

FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL Y DIFERENCIAS NORMATIVO-CULTURALES. UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA¹

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ

La razón humana es pensamiento genérico. Quien razona afirma la existencia de un prójimo, la necesidad del diálogo, la posible comunión mental entre los hombres. [Antonio Machado]

Progress and mass murder run in tandem. As the numbers killed by famine and plague have waned, so death by violence has increased. As science and technology have advanced, so has proficiency in killing. As the hope for a better world has grown, so has mass murder. [John Gray]

¿Es posible fundamentar la moral, es decir, hallar un marco normativo común que permita dirimir racionalmente nuestros conflictos de valores en unas sociedades crecientemente globalizadas y multiculturales? ¿Puede reconducirse a una cierta unidad la parece que irresistible pluralidad de formas de vida que la historia y la antropología cultural nos ponen delante y trazar, así, un límite, por presunto y quebradizo que sea, entre lo humano y lo inhumano, lo tolerable y lo intolerable? Las reflexiones que siguen a continuación no quieren ser más que una modesta cala en un tema inmenso y, probablemente, como casi todo en filosofía, imposible de resolver de modo completamente satisfactorio, pero en cuya respuesta nos jugamos mucho.

El artículo está dividido en tres apartados más un epílogo final. En el primero de ellos trato de justificar por qué creo que la discusión sobre la posibilidad de fundamentar o no la moral en una época que exalta las diferencias entre los humanos no es algo baladí, un «lujo especulativo» que atañe sólo, y en el mejor de los casos, al filósofo, sino, probablemente, la tarea más importante que puede acometer la filosofía moral, pues con ella lo que estamos afrontando es la posibilidad de evitar que los conflictos de valores se resuelvan por medio de la violencia. En el segundo apartado intento salvar un

1. Quiero agradecer al profesor Roberto Walton la lectura atenta del artículo y las sugerencias y críticas, siempre pertinentes, que tuvo a bien hacerme. Si las hubiera atendido como se merecen, el presente ensayo habría pulido muchas de sus imperfecciones, que, naturalmente, corren a cargo de su autor. Igualmente, quiero dar las gracias Antonio García Santesmases, José Luis Villalaín y Gema Trigo por sus estimulantes comentarios a una versión previa del texto. Por último, no quisiera dejar pasar la ocasión sin hacer referencia a la amabilidad y generosidad de Francesc Pereña y Salvi Turró, que me invitaron a confrontar mis puntos de vista con los de amigos y compañeros que tengo en la más alta estima. Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación HUM2004-03533/FISO.

escollo fundamental a la hora de abordar esta problemática, me refiero, naturalmente, al escollo del relativismo y su afirmación irrestricta de la pluralidad humana. Por fin, ya en el tercero, intento detallar lo más claramente posible el núcleo de aquello que tengo por la piedra angular de la fundamentación de la moral, a saber, la concepción de la razón que nace en Grecia de la mano de la filosofía y que nos obliga a *salirnos*, aunque sólo sea parcialmente, de las creencias tradicionales de nuestras comunidades –sustentadas, por lo general, en la autoridad divina o en las fuerzas mágicas que supuestamente dominarían el mundo– para quedarnos sólo con el *dar y recibir razones en el espacio público en tanto que único modo de dirimir nuestros conflictos morales* y trazar la frontera entre lo humano y lo inhumano, lo permisible y lo que no lo es. Una vez detallada esta forma siempre precaria pero imprescindible de fundamentación moral, terminaré el artículo con un *epílogo vagamente escéptico* en donde expongo algunas de las dudas que albergo sobre semejante idea de racionalidad fundamentadora o, por decirlo de otra manera, intentaré señalar algunos de los puntos ciegos de la propuesta que, sin embargo, asumo, pues hasta el momento no he podido encontrar nada mejor.

Sólo me queda señalar, antes de entrar ya en materia, que la *inspiración general* de las reflexiones que ahora siguen ha de situarse, como se indica en el título del artículo, en esa corriente esencial del pensamiento contemporáneo que es la fenomenología. La preocupación constante que ella tiene por dar cuenta de la evidente pluralidad de la vida de los humanos desde un marco que no desatienda, sin embargo, los ideales de la razón teórica y práctica, la sitúan, en mi opinión, en un lugar inmejorable para abordar los desafíos ético-políticos de sociedades que, como las nuestras, se componen de individuos y grupos de individuos que profesan los credos más dispares².

2. Quiero insistir desde el principio en que a pesar de que el artículo se «inspira» en la fenomenología, más exactamente, en la fenomenología de cuño husserliano, no hay en él un aprovechamiento explícito, en sentido estricto, de la rica filosofía moral de Husserl. La aguja de marear que me guía se basa, más bien, en las virtualidades ético-políticas de su filosofía de la historia, a saber, en su idea de Europa como cultura filosófica, como categoría moral que nace en Grecia de la mano de la filosofía y nos impele a vivir según la razón. Un desarrollo más pormenorizado de este asunto puede encontrarse en J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003. Del mismo autor puede consultarse también el artículo «Hacia la dimensión práctica de la fenomenología: Historia y filosofía de la historia en la fenomenología husserliana», en J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, M. C. LÓPEZ SÁENZ, *Fenomenología e historia*, Madrid: UNED, 2003, p. 33-47. Los estudios que se ocupan de la ética de Husserl en la comunidad filosófica iberoamericana empiezan a ser abundantes. Algunos de los más destacados son los siguientes: G. HOYOS VÁSQUEZ, «La ética fenomenológica: una filosofía del presente», en C. B. GUTIERREZ (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Bogotá: ABC, 1995, p. 783-796; G. HOYOS VÁSQUEZ, «La ética fenomenológica y la intersubjetividad», en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, XLI, 122-123, 1999, 127-145; G. HOYOS VÁSQUEZ, «La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural», en E. HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura* (trad. de Agustín Serrano de Haro), Barcelona: Anthropos, 2002, p. vii-xxxiii; J. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, p. 213-303; J. SAN MARTÍN, «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920», *Isegoría*, 5, 1992, 43-77; J. SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis, 1999, p. 245-305. Inspirados en la ética husserliana, son también de interés los siguiente escritos: M. L. PINTOS PEÑARANDA, «¿Dónde

1. ¿Es la fundamentación de la moral un lujo especulativo?

El fenómeno moral, como la mayor parte de las cosas importantes de las que trata la reflexión filosófica, se dice de muchas maneras. Sin embargo, a pesar de eso, creo que es posible identificar de modo intuitivo, sin demasiada algarada técnica, alguno de sus rasgos más sobresalientes para desde ellos comprender por qué es imprescindible intentar fundamentar la moral en una época que, como la presente, exalta, a veces hasta el paroxismo, las diferencias culturales y normativas que hay entre los humanos y las diversas comunidades que estos forman.

En una primera aproximación, creo que nadie se extrañará demasiado si afirmo que la moral es el conjunto de creencias, de convicciones que los humanos tienen en mente a la hora de señalar la bondad o maldad, la corrección o incorrección de nuestras acciones³. Cuando semejantes creencias gozan de un amplio consenso social, quizá puede afirmarse que la pregunta por su fundamentación es una especie de lujo especulativo porque ¿qué sentido tiene preguntarse por aquello que se manifiesta como evidente, como algo incontestable? Es más, incluso podríamos decir que cuando una sociedad vive de verdad sobre el suelo de sus creencias morales es muy difícil, por no decir imposible, que surja la pregunta por su fundamentación en sentido estricto. Ortega nos enseñó, en una idea que comparten fenomenólogos y filósofos pragmáticos, que *somos* nuestras creencias, es decir, que éstas, cuando de veras lo son, nos configuran, troquelan el sentido de nuestra vida de tal manera, que nunca son realmente objeto de indagación crítica. Son la *sombra impensada y oculta* que, paradójicamente, hace emerger la realidad tal y como

nace el sentido de la justicia y a que nos debe llevar? Las aportaciones de la fenomenología», en M. X. AGRA et aliter (ed.), *En torno a la justicia*, La Coruña: Eiris, 1999, p. 169-256; J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y Hermenéutica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. Por último, y en este apartado iberoamericano, no quiero dejar de mencionar los siempre exquisitos trabajos de Miguel GARCÍA-BARÓ (cf., por ejemplo, *El dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2006) y Agustín SERRANO DE HARO. Si de la cada vez más abundante bibliografía en español pasamos a los estudios hechos en otras lenguas, creo que sería preciso citar, entre otros: G. HOYOS VÁSQUEZ, *Intentionalität als Verantwortung*, Den Haag: M. Nijhoff, 1976 (éste ha sido un libro seminal en la literatura sobre la filosofía práctica de Husserl); A. ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag: M. Nijhoff, 1960 (otro libro pionero en este campo de investigación); Ph. R. BUCKLEY, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992; J. HART, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992; U. MELLE, «The Development of Husserl's Ethics», en *Études Phénoménologiques*, 13-14, 1991, 115-135; Ch. SPAHN *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996; H. R. SEPP, *Praxis und Theoria*, Freiburg/München: Alber, 1997. De este importante investigador pueden encontrarse en español los siguientes estudios: H. R. SEPP, «Mundo de la vida y ética en Husserl», en J. SAN MARTÍN (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid: UNED, 1993, p. 75-93; H. R. SEPP, «Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl», en *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), vol. XXVIII, 1, 1995, 19-40. Más allá de los estrictos estudios sobre la ética de Husserl, no quisiera cerrar este breve elenco bibliográfico sin mencionar un magnífico libro que muestra la renovación de la ética fenomenológica en todo su amplio espectro: Cf. B. WALDENFELS, I. DÄRMANN (ed.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: W. Fink, 1998.

3. Dado el nivel intuitivo de aproximación al fenómeno moral en el que se asienta el presente ensayo, a lo largo de estas páginas paso por alto la diferenciación entre lo bueno y lo justo que tantos ríos de tinta han hecho correr en la ética contemporánea.

se nos manifiesta, con su fuerza avasalladora⁴. Sólo cuando, por la razón que sea, las creencias que *somos* pierden fuerza y el mundo en el que vivimos empieza a debilitarse en su sólida coherencia, a ser sobrepasado por acontecimientos que no se compadecen bien con lo que hasta ese momento era absolutamente evidente, puede surgir, *stricto sensu*, la pregunta por la fundamentación en general y por la fundamentación de nuestras creencias morales en particular. La idea de fundamentar algo emerge, por lo tanto, a partir de una anomalía, de una oquedad que se abre en lo que hasta ese momento era el inexpugnable mundo de sentido en el que estábamos instalados.

Situémonos, pues, en el contexto de una semejante conmoción del sentido que afecte a nuestras creencias morales y al consenso que sobre ellas tiene una sociedad, ¿es entonces la tarea fundamentadora que esta situación posibilita un lujo especulativo prescindible o sólo a través de ella podemos tratar de evitar que los desacuerdos morales de una comunidad terminen resolviéndose por medio de la violencia? Para responder a esta pregunta imaginemos, por un momento, dos comunidades de humanos. En una la conmoción de las creencias ha afectado a la estética, al canon de belleza que hasta ese momento había sido compartido por sus habitantes. Como resultado de ello unos discrepan radicalmente de los otros sobre qué es bello y qué no, sobre sí, por ejemplo, la *Canción de los pajaritos* tiene más o menos calidad estética que los *Tríos* de Schubert. Salvando el peligro de una progresiva caída en la chabacanería, que no es un peligro nada despreciable, los habitantes de esta primera comunidad podrían, a pesar de su completa discrepancia en cuestiones de gusto, seguir conviviendo de un modo más o menos normal, más allá de la molestia de tener que aguantar de vez en cuando las insoportables aficiones musicales de algún que otro vecino. En este contexto, la labor del filósofo que quiere fundamentar la estética quizá pudiera considerarse como algo prescindible desde el punto de vista de las urgencias humanas, pues si en última instancia los juicios que afectan al gusto se mostraran infundamentales y se cayera en un completo relativismo o subjetivismo acerca de lo que sea lo bello, las consecuencias que de ello se derivarían se moverían, todo lo más, como afirmé hace un momento, en el ámbito inocuo de la «molestia». ¿Quién no tiene amigos a los que les guste la *Canción de los pajaritos* y no Schubert, y quién no ha bailado alguna vez una melodía semejante⁵?

Imaginemos ahora una segunda comunidad de humanos. En ella la conmoción del sentido y la posterior discrepancia no afecta a la belleza sino a nues-

4. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (*Obras de José Ortega y Gasset*, ed. de Paulino Garagorri), 1986. Sobre el tema de las creencias en Ortega, cf.: J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 145-148; J. SAN MARTÍN, «Ideas y creencias. Comentario a un texto de Ortega», en J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 213-245.

5. Con la hipótesis precedente no estoy afirmando que en cuestiones de estética reine el más absoluto relativismo; que el discurso sobre lo bello carezca de cualquier parámetro racional. Este espinoso tema no es, afortunadamente, objeto del presente artículo. Con ella sólo pretendo mostrar que *si así fuera*, las consecuencias que de ello se derivarían serían menos perniciosas para los humanos que sí, a la postre, también llegáramos a la conclusión de que en asuntos morales tampoco podemos apelar a la razón como criterio. Para una comprensión de la estética como «racionalidad liberadora», cf. M. C. LÓPEZ SAENZ, *El arte como racionalidad liberadora*, Madrid: UNED, 2000.

tras creencias morales, a nuestro sentido de lo que está bien o mal, de lo que es justo o injusto. Si la conclusión última a la que llegaran los individuos de esta comunidad es que nuestros juicios morales, de igual modo que los estéticos, son completamente subjetivos, es decir, que no es posible defender racionalmente, dar razones de por qué resulta mejor no cortarle al ladrón la mano que tratar de reinsertarlo en la sociedad; si no pudiera argumentarse convincentemente que la discriminación por razón de sexo, raza o condición socioeconómica es algo completamente injusto o, en fin, que la mutilación genital de las mujeres o la violencia de género es algo inadmisibles, etc., si esto fuera así, repito, ¿podríamos realmente considerar una mera «molestia» más o menos inocua que nuestro vecino blanco maltratase hasta la muerte a sus sirvientes negros o no dejara que su mujer ni su hija aprendieran a leer y escribir, golpeándolas cuando le viniera en gana, sobre todo si yo, miembro de esa comunidad, fuera mujer y negra? Este ejemplo, quizá un poco exagerado, creo que muestra, sin embargo, que en sociedades cada vez más multiculturales como las nuestras, donde conviven multitud de códigos morales provenientes de diferentes culturas, la renuncia a la idea de fundamentar, de dar razones de nuestras creencias morales, de que tengan que ser necesariamente contrastadas y debatidas con los otros, nos sitúa en la antesala de la violencia. Que la estética sea algo que se sustenta en estrictas convicciones subjetivas, es decir, que al final carezca de fundamentación, es algo que como humanos quizá podríamos asumir. Llegar a una postura semejante en el ámbito moral nos conduce, con inapelable coherencia, a la completa arbitrariedad del que, ante el conflicto o la discrepancia de ideas, impone sus convicciones a través del único recurso que queda cuando el dar razones fracasa o se soslaya, a saber, la fuerza⁶. Por eso estoy cada vez más convencido que no es diletantismo o capricho de filósofo el intento siempre precario de fundamentar la moral. Todo lo contrario, creo que discutir sobre ello es la gran e imprescindible tarea de la ética.

2. *Hacia la fundamentación. El escollo del relativismo*

No se si las consideraciones preliminares que terminé de realizar sobre la acuciante necesidad que tenemos de fundamentar racionalmente nuestras creencias morales habrán parecido mínimamente convincentes, pero lo cierto es que para una parte importante de la filosofía del pasado siglo y de lo que va del presente, una parte que me atrevería a calificar de sociológicamente mayoritaria, cualquier intento de establecer un fundamento de la moral se ha manifestado, en el mejor de los casos, como algo risible y condenado al más estrepitoso fracaso, en el peor, como la fuente secreta de la que manaron la negación y violencia ejercida contra el otro, el diferente. A semejantes opiniones contribuyó de manera destacada la conmoción que para el pensamiento filosófico supuso el desarrollo de las ciencias sociales, en particular, de la historia y la antropología cultural. Tales ciencias, con su hacerse cargo de la

6. Para una argumentación parecida a la nuestra y en donde también se contraponen las urgencias de la ética frente a la estética, cf. E. TUGENDHAT, «Was heisst es, moralische Urteile zu begründen?», en E. TUGENDHAT, *Aufsätze. 1992-2000*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 91-108. Sobre las complicadas relaciones entre ética y estética cf. A. VALCARCEL, *Ética contra estética*, Barcelona: Crítica, 1998.

enorme pluralidad valorativa que atraviesa nuestra propia cultura y la de los otros pueblos no vinculados a la tradición de occidente, parecían echar por tierra, *por un lado*, cualquier posible descripción unitaria de la naturaleza humana, es decir, de eso que durante siglos las diversas filosofías, más allá de sus diferencias, habían venido presuponiendo de modo más o menos tácito como una especie de mínimo común denominador que pretendía separar, también con respeto a la moral, lo humano de lo inhumano, lo que era lícito de lo que no. A la luz de los nuevos hallazgos, daba la impresión que la diversidad moral humana no era susceptible de ser unificada bajo un patrón normativo común. Y ello no fue visto por muchos como un dato negativo o un problema, sino como un valor. Las diferencias, se decía, enriquecían una visión del humano que la filosofía tradicional había vuelto escuálida. *Por otra parte*, y a rebufo de estas consideraciones, fue también abriéndose paso la idea de que esa alergia a las diferencias y su crónica incapacidad para asumirlas era algo que tenía repercusiones más allá de la pura teoría. No era una casualidad que occidente hubiera generado las más diversas y perversas formas de daño, entre ellas, de modo destacado, el colonialismo o los totalitarismos. Las ideas de naturaleza humana o razón fundamentadora habrían revelado, así, su verdadera realidad: el no ser otra cosa, a la postre, que el ejercicio de la violencia unitarista sobre la irreductible pluralidad del otro.

Dada esta posición, retratada ciertamente de modo muy esquemático, cualquier propuesta filosófica que pretenda defender la necesidad de seguir pensando el fundamento de la moral como un elemento imprescindible para dirimir de modo no violento nuestros conflictos valorativos ha de confrontarse necesariamente con estas objeciones basadas en la constatación y reivindicación de unas diferencias que se consideran, *afortunadamente o para bien*, insalvables. Vayamos a ello.

Como termino de indicar, suele ser habitual que aquellos que defienden la imposibilidad de fundamentar la moral aludan a la pluralidad de concepciones de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto que los humanos han mostrado a lo largo de la historia y a través de sus diferentes culturas, pluralidad que, desde luego, se mantiene hoy en día. Es más, no es sólo que estas concepciones hayan sido o sean diferentes, sino que en muchos casos resultan manifiestamente contradictorias. Pensemos, por ejemplo, en el papel subalterno asignado a las mujeres en las sociedades tradicionales y en la reivindicación de su igualdad en nuestras democracias liberales o, dentro de ellas, en las diferencias, muchas veces irreconciliables, entre los partidarios y detractores del aborto, la eutanasia, la investigación genética, la posibilidad o no de la guerra justa, etc. ¿No muestran todos estos disensos que somos irreductiblemente plurales, que no es posible reconducir todas esas diferencias valorativas a algún tipo de normatividad común? Y si en ese momento se esgrime a la razón, en tanto que medio para dirimir los conflictos de valores, como tradicionalmente ha hecho la filosofía, enseguida se responde que los estudios de historia y antropología cultural han mostrado que cada sociedad, incluso cada grupo social, detenta un tipo de racionalidad que le es propia y está totalmente adaptada a sus necesidades. Es decir, que no existe algo así como un único concepto de razón al que vayan aparejados la posibilidad de detectar una única idea de verdad, en el ámbito teórico, y una única idea de lo bueno o lo justo en el ámbito práctico, por vagas y difusas que sean tales

ideas. La racionalidad, aquello que se considera como racional, práctica y teóricamente, es, se dice, plural e inconmensurable. Varía tanto de unos contextos culturales a otros que no sería lícito juzgar desde unos parámetros de razón determinados, por ejemplo, los occidentales, los comportamientos dados bajo los auspicios de otras formas de racionalidad ajenas a occidente. Husserl ha retratado de modo muy pregnante la tesis relativista en el siguiente texto. Para el relativista, dice el fundador de la fenomenología, «todo pueblo, grande o pequeño, tiene su mundo en el que todo concuerda, tanto si es en la forma mágico-mítica como en la racional-europea, y todo se deja explicar completamente. Todo “pueblo” tiene su “lógica” y, según eso, si ésta se explicitara en proposiciones, “su” a priori»⁷.

De acuerdo, aceptemos por un momento que el filósofo que hace «profesión de fe culturalista» tenga razón y veamos alguno de los presupuestos y corolarios que se desprenden de su tesis con el objetivo de juzgar su viabilidad.

Lo primero que llama la atención en la tesis del filósofo relativista es que al enraizar y hacer depender de la cultura, en tanto que *sistema particular de creencias*, todo tipo de manifestación del espíritu –ya sea la ciencia, la moral, la filosofía o las maneras de mesa–, y al no poder valorar esos mundos y esas manifestaciones más que en relación al propio sistema cultural, entonces se produce la insalvable paradoja de que la propia comprensión relativista del fenómeno moral que nos suministran las ciencias sociales –y que le sirven de base a nuestro filósofo para su menoscabo y condena del concepto de fundamentación porque nos describen la irreductible pluralidad del mundo– sólo tiene sentido en el contexto en que se generan las susodichas ciencias sociales y, por lo tanto, no sirve para cualquier otro mundo donde la racionalidad científico-social de la comprensión no se dé. Una racionalidad científica que, además, como cualquier otra racionalidad, no es mejor ni peor, no dice más o menos verdades sobre el mundo y los humanos que en él habitan que cualquier otra, por ejemplo, la mágico-mítica. Es decir, con su tesis el relativista siega la hierba bajo sus propios pies al convertir los dictados de las ciencias sociales en unos dictados cualesquiera más, aniquilando, así, la propia pretensión de generalidad y validez de las investigaciones de dichas ciencias, que se transforman, de ese modo, en un punto de vista entre otros⁸.

7. E. HUSSERL, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intensionalhistorisches Problem», en E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: M. Nijhoff, 1954, p. 382.

8. Sobre este tema, cf.: A. GURWITSCH, «On Contemporary Nihilism», en L. EMBREE, (ed.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1984, p. 523-550.; A. GURWITSCH, «The Life-World and the Phenomenological Theory of Science», «On the Systematic Unity of Sciences», ambos escritos se encuentran en A. GURWITSCH, *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 3-32, 132-149. Para un análisis de «On Contemporary Nihilism», cf. J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, «Ética y Nihilismo. A propósito de *On Contemporary Nihilism* de Aron Gurwitsch», *Contrastes*, VII, 2002, 53-67. Acerca del tratamiento gurwitschiano del relativismo, cf. J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, «Gurwitsch's Understanding of History», *Husserl Studies*, 19, 1, 2003, 25-42. También se encontrarán interesantes desarrollos sobre el nihilismo epistemológico del relativismo en J. SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis, Madrid, 1999. Para una excelente investigación sistemática del relativismo en la fenomenología de Husserl, aunque no siempre coincidente con mi planteamiento, cf. G. SOFFER, *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Por otra parte, da la impresión que cuando el filósofo relativista lanza sus dardos contra la idea de fundamentación moral, de reconducción de la pluralidad de las formas de vida a la unidad de la razón, y responsabiliza a este intento unificador de la violencia ejercida contra el diferente, lo está haciendo en nombre de un valor que considera superior a los demás en un sentido «absoluto», un valor que podría designarse como la tolerancia y respeto para con aquellos que no son ni piensan como yo. Pero si esto es así, el relativista se traiciona a sí mismo. Desde la observancia estricta de su posición no puede haber unos valores que sean superiores a otros o, mejor dicho, puede haberlos, pero siempre dentro de un contexto o grupo determinado; uno más entre otros muchos y con igual legitimidad racional. Por lo que un grupo o cultura puede sostener que su tabla de valores, tan buena y racional como cualquiera, no coincide con esa en que la tolerancia es vista como un bien superior. Es más, asumiendo el principio de relatividad que el defensor de las diferencias pretende usar para salvar al otro de la violencia que genera nuestra racionalidad occidental sería legítimo preguntarse por qué debe occidente cambiar esa idea de razón fundamentadora que conduce supuestamente al genocidio. Soy occidental, esa es mi racionalidad, tan válida y buena como cualquier otra, y como tengo la fuerza necesaria la impongo.

En definitiva, si el defensor de las diferencias lo que está pretendiendo es salvaguardar y fomentar la tolerancia y el respeto al otro en tanto que distinto de mí y mi grupo cultural en multitud de opciones –también en lo que respecta al campo moral–, ha de entender que tal salvaguarda supone como mínimo dos cosas. *La primera* es que es preciso asumir que una semejante defensa de las diferencias entendida como tolerancia y respeto al otro requiere afirmar esa defensa de la tolerancia y el respeto como un valor superior transcultural, cosa que en principio contradice, como ya hemos visto, la posición relativista. *La segunda*, en continuidad con la anterior, apunta a que tal defensa del respeto al otro nos obliga de modo necesario a *distinguir moralmente* entre unas diferencias y otras, a, por decirlo de alguna manera, *cualificar qué diferencias están de acuerdo con el principio y el valor de la tolerancia y respeto al otro*. Y esto, a su vez, lleva a considerar que el eslogan tantas veces promulgado, «lo diferente es bueno», resulta, sin ulteriores matizaciones, incorrecto, porque tan diferente, central y lleno de sentido es para una tribu de caníbales comer a un humano al que han dado caza, como para el monje jainista utilizar, cada vez que se mueve, una escobilla para apartar a cualquier ser vivo que pueda ser aplastado mientras camina. Si la actitud del monje puede ser considerada, quizá, como de excesivo respeto hacia todas las formas de vida, la que claramente contraviene semejante respeto es la de la tribu de caníbales, aunque estos den cuenta de su pieza con la mayor consideración y sentido.

En conclusión, si la tesis filosófica que en última instancia está defendiendo el partidario de las diferencias a lo que apunta es al respeto y la tolerancia para con el otro que no es como yo, debería abandonar las procelosas y aparentemente tranquilas aguas del relativismo cultural. Navegando sobre ellas terminará perdiéndose para la causa de la tolerancia⁹. A tal tierra quizá

9. Sobre las aporías del relativista cuando intenta defender la tolerancia, cf. M. C. NUSSBAUM, «Human Functioning and Social Justice. In defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory*, 20, 2, 1992, 202-246. Un penetrante estudio sobre el relativismo y sus problemas es

sólo pueda arribarse, esta es mi tesis, desde una idea de fundamentación moral que, con todos los problemas que pueda tener y todos los matices que se le quieran añadir, pues el tiempo no pasa en balde, remite a una idea de razón que cobra cuerpo por primera vez en Grecia de la mano de la filosofía. Una idea de razón que, en sustancia, lo único que exige de nosotros es que estemos siempre dispuestos a justificar nuestros argumentos y a tener en cuenta los de los otros. O dicho de otra manera, la razón fundamentadora de la que hablamos nos exige que a pesar de la defensa firme de nuestras convicciones estemos siempre dispuestos a exponer a público escrutinio aquello que pensamos, a reconocer que puedo estar equivocado, que el otro puede llevar razón.

Analicemos brevemente este modelo de racionalidad inspirados por una de las filosofías que en el pasado siglo, y todavía en éste, continúa con más constancia y paciencia desentrañando qué es la razón. Me refiero a la fenomenología de cuño husserliano.

3. Un modelo posible para la fundamentación de la moral.

La naturaleza de la razón leída a la luz de la filosofía husserliana de la historia

Para la fenomenología de cuño husserliano la racionalidad es antes que nada un fenómeno que se tematiza por primera vez de modo explícito en Grecia con el nacimiento de la filosofía. Por eso es necesario visitar el así llamado «milagro griego» para entender cabalmente qué supuso la emergencia de la racionalidad filosófica y qué posibilidades brinda para una fundamentación de la moral¹⁰.

Antes del nacimiento de la filosofía, después en gran parte también pero ya de un modo distinto, los griegos, como cualquier otro pueblo, tenían ordenado su mundo según un sistema de creencias que en líneas generales, y sin entrar a precisar más ahora, podemos calificar como mítico-religiosas. Como han señalado algunos célebres filósofos del pasado siglo, cuando las sociedades están ordenadas de este modo el símil que mejor parece describirlas es el de la familia. Es decir, se trata, por lo general, de estructuras fuertemente jerarquizadas en las que el puesto del padre es ocupado por el rey o el empe-

el de A. VALDECANTOS, *Contra el relativismo*, Madrid: Visor, 1999. Acerca de la idea de tolerancia, cf. C. THIEBAUT, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona: Paidós, 1998.

10. Cf. E. HUSSERL, «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», en E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954, p. 314-348. Un magnífico y muy sugerente artículo sobre la teoría husserliana de la racionalidad escrito, sin embargo, desde una perspectiva diferente y no siempre compatible con las ideas que expreso en este apartado es el de D. FÖLLESDAL, «Rationalität in Husserls Phänomenologie», *Phänomenologische Forschungen*, Band 19, 1986, p. 35-52. Fuera del ámbito de la fenomenología, aunque sensible a sus aportaciones, y teniendo siempre como centro de discusión las posibilidades y límites de la racionalidad práctica, son ya clásicos en lengua española los trabajos de Javier Muguerza. Cf. J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus, 1977; J. MUGUERZA, «Para un a crítica de la razón dialógica», en J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid: FCE, 1990, p. 89-473. También se leerá con gran provecho, A. CORTINA, «Razón Práctica», en A. CORTINA (ed.), *10 palabras clave en Ética*, Estella: Verbo Divino, 1997, p. 327-375.

rador, que suele ser el representante o descendiente directo de los dioses en la tierra. Como en toda familia tradicional, los dictados del padre-rey no se discuten o ponen en duda porque eso es lo que ha sido establecido y codificado por la tradición, una tradición que proporciona un elenco de verdades reveladas desde la noche de los tiempos y que todos están obligados a cumplir porque representan el orden de las cosas, el modo en que estas *son* y *deben ser*¹¹.

Dada esta situación, ¿cuál fue realmente el genio griego? Pues el haberse hecho cargo por primera vez de modo explícito, y mediante un discurso articulado que tuvo continuidad en el tiempo, del problema que representaba la *pluralidad de concepciones del bien, la justicia o la verdad*, en la medida en que todas ellas pretendían encarnar la verdadera y únicamente válida descripción de cada uno de esos ámbitos. En efecto, los griegos repararon en que todo lo que se consideraba en las diferentes sociedades y culturas de su época, incluida la suya, como verdadero, bueno o justo no podía ser simultáneamente verdadero, bueno o justo, ya que no sólo difería enormemente entre sí, sino que en muchos casos era contradictorio. Como afirmó Jenófanes de Colofón en un conocido y bello fragmento sobre los dioses: «Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros. Los tracios afirman que sus dioses son de ojos azules y pelirrojos. Los egipcios afirman que sus dioses son débiles de complexión y con pelo negro. Si los bueyes o los leones tuvieran dioses y pudieran pintarlos, sus dioses serían como bueyes y leones. Pero lo divino es uno y no tiene rostro ni color»¹². Es decir, los griegos se dieron cuenta de lo que Husserl calificó en su famosa *Conferencia de Viena* como la diferencia entre el mundo, uno, y las diferentes representaciones del mismo. Clásicamente esta tensión ha sido calificada como *la tensión* entre lo Uno (lo divino en el fragmento de Jenófanes) y lo múltiple (las diferentes representaciones de ese Uno en las diversas comunidades). Pero más allá de las respuestas acerca de cómo se resuelva esa tensión, y creo que no es exagerado decir que en los griegos podemos encontrar *in nuce* las líneas generales de la mayor parte de ellas –relativismo, escepticismo, pretensión fundamentadora, etc–, lo que más me interesa ahora destacar es el tipo de *actitud* y de *discurso* que supuso esta nueva mirada sobre la realidad.

Caer en la cuenta de la tensión existente entre lo uno y lo múltiple significó esencialmente dos cosas. *En primer lugar, rebasar* la propia tradición, *transcender* el conjunto de respuestas heredadas y el mundo cerrado que ellas configuran. Sólo desde una mirada que se coloca, que se contempla a sí misma desde «fuera» de la propia tradición heredada, en suma, que la concibe, por lo menos de modo ideal, *como una más entre muchas*, es posible que ese otro conjunto de formas de vida, con concepciones totalmente diferentes sobre la

11. Cf., por ejemplo, H. ARENDT, *The Human Condition*, New York: Doubleday Anchor Book, 1959; J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid: Clasicos Castalia (ed. de Thomas Mermall), 1998; J. PATOCKA, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

12. Según relata su discípulo Lester Embree, este fragmento de Jenófanes era frecuentemente citado por Aron Gurwitsch en sus clases de la New School for Social Research. La traducción castellana que ahora se reproduce está hecha a partir de la versión inglesa aparecida en L. EMBREE, «Biographical Sketch of Aron Gurwitsch», en L. EMBREE, *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston: Northwestern University Press, 1972, p. xxx.

verdad, el bien o la justicia, llamen la atención como algo más que una forma curiosa en la que otros pueblos, naturalmente de forma errónea, entienden la realidad en sus distintos órdenes. Y es aquí donde enlazo con *la segunda característica de esta nueva manera de ver el mundo*. Aparte del ya mencionado ir más allá de la propia tradición y de la correspondiente equiparación de ella con las de los otros pueblos, para que realmente se dé esa contemplación de la variabilidad que ofrecen las culturas como *problemática, como algo que suscita una tensión*, es necesario, además, que se asuma de algún modo, por lo menos en un principio, que debe de haber una descripción correcta de la realidad, que existe algo así como la verdad, el bien o la justicia, es decir, que existe algo así como lo uno, aunque sea en forma de ideal siempre perseguido y nunca alcanzado. Porque si no se presupone ese uno, la tensión con la pluralidad no existe y estaríamos de nuevo en la mirada curiosa pero irrelevante de los habitantes de unas culturas o formas de vida sobre otras. Pues bien, sobre este fondo de asunción de la variabilidad de las culturas pero de mantenimiento, al mismo tiempo, de lo uno como ideal imprescindible, los griegos van a articular el discurso filosófico como un *discurso racional*, es decir, como un discurso que, acorde con la nueva mirada, no aceptará ninguna tesis acerca de qué pueda ser el orden de la realidad o el de la moral que no esté justificada desde fuerza exclusiva de los argumentos. Esto quiere decir que una tesis nunca será aceptada como verdadera o como describiendo una acción como justa o buena si trasciende el marco del diálogo racional y trata de justificarse apelando a algún modo de creencia, religiosa o de otro tipo, que se sitúa por encima de ese dar y recibir razones, de ese *lógon didónai* en que consiste la racionalidad filosófica. Por este motivo, y por imperfecta que fuera la democracia griega, no es de extrañar que algunos pensadores contemporáneos, grandes estudiosos también del mundo griego, manifestaran que no es una causalidad que a la par que la filosofía, en tanto que discurso racional superador de cualquier legitimidad mítico-religiosa, naciera en Grecia de forma casi simultánea la democracia¹³. Y es que ese discurso racional consistente, como ya dije, en dar y recibir razones, corre en paralelo, también lo he indicado, no a la tradición o al conjunto de explicaciones particulares de un pueblo, sino a la *democratización de la palabra asentada en la libertad y autonomía del que habla*¹⁴. Quien argumenta racionalmente sólo lo puede hacer frente a los iguales y por eso no le es lícito acudir a las tradiciones o creencias determinadas de una comunidad; su discurso pretende ser universal, válido no sólo para él o su pueblo, sino para todos. Ahí estriba, precisamente, la diferencia entre el discurso mítico y el filosófico. Reparar y sistematizar eso por primera vez fue la genialidad que cabe atribuir a los griegos. Con ellos se introduce, sin ningún lugar a dudas, un nuevo nivel de historicidad en la historia humana que se traduce en el surgimiento de un tipo antes desconocido de hombre y de comunidad que va a tratar de vivir, de organizarse, de ahora en adelante, sobre la base de la justificación racional que aspira a la universalidad¹⁵.

13. Cf. J. PATOČKA, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

14. Sobre este tema, cf. E. LLEDÓ, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid: Taurus, 1984.

15. En relación a la racionalidad filosófica como nuevo nivel en la historicidad humana, cf. E. HUSSERL, «Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit» (Beilage XXVI), en E.

Hasta aquí, y muy a grandes rasgos, la descripción que la fenomenología husserliana de la historia hace en primera instancia de la naturaleza de la racionalidad. Si tal descripción es acertada, lo que se nos está indicando es que el propio discurso filosófico, antes incluso de su partición en teórico y práctico, tiene o encierra en sí una dimensión moral que va ser la que funde en última instancia una ética del respeto y la tolerancia. En efecto, para la fenomenología de inspiración husserliana, coincidiendo en esto con Habermas, Apel¹⁶ y otros representantes de la ética del discurso, la racionalidad en sentido estricto no es un instrumento neutral carente de dimensión normativa y al servicio del mejor postor, es decir, no es lo que más tarde se ha dado en llamar racionalidad instrumental, sino que su puesta en marcha –ese dar y recibir razones a fin de someterse sólo a la fuerza de los mejores argumentos con vistas a alcanzar la universalidad– está atravesada por unos valores que conforman un *ethos*, una nueva forma de vida, como se dijo hace un momento, en la que ya nada será como antes de su emergencia. Y es que entender que el único modo de legitimación de nuestras acciones y de nuestro discurso sobre la realidad es el peso de los mejores argumentos que se tensan hacia ese polo de universalidad que marca lo uno en un diálogo nunca cerrado y en el que cualquiera puede intervenir por el mero hecho de ser un humano y poseer la facultad de la razón, entender de ese modo la legitimación de nuestras acciones, repito, conlleva cuando menos *la libertad, la igualdad y el rechazo de la violencia como medio para solucionar los conflictos*. Es decir, cualquiera que tenga algo que decir puede y está en el derecho de hacerlo sin que importe su raza, credo, posición social, sexo, etc. (libertad e igualdad). Su opinión será tenida en cuenta no en función de quién la dice, sino de qué dice. Por otra parte, sostener que sólo el diálogo racional, en el que todos pueden y deben participar, es el único modo de justificar nuestras opiniones y de hacer que otros, tras un proceso de discusión libre de coacciones, las acepten o rechacen, excluye de por sí como ilegítimas a la violencia o la fuerza en tanto que medios para imponer cualquier tesis. Quien tenga razón ha de convencer,

HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1954, p. 502-503. La filosofía de la historia de Husserl, con su comprensión normativa de Europa como cultura filosófica y telos de la humanidad, no es más que un desarrollo pormenorizado de ese ideal de vida racional que surge en Grecia. Desde esta perspectiva, la fenomenología no sería otra cosa que la toma de conciencia explícita de este fenómeno y el intento, siempre imperfecto, de realizarlo. Sobre este tema, cf. J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003. Para una lectura crítica y penetrante de la tesis husserlina sobre Europa, cf. E. HOLENSTEIN, «Europa und die Menschheit. Zur Husserls kulturphilosophischen Meditationen», en E. HOLENSTEIN, *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, p. 230- 253. El artículo de Holenstein está estrechamente vinculado a otro no menos excelente de Klaus Held: K. HELD, «Husserls These von der Europäisierung der Menschheit», en C. JAMME / O. PÖGGELER (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, p. 13-39.

16. Sobre la relación de la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la idea de la racionalidad que defiende Husserl, cf. D. CARR, «Husserl's Lengthening Shadow: A Historical Introduction», en D. CARR, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987, p. 1-21. En este texto, en su página 20, afirma Carr: «This sketch of Habermas' theory of communication, and the concerns it addresses, suggests that at least in one sense *Habermas is the true heir of Husserl in late 20th century philosophy*» (la cursiva es mía).

valga la redundancia, a través del ejercicio público de la razón. No basta con que él o ella estén seguros de que la tienen.

En conclusión, parece que sólo desde esta idea de racionalidad fundamentadora, y frente a lo que decía su detractor relativista, es posible defender el respeto y la tolerancia para con aquellas diferencias que, a su vez, recíprocamente, respetan la singularidad del otro, pues una tal tolerancia puede verse también, en el fondo, como una coagulación normativa del diálogo racional o quizá, mejor dicho, como una virtud que está implícita en todo dar y recibir razones.

Una vez llegados aquí recapitulemos brevemente lo dicho hasta ahora antes de que entre en el muy breve epílogo final. A la luz de lo expuesto en estos tres apartados tenemos que:

(1) En el mundo crecientemente multicultural en el que estamos es imprescindible acometer una y otra vez la siempre penosa y nunca lograda tarea de fundamentar la moral si queremos contribuir, en la parca medida que puede la filosofía, a que los conflictos humanos no terminen resolviéndose siempre por medio de la violencia y el planeta, excepto en lugares privilegiados y acorazados, pague constantemente tributos en vidas humanas del todo inaceptables.

(2) Frente a la posición relativista, que mantendría que no es posible e incluso conveniente fundamentar la moral, dada la enorme pluralidad de las creencias morales y la violencia que sobre el otro y su forma de vida habría que ejercer a fin de asimilarlo a «nuestra» racionalidad occidental, creo que no sólo es posible hallar un fundamento de la moral, sino que únicamente tal fundamento puede salvaguardar la tolerancia y el respeto a las diferencias que el relativista, en el mejor de los casos, persigue.

(3) Semejante fundamento reside en algo muy sencillo, quizá demasiado sencillo para prestarle atención, a saber, la propia dimensión moral que anida en la mirada filosófica que un día emergió en Grecia y que dice: *lógon didónai*, da y recibe razones, ten el diálogo, en tanto que pública confrontación de tus puntos de vista, como único medio para resolver los conflictos, entrando en él con convicciones firmes pero pensando siempre que el otro puede tener razón. El diálogo que propone la racionalidad filosófica de la que estoy hablando no es una justa de paladines a fin de ver quién vence o es más inteligente. Se trata de solucionar conflictos justificando nuestras opiniones, por lo que la actitud abierta y no encastillada, esa disponibilidad a reconocer el error, ha de ser tanto o más importante que la de defender las propias convicciones.

Hasta aquí la exposición de la propuesta para la fundamentación de la moral en la que hoy en día, y a pesar de no pocas dudas, todavía creo. Para terminar, quisiera exponer con suma brevedad una de esas dudas o problemas. Con ello, por otra parte, no hago sino proseguir el diálogo interminable sobre este espinoso asunto de la fundamentación de la moral.

Epílogo vagamente escéptico. La voluntad, la decisión, el vacío

La aproximación fenomenológica a la fundamentación de la moral que he esbozado en este artículo podría entenderse como un trabajo en el que he tratado de llevar a la razón hasta su quintaesencia, hasta una formulación tan mínima que, en teoría, podría ser aceptada por cualquiera. ¿Pero es eso realmente así? ¿Puede la definición de razón ofrecida hace unos instantes ser aceptada realmente por cualquiera con independencia de la cultura y cos-

movisión que profesa? El problema que tiene cualquier defensor de la razón, aun de esa razón minimalista por la que abogo, es que probablemente sólo pueden *sentirse apelados* por la fuerza de los argumentos y lo que ello supone, un diálogo sin prejuicios, sin otro límite que el emanado de la propia discusión, aquellos que *han decidido*, que *quieren* hacer de la capacidad racional y de su fuerza argumentativa el eje en torno al que ha de girar cualquier posible planteamiento moral. Puede ser cierto, como por ejemplo cree Habermas, que su definición de la racionalidad comunicativa, un trasunto muy elaborado del *lógon didónai* aquí defendido, es fácticamente universal, pues estaría presupuesta en la propia dimensión argumentativa que incorpora toda lengua¹⁷. Pero lo cierto es que para que ella sea efectiva ha de ser «*despertada*» y después «*asumida*» por los sujetos. Ese fue precisamente el genio griego frente a las otras culturas. Pero una cosa así, como ya vimos, supone eliminar o cambiar del sitio preponderante en el que estaban determinado tipo de creencias que desde siempre han competido con la visión del mundo «*infectada por la razón*» y a la que muchos no están dispuestos a renunciar, ya que supondría, en efecto, la quiebra de sus formas de ver el mundo. Es decir, sólo puede plantearse un dialogo racional en el sentido aquí defendido, cuando los que están en la mesa del *diálogo tienen ya o quieren tener* algo de ilustrados, de racionalistas y, por ello, han renunciado, por mucho que lo nieguen, a una visión totalizadora del conjunto de creencias que profesan más allá de la razón. Y es que el punto de vista de la razón, repito, con su no admitir que ningún argumento pueda imponerse mediante elementos que no sean susceptibles de ser convalidados a través del propio diálogo, por muy formal y procedimental que quiera ser, no es, como ya dije en su momento, valorativamente neutral, sino que está presuponiendo un cierto *ethos*, una forma de vida, un cierto modelo antropológico de primacía de la crítica, de la igualdad, de la libertad, etc., que no es asumible más que para los que están ya trabajando más o menos conscientemente con él o tienen, según afirmé, la

17. Para una interpretación de la teoría habermasiana como reelaboración del *lógon didónai* socrático, cf. T. MCCARTHY, «Habermas», en S. CRITCHLEY, W. R. SCHROEDER, *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1998, p. 397-406. Muchos son los escritos dedicados a exponer, comentar, dialogar críticamente o desarrollar de forma creativa las tesis habermasianas y apelianas sobre la racionalidad práctica y su fundamento. Dentro de la comunidad filosófica iberoamericana ha habido también numerosos y magníficos textos al respecto. Algunos de estos trabajos son: M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid: Tecnos, 1996; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1989; A. CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid: Cíncel, 1985; A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, 1986; A. CORTINA, «La ética discursiva», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica, 1989, p. 533-576; J. de ZAN, *Panorámica de la ética continental contemporánea*, Madrid: Akal, 2002; E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1988; R. GABÁS, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona: Ariel, 1980; J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000; C. GÓMEZ SÁNCHEZ, «La Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas», en F. VALLESPIÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid: Alianza, 1995, p. 219-258; R. MALIANDI, *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto, 1998; J. M. MARDONES, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao: Universidad del País Vasco, 1985; J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid: FCE, Madrid, 1990.

voluntad de aceptarlo. Es decir, que participan de una actitud *abierta* que está dispuesta, en principio, a discutir las creencias, aún las más arraigadas, de su propia tradición. Pero si esto es cierto, la pregunta relevante para nosotros es: ¿de dónde nace esa voluntad de discutir las propias creencias? ¿Por qué querría alguien aceptar los implícitos morales de una razón (libertad, igualdad, rechazo de la violencia, etc.) que podrían comprometer su propia tradición y que, de hecho, si participa de esa actitud abierta y de la antropología que presupone, la comprometen ya? Contestar a esta cuestión equivaldría a responder por qué los griegos se percataron del modo radical en el que lo hicieron del desplazamiento de sus propias creencias tradicionales. O lo que es lo mismo, por qué surgió el discurso filosófico en Grecia y no en cualquier otro lugar; por qué los griegos tuvieron la capacidad de «abandonar la caverna» y otros pueblos no. Aquí llegamos, creo, a los verdaderos límites de la fundamentación racional, pues da la impresión de que en última instancia hay que *querer* esa salida de la caverna y *decidirse* a hacerlo, y eso, me parece, no depende ya tanto de la propia y querida razón, sino, quizá, y entre otras muchas cosas, de la esquiva e inestable voluntad, de los daños y miserias que padece nuestro atribulado mundo y del azar.