

Sólo en la primacía de la verdad sobre la situación, del bien sobre el deseo, y del amor sobre el interés, es posible encauzar el futuro de Europa para que sea auténtica y fiel a sus raíces y su destino común.

Desde la perspectiva del análisis histórico europeo y su relación tradicional con la religión, es posible observar momentos de auge y declive que han ido configurando el perfil intelectual y cultural que ha caracterizado a sus pueblos, naciones y comunidades.

España ha sido, a lo largo de su historia, uno de los mejores exponentes de las difíciles relaciones entre la Iglesia, la sociedad y el Estado, que han provocado tantas dificultades, incomprendiones y tensiones, y que han enturbiado la necesaria comunicación.

Si el espíritu del capitalismo encontró sus raíces en el naciente protestantismo y su forma de entender y vivir la realidad nacional, en la teoría weberiana, con mayor razón la rica y cimentada cultura católica europea puede y debe ser el acicate para el cansado y perdido modelo de pensamiento europeo.

Se hacen imprescindibles las aportaciones de las mujeres y hombres católicos, al servicio de la verdad y la vida en Europa para servir de fermento de una sociedad más humana, justa y solidaria. Es en la actividad intelectual, docente y cultural, donde la labor del cristiano se hace más necesaria para ser referente, horizonte y sentido.

Es en el camino de la reconstrucción de la subjetividad personalista cristiana, desde el realismo esperanzador y trascendental católico y de la actividad filosófica, donde pretendo aportar esfuerzos constructivos en la dirección del humanismo cristiano.

Es la docencia, la literatura y el arte, desde donde esta acción personalizadora adquiere verdaderos caracteres liberadores y constructores de paz, en la ya tradicional síntesis católica de verdad-libertad-vida en el amor liberador y trascendente.

Este modelo europeo del futuro no puede seguir esperando, el pensamiento contemporáneo lleva demasiado tiempo aletargando nuestra realidad y nuestra vida. Ha llegado el momento de unir nuestras voces y nuestras acciones en aras de la construcción de modelos de pensamientos menos destructivos y ensimismadores y no dejarnos vencer por el escepticismo, el relativismo y el pesimismo reinantes.

## ¿CUÁN PLURAL ES EL «PLURALISMO» POSTMODERNO?

Por MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

Me complacería consagrar mi intervención a analizar cierta objeción que se suele lanzar contra el pensamiento postmoderno y contra su perenne reivindicación del pluralismo (ya sea este epistemológico, moral, político, estético). Pero a su vez me gustaría aventurar después un posible tentativo de refutación de pareja objeción. Tal refutación, además, persigue precisar, por así decirlo, la cara que debería adoptar la postmodernidad para resultar consecuente consigo misma; y esa precisión acaso haga la postmodernidad algo más atrayente para nuestros afanes hodiernos. Vamos a todo ello.

La susodicha objeción a la que me gustaría referirme es aquella que acusa a la postmodernidad de sufragar un pluralismo sólo aparente. Según esta crítica, lo que se estaría auspiciando entre líneas cuando los pensadores postmodernos elogian la pluralidad de modos de vida, de principios epistémicos, de normas éticas o de configuraciones políticas —en suma: la pluralidad de las interpretaciones de la realidad<sup>1</sup>—, no sería sino una nueva monotonía, el monologismo de la universal tolerancia entre las interpretaciones presuntamente «plurales». Es decir, en último término, se aspiraría

<sup>1</sup> No podemos detenernos a abordar aquí más extensamente ni la descripción por menorizada de este impulso postmoderno hacia lo plural, ni su justificación teórica, ni su vinculación con el problema de la multiplicidad de las interpretaciones; acaso sea útil para ello, si se nos permite la autocita, acudir a los siguientes textos: Miguel Ángel QUINTANA PAZ: «¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.): *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*, Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 2003, 237-245; Miguel Ángel QUINTANA PAZ: *Normatividad, interpretación y praxis*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2004, § 3.4.; Miguel Ángel QUINTANA PAZ: «On Hermeneutical Ethics and Education: "Bach als Erzieher"», en J. Fukac, A. Mizerová y V. Strakos (eds.): *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*, Brno: Compostela Group of Universities, 2002, 49-109; Miguel Ángel QUINTANA PAZ: «Alaska, Heidegger y los Pegamoides. En torno a la movida madrileña, en tono culturalista», en V. del Río García (ed.): *Cortao*, Salamanca: El Gallo, 1998, 100-135.

a implantar en la praxis un nuevo tipo de identidad e igualdad de lo que en el fondo es lo mismo (*Sameness*), identidad que acomunaría en una insulsa tolerancia mutua a múltiples perspectivas que, al fin y al cabo, serían sólo anecdóticamente diferentes, por cuanto habrían de ser iguales en lo fundamental: en su capacidad de convivir y respetarse acrítica y recíprocamente unas a otras, sin poner en especiales aprietos tal *statu quo* de presunta multiplicidad. El filósofo esloveno Slavoj Žižek ha resultado especialmente penetrante al formular así este tipo de invectiva:

Filósofos tan distintos como Alain Badiou y Fredric Jameson han señalado, a propósito de la actual celebración de la diversidad de estilos de vida, cómo este crecimiento de las diferencias reposa en un subyacente Uno, esto es, en la radical obliteración de la Diferencia, de la brecha antagonista. [...] En todos estos casos, en el momento en que introducimos la «creciente multitud», lo que estamos diciendo en efecto es exactamente lo opuesto, la subyacente Mismidad [*Sameness*] que lo invade todo; es decir, la noción de una brecha radical antagonista que afecta al cuerpo social entero es obliterada: la sociedad sin antagonismos es aquí el «contenedor» realmente global en el cual hay suficiente espacio para toda la multitud de comunidades culturales, estilos de vida, religiones, orientaciones sexuales...<sup>2</sup>

Žižek considera que una sociedad pluralista y ubicuamente tolerante —tal como la que proponen los postmodernos—, al mismo tiempo que liquida todo antagonismo radical, tacha también cualquier diferencia real dentro de sí, cualquier «brecha» drástica. Ahora bien, ¿por qué habría de existir en la sociedad, pese a todo, una brecha antagonista, una fisura entre dos orillas enfrentadas? ¿Por qué, si no hay un enfrentamiento binario e irreconciliable, entonces no podemos hablar más que de una unidad monolítica (la *Sameness*), más o menos camuflada bajo el aspecto de una pluralidad creciente? El pensador esloveno lo explica así:

Existe una razón *filosófica* muy precisa por la cual el antagonismo debe residir en una diada, esto es, por qué la «multiplicación» de las diferencias reafirma al subyacente Uno. [...] En un análisis dialéctico, incluso cuando tenemos la impresión de múltiples especies, tenemos que buscar a las especies excepcionales que dan cuerpo de manera directa al género en sí:

<sup>2</sup> Slavoj ŽIŽEK: *Bienvenidos al desierto de lo real*. Aleph pensamiento: Aleph net.art + net.critique. <http://aleph-arts.org/pens/> (he modificado ligeramente la traducción para facilitar la comprensión).

la verdadera Diferencia es la «imposible» diferencia entre esta especie y todas las demás. [...] Cuando la diada antagonista es reemplazada por la evidente «creciente multitud», la brecha que se halla así obliterada es, en consecuencia, no solamente la brecha entre el contenido diferente *dentro* de la sociedad, sino la brecha antagonista entre lo Social y lo no Social, la brecha que afecta la verdadera noción Universal de lo Social.

En este universo de la Mismidad [*Sameness*], la manera principal de la apariencia de la Diferencia política es generada por el sistema bipartidista, esa apariencia de la opción en la que básicamente no hay ninguna. [...] Esta opción política no puede sino recordarnos el problema que sentimos cuando queremos un edulcorante artificial en una cafetería norteamericana: la siempre presente alternativa del *Nutra-Sweet Equal* y el *High & Low*, de bolsitas azules y rojas, en donde casi cada uno tiene sus preferencias (evite las rojas, tienen sustancias cancerígenas, o viceversa...) y este apego ridículo a la opción de cada uno no hace sino acentuar el absoluto sin sentido de la alternativa.

[...] Por supuesto, la respuesta postmoderna a esto sería que el antagonismo radical emerge sólo a medida que la sociedad es aún percibida como totalidad: ¿no fue acaso Adorno quien dijera que contradicción es diferencia bajo el aspecto de identidad? De modo que la idea es que con la era postmoderna, el retroceso de la identidad de la sociedad involucra *simultáneamente* el retroceso del antagonismo que parte en dos el cuerpo social; lo que recibimos a cambio es el Uno de la indiferencia como el medio neutral en el cual la multitud (de estilos de vida, etc.) coexiste. La respuesta de la teoría materialista a esto es demostrar cómo este verdadero Uno, este territorio en común en el que múltiples identidades florecen, reposa de hecho en determinadas exclusiones, y está sostenido por un invisible quiebre antagonico<sup>3</sup>.

La cita es larga, pero puede dar una imagen sin distorsiones del argumento completo de Žižek: cuando anulamos toda oposición binaria en la sociedad, o cuando la hacemos trivial (como ocurre en el sistema político bipartidista, o al elegir la marca de sacarina en una cafetería), entonces se estaría permitiendo la emergencia de un nuevo «todo», un nuevo «territorio común» (el Uno de la *Sameness*). Esa unidad queda definida primordialmente por parte de ciertos miembros del cuerpo social, que la encarnan mejor que otros: son las especies determinadas que «dan cuerpo al género» que se ha convertido en hegemónico<sup>4</sup>, los casos concretos

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Žižek cita, en este sentido, a Ernesto Laclau, para el cual «es inherente a su noción de hegemonía la idea de que, entre los elementos particulares (significantes) hay uno que directamente «colorea» el significativo vacío de la universalidad imposible en sí misma, de manera que, dentro de esta constelación hegemónica, oponerse a este significante particular equivale a oponerse a la «sociedad» *en sí*» (Slavoj ŽIŽEK: «You May!», *London Review of Books*, vol. 21, n. 6 [18 de marzo 1999]). El papel que juegan para Laclau los elementos hegemónicos en una sociedad se corresponde, pues, con las «especies particulares» que

que se corresponden mejor con el modelo único que se ha logrado implantar de modo exclusivo y excluyente como «lo Social» y «Universal». (En el caso postmoderno, tales especies que encarnarían el género universal hegemónico de lo social podrían estar representadas por los agentes o prácticas que resulten especialmente tolerantes respecto a otros en el tráfico social a la manera que recomiendan los postmodernos.) Ahora bien, la diferencia radical, la «brecha» que divide binariamente la sociedad permanece, aunque quede «obliterada» y disfrazada mediante el elogio de una sola de sus facetas, la faz hegemónica (la «tolerante», aquí): se trata precisamente de la brecha que existe entre ese modelo privilegiado y todos aquellos agentes que no pueden aspirar a él, que están excluidos a priori de su alcance. (En nuestro caso, se trataría de la brecha entre quienes pueden disfrutar de la universal tolerancia postmoderna y aquellos que, por causa de haber sido excluidos de diferentes formas de esa entente, no pueden hacerlo.) La tarea de una filosofía «materialista» como la que Žižek propone sería la de revelar tal quiebre y sus exclusiones, para desmentir la pretendida universalidad del modelo Uno, el «de la multiplicidad», al denunciar la opresión que ejercita sobre aquellas diferencias que no caben en él (en nuestro caso, aquellas alternativas radicales que se oponen a la pacífica tolerancia mutua postmoderna de la que hoy sólo pueden disfrutar algunos).

La crítica de Žižek incide de lleno sobre un aspecto fundamental para el pensamiento social contemporáneo: ¿debe considerarse la sociedad de acuerdo con un único criterio dualista, que la divide entre «excluidos» e «integrados»? ¿O lo cierto es que las exclusiones son múltiples, y por lo tanto todos estamos en algún sentido «estigmatizados», como diría Goffman<sup>5</sup>, así como todos estamos en algún sentido integrados —aunque ello conduzca, a la postre, a que todos participamos en un mismo Uno de pluralidades, sin atrincheramientos netos tras la fractura en dos barri-

encarnan para Žižek el género que se ha convertido en la mejor expresión del Uno, y que representan la nueva autoridad normativa para toda la sociedad (esto es, representan el tipo de universalidad que se quiere extender como preponderante, y que juzgará a sus enemigos como enemigos del todo, de la «sociedad en sí»). Para ampliar esta noción de hegemonía, véase Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics*, Londres: Verso, 1985.

<sup>5</sup> Erving GOFFMAN: *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.

casas—? Žižek parece optar por la primera opción, con el fin de escapar a la unidad forzada que implica la segunda alternativa; ahora bien, ¿no resulta también en exceso monolítico y excluyente el privilegiar según esa estrategia *sólo un criterio* como juez del quiebre de la sociedad en dos? Bajo la aparente denuncia del Uno que subyace a las múltiples pertenencias en un caldo de tolerancia, Žižek en el fondo estaría apostando por un Uno aún más estricto: el Uno de la única diferencia, el único antagonismo «real», el solo patrón de exclusión que se admite como relevante, independientemente de lo que quieran considerar relevante los agentes sociales. Žižek, en suma, bajo la excusa de la denuncia del uniformismo de la tolerancia, no haría sino devolvernos hacia una antigua uniformidad, la que decide metafísicamente que la diferencia y el antagonismo relevante es sólo uno, como uno era durante la «guerra fría» el criterio que fundamentaba la división en bloques. Si de verdad ansiamos escapar a la monotonía del Uno postmoderno, como quiere defender Žižek, no parece que el mejor camino para ello sea volver, como propone él mismo, a un fundamentalista Criterio Único que estipule qué exclusión es la verdaderamente interesante. La aparente apuesta de Žižek por desmontar la Unicidad postmoderna se queda pues, una vez que es analizada detenidamente, en una mera reivindicación de otra Unicidad, ya bastante anciana por cierto (la Unicidad del Criterio Único que divide la sociedad en dos); y por lo tanto parece contradictorio unirse a este filósofo en la crítica al Uno postmoderno por el mero hecho de que este sea Uno, si lo único que se va a hacer al final es reinventar otro Uno meridianamente añejo.

Con todo, a la crítica de Žižek —a pesar de estos defectos con que cuenta por mor de su querencia materialista-marxista y su tentativa de instaurar de nuevo el viejo criterio único de exclusión— no le falta perspicuidad: ciertamente, cuando la postmodernidad parece favorecer una pluralidad de interpretaciones que sean pacientemente tolerantes las unas para con las otras, un nuevo principio (esa tolerancia no violenta) aspira a hacerse persuasivo para el mayor número posible de trasfondos interpretativos; en cierto sentido, tal principio es un nuevo rasgo unitario que desmentiría la absoluta pluralidad entre diferentes trasfondos interpretativos: «Podéis ser como queráis, sí, a condición de que seáis uniformes en la tolerancia hacia los demás que nace de la

conciencia de que en el fondo vuestras interpretaciones no tienen fundamentos absolutos últimos». La pluralidad por la que abogarían los postmodernos sería una pluralidad abastanza tímida, por consiguiente: en el fondo, quedarían fuera de ella cuantos creen aún en ciertos fundamentos esenciales... es decir, quedarían fuera de ella cuantos no son postmodernos.

¿Cabe ofrecer alguna respuesta desde la filosofía postmoderna a esta objeción o, por el contrario, debe considerarse esta crítica como razón suficiente para abandonar el proyecto postmoderno y tildarlo, como aventuran los organizadores de la mesa redonda en que nos encontramos, de «frustrado»? En nuestra opinión, conviene ser cautos y no apresurarse a desprestigiar el programa postmoderno *in toto*, pues contiene sin duda numerosas virtudes cuya feracidad aún queda por explorar<sup>6</sup>. Y además, la crítica apuntada al «pluralismo» postmoderno acaso sirva para apurar en qué solo sentido este es plausible, y qué versiones adulteradas de él deben postergarse.

De hecho, si algo cabe deducir de esta objeción es que, efectivamente, si el pluralismo postmoderno se entiende como un «todo vale», entonces la propuesta postmoderna no es ni puede ser en ese sentido «pluralista». Ello, con todo, no sería un defecto de tal propuesta, sino lo único que le permite a tal posición el tener normativamente algo que decir en el debate filosófico actual. Desde el momento en que no todo vale, evidentemente ciertas formas de lo plural se privilegian, y otras se desprecian<sup>7</sup>. En este sentido es cierto que el «pluralismo irrestricto» queda aminorado. Ahora bien, de lo que se trata no es de buscar un principio que pudiese favorecer un pluralismo sin ningún tipo de restricciones (sólo el silencio no restringe ni matiza... con el inconveniente de que tampoco favorece nada, ni a los pluralistas ni a sus enemigos).

<sup>6</sup> No podemos aquí tampoco explayarnos en la justificación de esta esperanza; véanse, si acaso, como esbozo de tal argumentación, los textos citados en la nota 1, así como Miguel Ángel QUINTANA PAZ: «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar)». Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna». *Azafra*, n. 5 (2003), 237-259.

<sup>7</sup> Por lo demás, tampoco de la máxima «todo vale» puede decirse que quede del todo absuelta de la acusación de limitar la pluralidad: ¿no privilegia acaso el quietismo ante el *statu quo*, ya que hurta a cualquier pretensión normativa que le sobrevenga cualquier posibilidad de resultar más legítima que lo ya dado *de facto*? ¿No excluye, por lo demás, a los que creen que «no todo vale»?

El reto intelectual verdadero consistirá, más bien, en que la restricción del pluralismo sea la mínima posible, si es que consideramos aún la tolerancia como una virtud estimable. Y parece que la propuesta postmoderna cuenta con buenas credenciales para cumplir tal cometido de restringir al mínimo el pluralismo tolerante: por cuanto sólo se excluye de ella a aquellos que, precisamente, se excluyen de ella (es decir, aquellos que, con su actitud violenta, intentan extinguir el pluralismo). La única uniformidad es el desprecio de la uniformidad que intentan imponer los agentes violentos (en los diversos disfraces que puede adoptar tal «violencia»); la única concordancia universal que se busca fomentar es el reparo ante la concordancia universal; el único rasero que se aplica por igual a todos es el que les limita en una talla lo suficientemente pequeña como para que no acaben extirpando a los demás miembros de esa pluralidad y socaven, por consiguiente, esta<sup>8</sup>. Sólo hay una «mismidad» que se les propone a todos: el refreno del impulso hacia el logro violento de una total «mismidad» (esto es, el logro del totalitarismo). Lo único que se intenta silenciar es las prácticas violentas que tratan de silenciar. No es el mismo acallamiento (ni refrena igualmente el pluralismo) el de quien cierra la boca del cañón y el de quien cierra la boca del interlocutor: sobre todo, si el que cierra la primera boca lo hace para evitar que la segunda sea acallada definitivamente.

En suma, críticas como las de Žižek ayudan a reconocer que la postmodernidad no deberá implicar nunca un pluralismo sin límites, amorfo, sino un pluralismo bien concreto, limitado tan sólo por su anhelo de erradicar cualquier reducción violenta del mismo: lo que Vattimo<sup>9</sup> ha llamado «el límite de la caridad», límite que limita las posibilidades plurales de la propuesta postmoderna al dejar fuera de ella las posibilidades violentas (las que atentan contra ese pluralismo mismo). Y este único «límite de la caridad» que se impone a la pluralidad postmoderna ¿no podría resultar afín al agustiniano *Ama et fac quod vis* —con su imprescindible correlato de «dejar hacer» a los demás cuanto quieran, con tal de que no atenten contra ese mandamiento del amor—?

<sup>8</sup> Leopold KOHR: *Small is Beautiful. Ausgewählte Schriften aus dem Gesamtwerk*, Viena: Deuticke, 1995, 103-105.

<sup>9</sup> Gianni VATTIMO: *Credere di credere*, Milán: Garzanti, 1996, 59-63 y 77.

¿No debería, entonces, considerarse con nuevos y más amables ojos la propuesta postmoderna por parte de cuantos apreciamos los valores del pluralismo, la tolerancia y el límite único del amor? Al menos en lo que atañe a esta su noción de «pluralismo», creemos que una evaluación sería de tal faceta postmoderna abundaría precisamente en esta dirección.

## LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA COTIDIANA Y LA CONFIGURACIÓN DE LA ÉTICA EN LA CULTURA MODERNA

Por AQUILINO CAYUELA CAYUELA \*

### 1. Vida laica y secularización

En los orígenes de la modernidad, en su base, encontramos que la reforma protestante rechaza plenamente la mediación de la Iglesia, material y visible, en favor de la *sola fe* y la *sola gracia*, don de Dios, dejando al hombre sin asidero alguno, desvalido, sobrecogido, entre el miedo y la gratitud; solo le queda reconocer el Don y agradecer la gratuidad divina. El hombre queda *solo ante Dios*. Se niega la comprensión católica del papel mediador de la Iglesia y de los sacramentos, se niega de este modo que existan momentos o acciones en los que se hace presente el *poder de Dios*, la acción divina, y así se rechaza al mismo tiempo la existencia de estados de vida más cercanos a Dios, o de mayor excelencia, como lo era en la concepción medieval la *vida religiosa*, en la cual la vida profana quedaba relegada a un inferior status.

Los reformadores niegan el orden especial del clero o de cualquier forma de vida que se considere superior en base a considerarse *lugar privilegiado de lo Sagrado*. Se elimina así la distinción entre lo sagrado y lo profano; es más, se rechaza la vida religiosa. Como contrapartida positiva nos encontramos con una revalorización de la *vida laica* o seglar<sup>1</sup>, así la vocación personal, el trabajo y la familia pasan a ser los lugares privilegiados del encuentro con Dios<sup>2</sup>.

\* Profesor titular de Ética de la Administración Pública y Gestión Política y de Pensamiento Social Cristiano. Universidad Cardenal Herrera CEU / Instituto de Humanidades Ángel Ayala CEU.

<sup>1</sup> El presente artículo se inspira en el análisis de los planteamientos del canadiense Ch. TAYLOR en su obra *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996 (pp. 227-321).

<sup>2</sup> Este análisis se corresponde con la conocida tesis de Max WEBER en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969. Es sin duda una de