

Vindicación del liberalismo

Vicente Sanfélix

Las dos últimas décadas han sido testigo de una polémica en el ámbito de la filosofía política y moral entre las posiciones comunitaristas y el liberalismo (término que en el ámbito norteamericano se asocia a posiciones progresistas y no a las conservadoras que connota en aquellos países donde la tradición marxista ha resultado influyente) terciada a veces por posiciones republicanas intermedias entre unas y otras.

Señas distintivas de una posición comunitarista son la defensa de que el marco normativo del que una sociedad se dota siempre implica una interpretación de los valores morales, y la tesis de que el sujeto gana su identidad moral en un contexto ético que le precede, de ahí que el valor central sea para muchos comunitaristas el de la autenticidad, algo así como la fidelidad del individuo a los valores en cuyo horizonte pudo llegar a formarse.

De esta manera el comunitarismo socava dos de los presupuestos básicos del liberalismo (y de la ilustración) tradicional: la defensa de un ámbito político moralmente neutral, y una concepción notablemente individualista del sujeto, que hace de la autonomía, de su capacidad para regirse por valores propios, el valor fundamental.

La posición de Thiebaut en este debate es inequívocamente a favor de las opciones liberales, mejor capacitadas a su entender que el comunitarismo o el republicanismo para afrontar los retos que las sociedades cada vez

más multiculturales en las que vivimos plantean, y para comprender la naturaleza del ciudadano ideal de estas sociedades.

La estrategia de defensa del liberalismo por la que Thiebaut opta pasa, inteligentemente, por conceder al comunitarismo algunas de sus tesis. Así, por ejemplo, admite que la constitución de la subjetividad moral es un proceso social y dialógico, no individual (por no decir solipsista), como el liberalismo clásico solía asumir; y admite también que la preponderancia del valor de la autonomía es más el resultado de un proceso histórico que la consecuencia

de una naturaleza humana abstractamente considerada. Pero, señala Thiebaut, de todo ello no se sigue que la autonomía se pueda reducir a una forma más de autenticidad.

Autonomía significa reconocer al individuo la capacidad y el derecho a enjuiciar críticamente el contexto ético y social en el que se ha formado y vive, de ahí que aunque de esta capacidad y derecho se haya ido cobrando paulatina autoconciencia a lo largo de la historia, y sólo haya eclosionado definitivamente con la modernidad, sea legítimo proponer su universalización.

Considerando Thiebaut al individuo como fuente última del derecho, no es de extrañar que mire con desconfianza las políticas del reconocimiento propuestas por los comunitaristas que, amparándose en la noción de derechos colectivos, auspician en la práctica ciertas actuaciones legales que lesionan los derechos de aquél. Y es que lo que a tales políticas subyace es una concepción de las tradiciones culturales como realidades clausuradas y sustraídas al enjuiciamiento crítico de sus sujetos.

Frente a propuestas semejantes el liberalismo insiste en la necesidad de estilizar la dimensión política hasta el límite de llegar a entenderla como de naturaleza básicamente



Carlos Thiebaut,
Vindicación del ciudadano.
Un sujeto reflexivo en una
sociedad compleja,
Paidós, Barcelona, 1998,
286 pp.

procedimental: suministradora de un conjunto de reglas que permita la coexistencia bajo un común marco legal de concepciones vitales que, por lo demás, pueden ser radicalmente heterogéneas.

Ahora bien, ¿no implica esta concepción de lo político su vaciamiento de todo contenido ético? Para responder a esta objeción comunitarista el liberalismo ha defendido que la consecución de ese marco político neutral sólo puede surgir como resultado de un acuerdo mínimo a propósito de un núcleo normativo común, acuerdo cuyo contenido lo suministraría el catálogo de derechos humanos que la experiencia histórica de la humanidad ha ido conformando; derechos, matiza Thiebaut, que no son políticamente neutrales pues tienen en la democracia su sostén y garantía más segura.

De este modo el liberalismo puede justificar la necesidad del interés ciudadano en la esfera pública, seña distintiva del pensamiento republicano, sin admitir por ello que la identidad moral de los ciudadanos se agote en su participación en el ámbito político, pues más allá de éste, igualmente amparadas por un marco normativo democrático, todavía quedan una pluralidad indefinida de concepciones éticas por referencia a las cuales podría construirse aquella identidad.

Por otra parte, es opinión de Thiebaut que el pluralismo que el liberalismo acepta no se restringe al ámbito ético y alcanza a la misma dimensión política, pues también la democracia debe admitir concreciones diversas sin que ello implique caer en un relativismo radical que haría incomprensibles e intraducibles las diferentes experiencias políticas democráticas.

Cabe preguntarse, no obstante, si el liberalismo no supone también él cierta homogeneidad ética. Su estrategia ha consistido en depurar el ámbito político para convertirlo en una instancia neutral respecto a la pluralidad de interpretaciones del mundo de la vida que conviven en una sociedad com-

pleja, pero por muy magra que quede aquella dimensión política, si ha de tener alguna determinación, parece ineludible que haya de ejercer alguna función excluyente, por ejemplo: de todas aquellas concepciones éticas que no renuncian a conformar sustantivamente el ámbito político (todo tipo de integrismo religioso) o que contradicen el catálogo de los derechos humanos (todas aquellas tradiciones en las que las discriminaciones sexuales o étnicas tienen un papel importante). Así que bien podría decirse que la concepción liberal sólo es neutral respecto a todas aquellas interpretaciones éticas que desde su perspectiva resulten razonables.

No pretenden sugerir estas consideraciones nada contra el liberalismo como propuesta política, pero sí que apuntan al estatuto teórico del mismo. En definitiva lo que vienen a señalar es que no hay una manera transcendental de fundamentarlo. Y ello abre la posibilidad de que si bien desde un punto de vista político las propuestas comunitaristas podrían no gozar de nuestras simpatías, quizás habría que concederles la razón desde un punto de vista filosófico: la única interpretación teóricamente coherente del liberalismo es la que lo considera como la propuesta de una comunidad ética históricamente constituida.

De hecho el propio Thiebaut se hace eco de dos posibles interpretaciones de lo que el liberalismo comporta. Según la primera, digamos más formal, una sociedad liberal no constituye una comunidad dado que lo que define a ésta es la asunción de una doctrina comprensiva (una interpretación del mundo de la vida, una ética, etc.), mientras que lo que caracterizaría a la sociedad liberal sería precisamente la neutralidad de la esfera política respecto a la diversidad de doctrinas comprensivas que pueden convivir bajo ella. La sociedad liberal sería una unión social de uniones sociales, un conjunto de asociaciones realizadas con vistas a desempeñar una diversidad de actividades amparadas por un marco

legislativo caracterizado por los rasgos previamente apuntados.

Otra interpretación posible, a nuestro entender más plausible, pasa por conceder que la idea liberal de justicia está ciertamente cargada de significados éticos, incorpora ella misma una doctrina comprensiva y constituye, por tanto, su peculiar comunidad. Una comunidad preocupada porque sus miembros desarrollen consciente y reflexivamente intereses críticos como el de la misma justicia.

Como conclusión argumenta el profesor Thiebaut en favor del liberalismo que las sociedades contemporáneas fuerzan el surgimiento de una conciencia a la vez cosmopolita y multicultural, en la que la vieja comprensión negativa de la tolerancia como indiferencia debiera dejar paso a la tolerancia positiva de quien puede reconocer el valor intrínseco de la diversidad social, moral y cultural; una conciencia que no puede ser sino la de un sujeto reflexivo y poscreyente (como le llama Thiebaut) que acepta una posición no dogmática hacia sus propias posiciones morales. De donde se deduce que si queremos retomar el proyecto ilustrado moderno deberemos apostar por una concepción falibislista, crítica y reflexiva de la racionalidad.

De esta forma el libro del profesor Thiebaut no sólo ofrece una clara exposición del debate actualmente abierto en el ámbito de la filosofía política y moral, recogiendo, entre otras, las posiciones de autores como Taylor, Habermas, Rawls o Dworkin; además articula una posición propia que merece ser tenida en cuenta y seriamente discutida.

Vicente Sanfèlix es catedrático de Historia de la Filosofía de la Universitat de València.

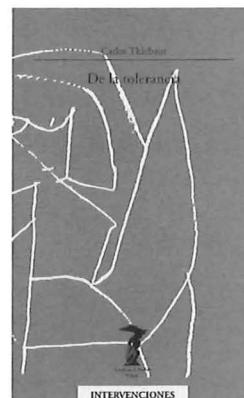
Caníbales y Haute Cuisine. Acerca de la tolerancia y el cosmopolitismo

Nicolás Sánchez Durá

Este es un libro sobre el valor, la norma y la virtud de la tolerancia. Valor, norma y virtud que provienen de un mismo impulso al rechazo de la barbarie. Ahora bien, la tolerancia no hace frente a toda barbarie y a todo daño, sino que apunta contra una de sus formas: a saber, la que impide la convivencia al hacer violencia política, cultural y religiosa, no reconociendo o, en el límite, tratando de

suprimir, a los que sostienen creencias diferentes de las instituidas como comunes. Por ello, según Carlos Thiebaut, la tolerancia como valor borroso puede formularse en una norma que pretende tener alcance universal pero que a la vez regula un tipo específico de comportamiento; ésta es: «no pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten».

Sin embargo, la peculiaridad de la tolerancia como valor y virtud moral no se agota en la particularidad de aquello a lo que se opone, sino que, también, proviene de ser una virtud y un valor modernos cuya estructura le



Carlos Thiebaut,
De la tolerancia,
Visor, Madrid, 1999, 115 pp.

faculta para haber transformado otros valores y virtudes morales. Pues en la tarea de reactivar esta virtud, en el inacabable empeño de fijar su concepto, reinstaurar imágenes que la vivifiquen y encontrar ajustados nombres que señalen los diferentes daños que emergen, la tolerancia acota lo que cada vez consideramos intolerable, y así, *eo ipso*, lo que nos parece moralmente rechazable.

Hasta tal punto considera el autor la tolerancia un valor y una virtud modernos que los pone en pie de igualdad con la revolucionaria tríada de igualdad, libertad y fraternidad. Y así la tolerancia, encarnada en las instituciones jurídicas y políticas, no es sino otra manera de nombrar la posibilidad de un espacio público constituido por las relaciones simétricas entre sujetos iguales.

En cualquier caso, no es el autor un filósofo inocente y así reconoce que la misma aparición de la idea no está exenta, por recordar a Platón, de uñas, sangre y barro. Pues, ya fuera por la vía francesa del edicto de Nantes de 1598 que abre una limitada libertad religiosa bajo la soberanía política del rey, ya sea por la vía del Sacro Imperio que consagra el principio *cuius regio eius religio*, el reconocimiento balbuceante de las diferencias religiosas parece motivado más por el olor a carne quemada de las guerras de religión que debido al ejercicio desencarnado de una razón reflexiva. Volvamos a oír a Montaigne y reactivemos lo que quizá queda ya demasiado lejos:

«No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone comerse al enemigo —dice refiriéndose al supuesto canibalismo de los pobladores de las costas de Brasil—...[sin embargo] creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y

conciudadanos, con la agravante circunstancia de que para la comisión de tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después de muerto». Montaigne, *Des Cannibales, Essais*, I,31.

En efecto, Montaigne *ha visto* a la edad de doce años —también Goya tituló *yo lo vi* el grabado de *Los Desastres* que le sirve de pretexto a Thiebaut como arranque de su libro— cómo veinticuatro pueblos de la Provenza habían sido arrasados y sus habitantes masacrados por herejía, a los quince vio la sangrienta represión que sucedió a la rebelión de Burdeos frente a Enrique II; después, casi con cuarenta años y tras su famoso retiro, la noche de San Bartolomé, donde cerca de cuatro mil hugonotes fueron asesinados en masa en París; en fin, la ininterrumpida sangría entre católicos y reformados bajo los reinados de Carlos IX y Enrique III hasta la coronación de Enrique de Navarra como Enrique IV en las postrimerías del siglo. Pero nos advierte el autor que su objeto no es la historia de las ideas o de las instituciones políticas y jurídicas, sino que su preocupación es «qué significan esos procesos históricos, políticos y jurídicos como constitución de una nueva mirada, inicialmente política, luego ampliamente moral, sobre los cursos alternativos del mundo como respuesta a un daño percibido».

Y así procede a una reflexión filosófica en la que, debo decir, no está claro por momentos si se trata de una reconstrucción racional de lo sucedido, more Hegel, o de una elucidación lógica de la estructura de la virtud de la tolerancia a partir de la inspección de la malla de significados que con tal término se asocian en el seno de nuestra tradición, vale decir en el lenguaje moral de nuestra comunidad de habla.

Tal duda cobra fuerza al leer lo que Thiebaut califica de «movimientos» —¿de la conciencia, del Espíritu?— en virtud de los

cuales se genera el genuino concepto de tolerancia; es decir: movimientos en virtud de los cuales pasamos del mero soportar lo no querido, soportar impuesto por la necesidad de articular un nuevo espacio público de convivencia donde minimizar los conflictos por motivos de creencia, al tolerar en sentido estricto que incluye el interés por la comprensión de las diferencias. Es cierto que Thiebaut recuerda reiteradamente que lo que le acontece al concepto, su interna potencialidad debida a su momento negativo y su momento positivo nacidos «conjuntamente en el mismo momento histórico», está mediado históricamente. Pero, a la vez, parece como si las cosas no pudieran haber sido de otra manera, dado su ser logros de una razón moderna cuya nota más relevante es la complejidad, una complejidad que le faculta para posibilitar, reconocer y articular las diferencias. Aunque el autor bien podría protestar ante semejante afirmación pues explícitamente escribe, al final de su libro, que su intención ha sido «poner en primer plano la condición histórica de nuestro aprendizaje moral, un aprendizaje contingente».

Así y con todo, leyendo su cuidada prosa obtenemos a menudo la impresión de que el libro no es sino el despliegue reflexivo del concepto, desde el *momento negativo* de la tolerancia –donde circunscribimos un daño y autorestringimos la propia negación de lo que desaprobamos– al *momento positivo* donde viene exigida la comprensión del que demanda ser tolerado, y donde el juego de dar y recibir razones acaba por modificar el mismo sujeto que en principio no estaba dispuesto sino a soportar por mero interés supervivencial. Despliegue conceptual que habría comportado –de nuevo: ¿causado?– el paso desde la asimetría de los sujetos en la tolerancia vertical (del soberano hacia el súbdito) a la institución de la simetría de todos en el orden de la racionalidad, pues «el reclamo de la tolerancia demanda el estable-

cimiento de una forma de simetría y de igualdad al que le cabrá... el nombre de justicia».

Cierto que Thiebaut entiende el proceso como enfrentamiento, como lucha del que demanda tolerancia frente al que devendrá tolerante. Por ello se preocupa de anotar el proceso por el cual, allí y entonces o aquí y ahora, algo que no se percibía como daño pasa a ser percibido como tal, con la consiguiente focalización del sector del sistema de creencias, digamos dominante, que debe ser cuestionado. Pero el antagonismo entre el sistema previamente asentado y lo que emerge como nuevo y pugna por ser reconocido lo entiende dialógicamente como el enfrentamiento entre dos sujetos que se ofrecen razones: a uno se le supone la capacidad de revisar sus creencias, normas y preferencias y al otro la capacidad de «presentar *las razones* del curso alternativo del mundo» que exige. Es por ello que en el despliegue del concepto su momento negativo se describe como «un complejo *entramado de razones* que, reflexivamente, se ponen en juego», para concluir en «un nuevo *sistema de razones* que permite el establecimiento de una nueva forma de convivencia».

De ser sincero, no es este un asunto en el que adquirida una claridad completa –por decirlo a lo Wittgenstein– ya no necesite más explicaciones al haber cesado todo desasosiego intelectual y moral. Dicho rápidamente: quizá lo que más me separa de Thiebaut sea una concepción menos optimista de la condición humana y un punto de vista filosófico menos racionalista, puntos de vista filosóficos estos tan generales que no creo que puedan ser discutidos sino sólo constatados. Si antes he citado el texto *De los Caníbales* de Montaigne ha sido con una intención oculta que ahora desvelo. En otro lugar me he manifestado sobre él y otro supuesto campeón de la tolerancia, prácticamente su contemporáneo, como Bartolomé de Las Casas. Para Thiebaut «Montaigne, siempre fascinado por la diferencia, por las maneras diversas

de ser y de vivir –hastiado del hartazgo, dice, de la reiteración de la ya conocido– encuentra en la dispersa pluralidad de las vidas humanas y las culturas el motivo, la razón, de una nueva concepción, la concepción estrictamente moderna, de la universalidad de la condición humana».

Y es cierto que si leemos *De los Caníbales* parece que Montaigne elabore un discurso tan tolerante y respetuoso con la peculiaridad del otro que está dispuesto incluso a comprender –no sólo en el sentido de captar la particularidad sino también en el sentido de acuerdo en la opinión o unidad de sentimiento («Creo que es más bárbaro, etc...»)- lo que parece más inadmisibles según nuestras costumbres, el canibalismo. Todo el ensayo *De los Caníbales* tiene esa apariencia. Sin embargo, las cosas no son exactamente como parecen. Pues los caníbales, y todos aquellos a los que los dogmáticos llaman bárbaros descalificadamente, sólo son absueltos por Montaigne en la medida en que, cuando los describe como ejemplo para ser imitado, proyecta sobre ellos un ideal de vida que les es ajeno (la joven madurez de los griegos). Proyección que tiene *el uso* de tomar al otro como alegoría para defender aquel ideal entre sus «caníbales de carne viva», pero *el resultado* de borrar su peculiaridad y mantener su desconocimiento. Dicho de otra manera: el otro no es pensado en lo que tiene de diverso sino anulado en la afirmación irrestricta de lo idéntico (en este caso un momento de la propia tradición que quiere ser recuperado) (cf. Todorov, *Nous et les Autres*; desde el campo de la historia los libros de Frank Lestringant *Le huguenot et le sauvage* y *Le Cannibale, grandeur et décadence*).

No parece oportuno detenerse aquí en el caso de Las Casas, sólo señalaré que su distinción analítica entre los cuatro sentidos del término «bárbaro» –frente a la teoría aristotélica de la servidumbre natural de los bárbaros– no tiene más finalidad que distinguir un

caso de bárbaro *por accidente* que permitiría pensar la perfectibilidad de las poblaciones amerindias a través de una evangelización «suave» no basada en la guerra de conquista. Pues, en cualquier caso, el indio es considerado irracional o, cuando menos, no racional en el grado en que se supone lo somos, o tenemos todas las condiciones para serlo, nosotros, dado que la plena racionalidad se identifica con el vivir según las normas que rigen la comunidad cristiana.

Lo que me interesa señalar es que el universalismo de Las Casas y Montaigne es claramente etnocéntrico. En el caso de Las Casas, el otro es defectivo respecto de un *optimum* que todavía no ha alcanzado y que, explícitamente, queda postulado como aquello que identifica a quien lo postula; mientras que, en el caso de Montaigne, hay un etnocentrismo «doble»: el sujeto de la enunciación se sitúa exclusivamente desde el punto de vista que supuestamente encarnan los otros, pero los otros son, a la vez, la encarnación de unos valores culturales que les son extraños, que los desfiguran, y que pertenecen a nuestra tradición, aunque nosotros no los satisfacemos de hecho y por ello debemos evolucionar regresivamente para llegar a cumplir tal ideal

Ahora bien, esta cuestión no sólo pone de manifiesto una diferencia de interpretación histórica sino que ilustra también cierto desacuerdo respecto de cómo concibe Thiebaut los modos de la revisión de nuestras creencias, aspecto fundamental de la cuenta que el autor da del paso de la tolerancia negativa a la tolerancia positiva; esto es, el paso *desde* el mero soportar que restringe la radicalidad del desacuerdo con el otro *al* intento de comprender las creencias que me son ajenas y así transformar, en el extremo, mi propia identidad. Se sirve en este punto Thiebaut de la diferencia que estableció Ortega entre creencias e ideas. Diferencia que parece analogar, sólo en algunos aspectos, con la distinción hecha por Wittgenstein en *Sobre la Certeza* entre propo-

siciones o enunciados empíricos y pseudoproposiciones que forman parte de lo que llamó «imagen del mundo».

También en este punto es Wittgenstein menos optimista y más escéptico, a la vez que menos racionalista, que Carlos Thiebaut, pues parece en este punto tener excesiva confianza en los poderes y alcances de la mera reflexividad racional. Para Wittgenstein, desde luego, la imagen del mundo no puede ser completamente puesta en duda toda y a la vez. Como bien explica en *Sobre la Certeza*, esa imposibilidad no es fáctica, sino lógica. Y lo es porque, entre otros asuntos que nos llevaría demasiado lejos discutir, aquello que se considera una «buena razón» digna y susceptible de ser sopesada depende de nuestra imagen del mundo. Por eso no admitiría ahora el lector que se le dijera que para criticar un libro no hay que leerlo sino simplemente ponerlo debajo de la almohada mientras duerme. Esta es la razón de que el intercambio de razones sea limitado y que cuando se trata de las cuestiones urgentes y profundas a las que apunta la virtud de la tolerancia –por decirlo con Wittgenstein: cuando se trata de la discrepancia sobre los principios– los discrepantes estén prestos a declararse mutuamente locos o herejes. Ahora bien, tal disposición tiene que ver también con una característica notable de cualquier sistema de creencias: su carencia de fundamentación racional. Pues Wittgenstein estima que al fondo de la creencia justificada yace la creencia injustificada, donde «creencia» en este segundo caso ya no hay que entenderla como creencia proposicional, sino como acuerdo en la acción, como práctica o conducta compartida. Por eso el austríaco en más de una ocasión, recordando el Fausto de Goethe, exclama «¡En el principio era la acción!».

¿Quiérese decir entonces con todas estas disquisiciones que no es posible entender la tolerancia, que Montaigne no contribuyó a configurar su concepto, que no es posible construir un espacio público donde se

minimicen los conflictos por razones de creencia, etc? Evidentemente no. Volvamos al Wittgenstein de *Sobre la Certeza*:

608# «Es incorrecto que guíe mi conducta por las proposiciones del físico? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para ello? ¿No es precisamente eso lo que denominamos una “buena razón”? 609# Supongamos que encontramos algunas personas que no lo consideran una razón concluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan el oráculo. (Es por eso por lo que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? –Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo? 610# Y, ¿tenemos o no derecho a combatirlo? Por supuesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases hechas (*slogans*). 611# Cuando lo que se enfrenta son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes. 612# He dicho que “combatiría” al otro– pero, ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la *persuasión*. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas).»

¡Sorprendente Wittgenstein! Su propuesta no es más que reconducir lo diferente a lo idéntico, señalar los límites del efectivo intercambio de razones, concebirlas a partir de un determinado momento como eslóganes e intentar traer al otro a mi juego a través de la persuasión, que no de la argumentación, como el misionero al indígena, como Bartolomé al indio; es decir, a través de que el otro vea las cosas bajo otro aspecto mostrándole el interés que pueda tener en ello. Y por cierto que el misionero está más interesado todavía. Quizá sea oportuno traer aquí el parecer de Rorty: las razones morales que construimos no son más que la dramatización necesaria –los eslóganes a los que se refería Wittgenstein– de lo que no es sino conflicto de intereses. Los ideales de igualdad y de justicia procedimental pueden

ser considerados como desarrollos culturales nuestros –por tanto locales y excéntricos– y no por ello perder su valor. Las democracias reconocen tanto a los expertos en diversidad que promueven la existencia pública plena de los diferentes, ampliando así nuestra imaginación moral («agentes del amor»), cuanto a los guardianes de la universalidad («agentes de la justicia») cuya misión es asegurar que una vez admitidos a la ciudadanía, gracias a los esfuerzos de los agentes del amor, sean tratados formalmente igual que el resto. Esta mezcla de «narcisismo privado y pragmatismo público» conlleva la convicción de que no podemos aspirar sino a un compromiso con nuestras creencias morales y a establecerlas como convenientes para los demás, que en cualquier caso deben estar sometidos a las mismas exigencias formales de la justicia que nosotros. Pero también comporta que no hay por qué pensar que nuestros ideales de libertad e igualdad tienen necesariamente que aparejarse con el de la fraternidad. Lo cual, bien mirado, da pie a subrayar algo de lo que Rorty también se olvida, a saber: que siempre es conveniente, por no decir necesario, que los diferentes a través de su acción y lucha políticas den un empujoncito a aquellos «agentes del amor» para que se nos despierte a todos nuestra imaginación moral. De otra manera el compromiso de Rorty con nuestras creencias es tan cerrado que no se entiende cómo podría darse el cambio y el proceso de inclusión. Algo así le recordaba Geertz cuando polemizaron (cf. Geertz, *Los usos de la diversidad*)

Sea como fuere, debe subrayarse la muy vigorizante lectura del último capítulo del libro de Thiebaut donde hace una vehemente defensa del cosmopolitismo liberal. Aire fresco que nos baña la cabeza, sobre todo aquí en la Universitat de València, tan romántica. Pues parece de lo más oportuno, en cuanto al reconocimiento de las diferencias culturales se refiere, su diagnóstico: «El punto de debate es si el reconocimiento de las diferencias es un

punto de partida para la reflexión de lo público, como los liberales herederos de la ilustración sostendríamos, o si es sólo un punto de llegada, como por su parte suponen los comunitaristas... Los comunitaristas parecen pensar... que lo público, tal como está constituido, tiene que desandar el camino de su ceguera a la particularidad y tiene que llegar a la meta, para ellos olvidada, del reconocimiento de lo concreto y particular. Los liberales pensaríamos que el cosmopolitismo sólo se constituye por el reconocimiento y la inclusión de las particularidades que vayamos haciendo relevantes».

Para acabar. Creo que es de lo más relevante el plural con el que acaba la cita: «que vayamos haciendo relevantes». Pues creo, en lo que respecta al reconocimiento de las particularidades culturales, y dado el punto de vista conflictual e interesado que he defendido, que es crucial recordar lo que aquí se nos recuerda; a saber, que serán los procesos históricos los que determinarán cuáles se convertirán en relevantes y cuáles no. Y en esos procesos, que no son sino el precipitado de los antagonismos cruzados de intereses contrapuestos, lo que parecería no moral sino cándido es que los diferentes agentes disfiguraran no ya las diferentes identidades de las que parten, sino las diferentes *concepciones de la identidad* que guían su acción. Por ello no puedo sino suscribir la rotunda pertinencia de esta última afirmación de Carlos Thiebaut: «Es nuestra condición de cosmopolita la que debe elevarse en acusadora de las formas de daño que se pertrechan bajo la guisa de una diferencialidad no reconocida y que, con hábil retórica, se siente menospreciada y se presenta como víctima». Y en esas estamos.