, sino también de nuestra for-

<sup>36</sup> J. Habermas, «Sobre el uso público de la historia», en *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 48 y 49. El énfasis es mío.



ma de mirar los hechos». Es decir, que «en la mirada histórica hacia el pasado» lo que atribuimos a la «libertad» o a la «coacción», qué límites ponemos a la «culpa» o a la «disculpa», la estimación del «verdadero alcance de la responsabilidad», depende de «nuestra comprensión de la libertad», de «cómo nos valoremos en tanto personas responsables», de lo que nos exijamos en tanto «actores políticos». De manera que —concluye— «la forma en que, en esa mirada retrospectiva a la historia, veamos distribuida la culpa y la inocencia refleja también las normas según las cuales estamos dispuestos, como ciudadanos de ésta República, a respetarnos mutuamente». Y en este punto el historiador ya no puede reclamar la distancia que proporciona el estatuto de experto, es «como todos nosotros»<sup>37</sup>.

\* \* \*

Para concluir abordaré un supuesto, más o menos implícito, de los partidarios de la incomparabilidad y de la *epojé* valorativa. Los que defienden el juicio inmanente al objeto histórico estudiado piensan las épocas, las culturas, las sociedades... con una uniformidad y homogeneidad a todas luces falsa. Cuanto más alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, más homogéneas las consideran. Ello se debe a un mal entendimiento de una afirmación correcta: que el significado se construye socialmente<sup>38</sup>. Ahora bien, afirmar que el significado se construye socialmente no equivale a imaginar las sociedades como un conjunto de mónadas semánticas sin ventanas. Por ello, piensan que los individuos están totalmente determinados en su acción, sin margen alguno para el disenso o para las conductas que se desvían de la norma, como si en un determinado periodo no hubiera más que un juicio moral posible que le co-pertenciera. En su último libro, Clifford Geertz critica esta noción integral y configurativa de la identidad cultural que la concibe bajo la óptica fundamental del consenso. Una concepción que piensa las diferentes culturas en tanto que unidades sin fisuras, totalidades absolutamente integradas, de límites precisos y perdurables, vistas bajo el aspecto de un paisaje puntillista que al cabo compone un mundo moteado de culturas distintas, donde cada una de ellas es una unidad compacta, homogénea, simple y uniforme.

En esa imagen, o modo de representación, tiene la Antropología y su recepción una parte considerable de responsabilidad. Otra

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pág. 54.

<sup>38</sup> Cfr. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 78.

parte le corresponde a filosofías de la historia como la de Herder. En el caso de la Antropología, esa concepción puntillista de las culturas proviene del tipo de trabajo de campo que los antropólogos llevaron a cabo en situaciones políticas muy diferentes a las actuales. Que tras la I Guerra Mundial el crecimiento del trabajo de campo participativo y prolongado —la famosa observación participante— se diera en islas del Pacífico (Malinowski y sus argonautas) o en comunidades reducidas africanas (Evans-Pritchard y los Nuer o los Azande) transformó la concepción genérica de la cultura, propia del evolucionismo, en una concepción configurativa de la misma. Cultura era lo que los pueblos tenían en común, cada uno la suya propia. Pero después de la II Guerra Mundial no sólo los procesos políticos de descolonización y de formación de nuevos estados, sino el decrecimiento mismo de esos pueblos —pueblos de la selva o del ártico, del océano o del desierto— hizo que los antropólogos miraran hacia ámbitos más complejos (hubo un tiempo en que la antropología inglesa hizo tema de investigación la cuenca del Mediterráneo, y hoy hay programas antropológicos de investigación bien establecidos sobre Europa, incluso sobre el muy «exótico» proceso de toma de decisiones en la administración europea de Bruselas).

Todo ello condujo a que la concepción configurativa de la cultura se volviera inmanejable por imprecisa. Entiéndase bien: no es que la progresiva desaparición de ese tipo de pueblos encapsulados hiciera desaparecer un determinado tipo de culturas, sino que el que la Antropología mirara a otro tipo de comunidades condujo a un cambio en la concepción misma de cómo fueran las culturas, los criterios de individuación de éstas y de la identidad cultural. De hecho, cuando ahora se considera aquel tipo de sociedades, ya no se las estudia según el mismo concepto de cultura que antes se aplicaba. Pues siempre, antes y ahora, las sociedades no estaban aisladas, ni carecían de diversidad interna. De manera que la cultura, esta cultura o aquella otra, ya no puede ser avistada como lo hacía la concepción configurativa: como un consenso sobre lo fundamental, sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello; o, si se prefiere, como un consenso sobre concepciones, sentimientos y valores.

Si los partidarios de la incomparabilidad y la abstención de juicio llevaron su particularismo hasta las últimas consecuencias, si atendieran a la diversidad que en apariencia defienden, verían que ésta es mucho mayor, pues grupos, subgrupos e individuos excepcionales o anómalos configuran una enmarañada trama de diferencias culturales. Una trama de trazos discontinuos, en constante desplazamiento

y metamorfosis<sup>39</sup>. No todas las sociedades tienen el mismo grado de complejidad y de dinamismo, pero todas son complejas y dinámicas. No es cierto que en tiempos de Aristóteles fuera inevitable la defensa de la esclavitud natural y la noción conexas de barbarie. El mismo Aristóteles en la *Política*, cuando se dispone a exponer su teoría, afirma: «otros creen que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta»<sup>40</sup>. Y, cierto, el poeta Filemón y el filósofo Metrodoro, entre otros, eran contrarios a la esclavitud. Aún antes, el sofista Antifonte había afirmado «a los hijos de los buenos padres los respetamos y los veneramos, pero a los que no son de buena casa ni los respetamos ni los veneramos. En esto nos comportamos mutuamente como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, bárbaros y griegos, somos hechos por naturaleza iguales en todo. Basta observar las necesidades naturales de todos los hombres. Todas ellas pueden procurárselas todos, y en todo esto no se distingue nadie de nosotros, ni que sea bárbaro, ni griego»<sup>41</sup>. Nótese que la primera parte de la cita hace referencia a la ausencia de una virtud moral, y es en referencia a la esfera moral cuando se establece la igualdad de bárbaros y helenos.

En el mismo sentido, en los tiempos del descubrimiento y la conquista se discutió el alcance de la Bula, si el dominio concedido a Isabel y Fernando era temporal o espiritual, etc. Que había una diversidad de voces lo muestra la misma polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Pero no sólo había diversas voces «aquí», también las había «allá». Para cerciorarse basta consultar *La visión de los vencidos* de León Portilla, o *La Conquista de América. El descubrimiento del otro* de Todorov. Diversidad que afecta a los propios amerindios, puesto que los mismos aztecas o mexicas eran a su vez valorados y juzgados por los pueblos a ellos sometidos, o con los que entraban en constantes guerras de frontera para capturar a los futuros sacrificados, etc. Jonathan Glover se sirve del informe de C. R. Browning sobre el comportamiento de «los hombres ordina-

<sup>39</sup> Sobre el proceso moderno de licuefacción de las identidades, así como su carácter aceleradamente transitorio, su opacidad en el ámbito personal y su lógica tentativa o experimental según una racionalidad de finalidades, véase Bauman, Z. *Identitat*, PUV, 2005, *passim*.

<sup>40</sup> Aristóteles, *Política* 1253b, traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>41</sup> *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, traducción de Antoni Piqué Angordans, Barcelona, Bruguera, 1985, págs. 223-224.

rios» del Batallón 101 de policía de la reserva en las matanzas de judíos polacos para afirmar que su creciente brutalización no fue la causa de su conducta sino, por el contrario, el efecto de su participación en los asesinatos. Pero Joanna Bourke, basándose en el mismo informe, relata el caso de August Zorn, que no pudo soportar seguir participando en el fusilamiento de las mujeres, niños y ancianos del pueblo de Zozofow<sup>42</sup>. Siempre cabe la excepción moral.

Luego a la hora de interpretar las acciones de un agente, caben diversas valoraciones contemporáneas de los motivos y razones que inspiran o justifican aquéllas, y no hay duda de que entre ellas puede haber unas más próximas que otras al acervo axiológico del historiador o del antropólogo. No ya como miembro de una comunidad cultural, ella misma plural, sino como individuo que en uso de su libertad trasciende el legado de la tradición a la que pertenece, aunque necesariamente no de forma absoluta debido a las condiciones lógicas de la duda, como puso de manifiesto el Wittgenstein de *Sobre la certeza*.

En el caso de la Antropología, Lévi-Strauss fue tajante al respecto, precisamente en el doble contexto de su aclaración de qué debe entenderse por racismo —huyendo de definiciones imprecisas movidas por las buenas intenciones— y de la defensa del pluralismo cultural. Aportando el testimonio de Lowie, que había estudiado a los indios crow y los hopi entendiéndose perfectamente con los primeros y soportado mal a los segundos, el antropólogo francés afirma que —al pertenecer a una cultura que tiene un estilo de vida y «un sistema de valores distintivo»— hay culturas «muy diferentes» que no le seducen: «si los estudio como etnólogo, lo hago con toda la objetividad e incluso con toda la empatía de la que soy capaz. Ello no obsta para que ciertas culturas acuerden peor que otras con la mía»<sup>43</sup>. No sé si hoy resultaría políticamente incorrecto reproducir los severos juicios que a Lévi-Strauss le merece el Islam a mediados de la década de los años 50 —cuando menos el que se extiende al pie de las montañas de Cachemira, desde Rawalpindi a Pesháwar—, pues si bien su censura es general, la experiencia descrita es local. Todo lo contrario de su simpatía por el budismo: «hoy contemplo a la India por encima del Islam; pero la India del Buda, antes de Mahoma, quien, *para*

<sup>42</sup> Cfr. J. Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo xx*. Madrid, Cátedra, 2001, pág. 477, J. Bourke, ob. cit., págs. 130-131. Ambos se refieren a C. R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battaglion 101 and the Final Solution in Poland*, Nueva York, Harper Perennial, 1993.

<sup>43</sup> C. Lévi-Strauss, *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pág. 207.

*mí, europeo, y porque soy europeo*, se eleva entre nuestra reflexión y las doctrinas más próximas a ella, como el burdo aguafiestas que separa las manos de Oriente y Occidente interrumpiendo una ronda que las destinaba a unirse». Ahora bien, cuando sintetiza las razones de su malestar frente al Islam, afirma: «en él vuelvo a encontrar el universo del que vengo: el Islam es el Occidente de Oriente»<sup>44</sup>. Es esta aparente paradoja la que tematiza al final de *Tristes trópicos*, en el último apartado del libro cuyo epígrafe lleva, significativamente, el título de *El regreso*.

Se dedica allí, justo antes de su severo juicio sobre el Islam, a inspeccionar un dilema que trasciende ese caso. O bien el etnógrafo se adhiere a las normas de su sociedad y, por tanto, las otras no le inspiran más que una mezcla de curiosidad y reprobación, o bien se entrega totalmente a las sociedades ajenas, quedando dañada su objetividad porque, en cualquier caso, ha renunciado a una de ellas (la suya). Este dilema reviste varias formas. Si juzgamos a otros grupos sociales en función de fines comparables a los nuestros, entonces juzgaremos que en unas ocasiones algunos grupos son superiores a nosotros mientras que en otras son inferiores; sin embargo, es indudable que así reservamos una posición privilegiada a nuestras normas y costumbres. Por el contrario, si aceptamos que en la gama de opciones abierta ante las sociedades cada una ha hecho una elección, y éstas son incomparables y tienen el mismo valor, entonces cedemos a «un eclecticismo que nos prohíbe repudiar nada de ninguna cultura: ya sea la crueldad, la injusticia y la miseria contra las cuales protesta a veces esa misma sociedad que las sufre. Y como esos abusos también existen entre nosotros, ¿qué derecho tendremos a combatirlos de manera definitiva si es suficiente con que se produzcan fuera para que nos inclinemos ante ellos?» Habla Lévi-Strauss de la paradoja que supone un etnólogo «crítico a domicilio y conformista fuera», un etnólogo que «si actúa en su medio, se priva de comprender el resto; pero, si quiere comprender todo, renunciará a cambiar nada»<sup>45</sup>. Sabida es la solución que adopta ante este dilema: el estudio etnológico debe

<sup>44</sup> Cfr. *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 1992, págs. 462 y 459, respectivamente. El énfasis de la primera cita es mío. Reproducir aquí su análisis comparativo del Islam y del Budismo no es posible. Compárense los capítulos «Taxila» y «Visita al Kyong», precisamente los dos últimos del libro. Los cuales merecen incluso un análisis retórico que pondría de manifiesto lo que, por otra parte, se afirma explícitamente con una dureza exenta de toda veladura: su aversión por el Islam y su simpatía por el budismo.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, págs. 439-440.

buscar las invariantes de toda sociedad para construir un modelo «que ninguna reproduce fielmente», que «no corresponde a ninguna realidad observable», pero que debe orientar toda investigación social. Ahora bien, si preguntamos en qué dirección, entonces las asunciones de lo propio aparecen en Lévi-Strauss de forma fulgurante, sin cortapisas: es Rousseau, «el más etnógrafo de los filósofos [...] Rousseau nuestro maestro, Rousseau nuestro hermano [...] a quien cada página de este libro hubiera ser podido dedicada». Rousseau es el que nos debe guiar para encontrar la forma del hombre natural inmanente al estado social, para desentrañar los principios de la vida social «que aplicaremos a la reforma de nuestras propias costumbres y no de las sociedades extrañas»<sup>46</sup>.

Cuando Kocka revisa las funciones metodológicas del proceder comparativo en sentido estricto, afirma que desde una perspectiva paradigmática la comparación muestra la «especificidad cultural e historicidad» de los conceptos que el historiador maneja. De manera que «provoca la reflexión sobre la lengua y, por tanto, sobre la posición cultural del investigador que compara»<sup>47</sup>. En efecto, ello es así, y nada se ha dicho aquí todavía de la lógica propia de la mutación de las propias valoraciones que puede darse en el proceso interpretativo de lo ajeno, de la elasticidad de esos cambios y de sus límites. Puede afirmarse, con razón, que si lo deseable son únicamente certezas caseras, entonces a qué tanto ajeteo en la consideración de lo ajeno. Lo que pretendo no es, por supuesto, la reiteración satisfecha y autoindulgente de lo propio. Mi propósito ha sido defender que la lógica de la interpretación comporta necesariamente la comparación y el juicio de valor. En un primer momento, ello no puede sino realizarse desde los valores y sistema de preferencias implícitos en el lenguaje de referencia del intérprete. Pero ello no equivale a afirmar que el juicio siempre deba concluir en el rechazo, en el juicio negativo, de lo ajeno. En cualquier caso, en el esclarecimiento del modo de revisión de las propias creencias y valores deben distinguirse situaciones diferentes: aquéllas en las que los otros son copresentes y, por tanto, interlocutores posibles; y aquéllas donde la alteridad refiere a gentes del pasado y, por tanto, imaginar una conversación sólo es una metáfora. En este punto Antropología e Historia divergen, y la primera, si es que su estudio versa sobre poblaciones coexistentes con el investigador, suele transmutarse en filosofía política, siquiera sea en

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pág. 446.

<sup>47</sup> J. Kocka, *ob. cit.*, págs. 48-49.

la forma del debate sobre el multiculturalismo o la interculturalidad, sobre el alcance y límites de la tolerancia. No es posible en este texto abordar la complejidad que tal discusión ha adquirido en las últimas décadas.

Sin embargo, la reconstrucción histórico-tipológica que Ricoeur realizó de la virtud de la tolerancia, precisamente en relación a las tradiciones culturales, me parece acertada y oportuna<sup>48</sup>. Entiende Ricoeur los avatares históricos de esa virtud como un doble proceso de *deslegitimación* del derecho de impedir y de *desarme* del poder de impedir. En un primer momento, que corresponde a la Paz de Westfalia y del Edicto de Nantes, la forma de la tolerancia podría condensarse en el aserto: «soporto, a mi pesar, lo que desapruero porque no tengo el poder de impedirlo». Un segundo momento, que supone un punto de equilibrio inestable entre la crítica y la convicción, corresponde al ecumenismo de Erasmo o de Leibniz y su fórmula puede resumirse así: «desapruero vuestra manera de vivir pero me esfuerzo en comprenderla, aunque no pueda adherirme a ella». El tercer paso ya no supone una verdad compartida, sino el reconocimiento del derecho al error: «desapruero vuestra manera de vivir pero respeto vuestra libertad de vivir a vuestro modo porque reconozco el derecho de manifestar públicamente esa libertad». Es el momento ilustrado de donde se derivan los derechos de opinión, expresión, asociación, publicación, manifestación..., la libertad positiva, el igual derecho a participar activamente en la constitución del poder político. En la siguiente formulación hay una presunción de verdad en el otro: «ni apruebo, ni desapruero, las razones por las que vivís de manera diferente a la mía, pues puede ser que esas razones expresen una relación con el bien y la verdad que se me escapa debido a la finitud de la comprensión humana». Pero justicia y verdad se reúnen ahora con el riesgo de una implosión de la verdad y, por tanto, la tolerancia puede transformarse en indiferencia. El quinto eslabón, «acepto todas las maneras de conducir la vida propia con la condición de que no se inflija un daño a los otros, con la condición de que no se hiera manifestamente a terceros», supone una política —y una moral— minimalista: evitar el daño. El problema, con todo, son las diversas interpretaciones y reinterpretaciones de qué sea un bien y un daño, problema que no puede ser sino ocasión de conflictos.

<sup>48</sup> Cfr. P. Ricoeur, «Le dialogue des Cultures. La confrontation des héritages culturels», en VV.AA., *Aux sources de la culture Française*, París, Editions La Découverte, 1997, págs. 97-105.

Ricoeur defiende la «co-fundación»: repensar todas las componentes de nuestra compleja herencia cultural europea, según las promesas no cumplidas del pasado, y recordar lo olvidado, lo que no llegó a madurar. En este punto parece estar de acuerdo con una de las anotaciones, un tanto crípticas, de Wittgenstein: «Lo insidioso del punto de vista causal es que nos lleva a decir: «Naturalmente, así debió suceder.» Mientras que deberíamos pensar: «puede haber sucedido así, y también de muchas otras maneras»<sup>49</sup>. Respecto a la manera de revisar nuestras creencias, Ricoeur aboga por una noción consensual-conflictiva de la tolerancia, *una concepción que busca consensos parciales y acepta desacuerdos razonables*. En cuanto hay aspectos irreductibles en las diferencias de convicción, no pueden eliminarse todos los conflictos. Por tanto, se debe distinguir entre aquellos con los que es y no es posible discutir, lo cual pone de manifiesto que Ricoeur está pensando una situación donde la conversación puede darse (y, por tanto, también bloquearse). Por ello, aun insistiendo en la gran conquista histórica que ha supuesto el modelo de la tolerancia, desde el inicio de su reflexión afirma que lo que le mueve es «la búsqueda de una fundación más positiva, más allá de lo que queda de abstención en el concepto de tolerancia»<sup>50</sup>.

Para concluir: mi intención principal ha sido criticar el punto de vista que tiende a obviar todo juicio de valor sobre el pasado, especialmente en los casos de las tradiciones invocadas en las políticas recientes de nacionalización de las poblaciones. Pues, por decirlo de nuevo con Renan, «el rey de Francia, si se le mira desde demasiado cerca, pierde su prestigio»<sup>51</sup>. Porque, además, valga el caso del uso conmemorativo del papa Borja en vistas a «construir», «imaginar» o «rescatar» una tradición cultural que contribuyera a delimitar una identidad valenciana, sus apologetas sí comparan y juzgan —implícita y positivamente— según determinados aspectos: les parece encomiable que los Borja «sean una de las familias valencianas más ilustres y poderosas de la historia»; del mismo modo que al señalar lo infundado de la leyenda negra, e insistir en su mecenazgo y en su refinamiento cortesano renacentista, lo hacen desde el valor que para ellos tienen las bellas artes o el que dicha familia conservara el catalán en Roma como lengua de relación familiar mucho después de haber abandonado el entonces Reino de Valencia, etc. Ocurre, sin embar-

<sup>49</sup> Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1992, pág. 37<sup>c</sup>.

<sup>50</sup> P. Ricoeur, «Le dialogue des Cultures. La confrontation des héritages culturels», ed. cit., pág. 97. El énfasis es mío.

<sup>51</sup> Renan, ob. cit., pág. 35.



go, también en este caso, que mirado «desde demasiado cerca» el papa pierde su prestigio.

Que para algunos no sea así depende de varios aspectos. Desde luego no de la imposibilidad o ilegitimidad de comparar y juzgar, sino de los efectos de la distancia, ya sea física o temporal, en la imaginación moral. De lejos parece haber una homogeneidad cultural y moral que, *de facto*, nunca existe en las sociedades. Asimismo, de lejos, parece que el sufrimiento de las gentes y las decisiones perversas que les afectaron se difuminen y diluyan en un continuo indistinto que solemos llamar tradición o legado cultural. Dispuestos a condenar la barbarie totalitaria del siglo xx, sin embargo les parece impertinente traer a colación la legitimación que Alejandro VI hizo de la conquista de América y de sus efectos desastrosos y perversos. Pero que no quieran mirar «desde demasiado cerca» también depende de un modo de pensar que pone en el centro de toda pintura la obsesión por la identidad cultural. Depende de opciones ético-políticas que defienden que los individuos están, o deben estar, configurados por la cultura a la que pertenecen. Pero es que, además, tal opción identitaria lo es en una forma especialmente rígida. Pues cabe aquí afirmar algo semejante a lo dicho por Habermas con ocasión de la virulenta polémica suscitada en Alemania por la publicación de la conocida obra de Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*<sup>52</sup>, en la que se pretende establecer no tanto una culpa colectiva alemana respecto del judeicidio, cuanto «una culpa individual masiva» de los alemanes contemporáneos del mismo. Ante los críticos de Goldhagen, Habermas afirma que éstos suponen que «sólo las tradiciones inquestionadas y los valores fuertes hacen a un pueblo "apto para el futuro"». Por eso cualquier mirada *escépticamente inquisidora* hacia el pasado se convierte inmediatamente en sospechosa de moralización desmedida<sup>53</sup>.

Para los que hacen las tradiciones a su medida, no importan las miserias que incluyan; lo importante, ya lo señaló Renan, es que los individuos tengan mucho en común y que todos hayan olvidado muchas cosas.

<sup>52</sup> Madrid, Taurus, 1998 (ed. original de 1996).

<sup>53</sup> J. Habermas, ob. cit., cfr. nota 3, pág. 49 y pág. 46.

JACOBO MUÑOZ  
ÁNGEL MANUEL FAERNA (Eds.)

CAMINOS  
DE LA HERMENÉUTICA



BIBLIOTECA NUEVA

# ÍNDICE





NOTA EDITORIAL .....	11
INTRODUCCIÓN, por <i>Jacobo Muñoz</i> .....	13

## I

### ENTRE LA OBJETIVIDAD Y EL DISCURSO

CAPÍTULO I.—LA HERMENÉUTICA: ¿ENROQUE O JAQUE MATE A LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO?, por <i>Óscar L. González-Castán</i> .....	37
CAPÍTULO II.—EXPERIENCIA Y VERDAD EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER. ALGUNOS PROBLEMAS, por <i>Julián Marrades</i> .....	71
CAPÍTULO III.—TRADICIÓN Y VERDAD. LÍMITES DEL GIRO HERMENÉUTICO DE LA EPISTEMOLOGÍA, por <i>Eugenio Moya</i> .....	97

## II

### ENTRE LA INTERPRETACIÓN Y LA CRÍTICA

CAPÍTULO IV.—HERMENÉUTICA CRÍTICA: SEIS MODELOS, por <i>Javier Recas</i> . 137	137
CAPÍTULO V.—ABISMOS Y PUENTES DE LA HERMENÉUTICA, por <i>Germán Cano</i> .....	177
CAPÍTULO VI.—RUPTURA DE RELACIONES Y EXCESO DE DEMANDAS. LA POLÉMICA GADAMER-HABERMAS, por <i>Ángeles J. Perona</i> .....	211

## III

## LA COMPRENSIÓN Y LOS COMPROMISOS VALORATIVOS

CAPÍTULO VII.—ALGO MÁS QUE PALABRAS. CONSIDERACIONES SOBRE SIGNIFICADO Y DESACUERDO, por <i>Ángel Manuel Faerna</i> .....	235
CAPÍTULO VIII.—TRADICIONES A MEDIDA. DESCRIPCIÓN Y JUICIOS DE VALOR EN EL USO DEL PASADO, por <i>Nicolás Sánchez Durá</i> .....	265
CAPÍTULO IX.—¿A QUIÉN PERTENECE EL LENGUAJE? WITTGENSTEIN, SENTIDO Y GÉNERO, por <i>Stella Villarmea</i> .....	299

