

TAYLOR CHARLES

BERNSTEIN RICHARD

EDICIÓN A CARGO DE

GAMPER DANIEL



# DIÁLOGOS

#PorQuéLaFilosofía #Identidades #Desafíos  
#LibertadDeExpresión #Falibilismo #Multiculturalismo  
#ChoqueEntreCulturas #Laicidad #FilosofíaPública  
#Democracia #DiálogoIntercultural #Hermenéutica

gedisa

Charles Taylor  
y Richard Bernstein

---

DIÁLOGOS  
TAYLOR Y BERNSTEIN

*DIÁlogos*

SERIE  
*DIÁlogos*

MARRAMAO GIACOMO  
ARROYO FRANCESC

CYRULNIK BORIS  
CAPDEVILA CARLES

LAVAL CHRISTIAN  
DARDOT PIERRE  
BERENGUER ENRIC

**DIÁLOGOS  
TAYLOR Y BERNSTEIN**

Charles Taylor  
y Richard Bernstein

Edición a cargo de Daniel Gamper

**gedisa**  
editorial

© Charles Taylor y Richard Bernstein, 2017  
© De la edición y la introducción, Daniel Gamper, 2017  
© De la traducción, Santiago Rey Salamanca, 2017

Imágenes y diseño de cubierta: Eduardo Corria

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Primera edición: septiembre de 2017, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.  
Avda. Tibidabo, 12, 3º  
08022 Barcelona (España)  
Tel. 93 253 09 04  
[gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

Preimpresión: Editor Service, S.L.  
<http://www.editorservice.net>

eISBN: 978-84-9784-995-1

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

# Índice

[Después... Apuntes a una conversación sobre filosofía, democracia y libertad](#)

[Una conversación filosófica con Charles Taylor y Richard J. Bernstein \(30 de mayo de 20](#)

# **Después...**

## **Apuntes a una conversación sobre filosofía, democracia y libertad**

*Daniel Gamper*

### **La contingencia y su superación**

A la filosofía se llega desde diversos frentes, las tradiciones filosóficas. Los libros que leemos y cómo los leemos, los sesgos de la propia lengua, las costumbres y los maestros que se han elegido son métodos, es decir, formas de transitar por los problemas de siempre. El cartesianismo francés, la racionalidad alemana, el análisis británico son las brújulas más habituales, con las cuales las respectivas academias han fijado corpus doctrinales y maneras de escribir tesis doctorales.

El contexto español, marcado por décadas de aduanas intelectuales, se mueve en el margen de Europa. Las generaciones de estudiantes que entraron en la universidad tras la transición democrática hallaron eclecticismo metodológico: los que soplaban en las cenizas aún humeantes de Marx; los analíticos pujando por una hegemonía académica que no tardaría en llegarles; los fenomenólogos y hermeneutas que combinaban exégesis bíblica con angustia existencial; los lectores atentos de Ortega, Unamuno, Zubiri y Aranguren reclamando a través del estilo una identidad propia para el pensamiento peninsular; y los que estaban a la última, con Foucault, Adorno, Deleuze, Derrida, Vattimo y Habermas como pensadores enseña. Hacerse con los rudimentos del filosofar consistía entonces, casi sin excepciones, en alzarse para otear más allá de los Pirineos, tan cercanos desde Barcelona que muchos sentían la frustración de no haber nacido unos centenares de kilómetros más al norte.

La posterior internacionalización de la academia ha borrado muchas fronteras disciplinares, restaurando la pulsión omnímoda del pensamiento filosófico de un lado, mientras por el otro se incurre en una uniformización lingüística y en un estilo de escritura plano y aburrido, como si de una ciencia aplicada se tratara. La filosofía ha dejado de ir acompañada de un adjetivo de nacionalidad. Se mantiene únicamente la

división de corte anglosajón entre continentales y analíticos, como dos maneras no complementarias pero sí compatibles de entender la empresa filosófica. La filosofía se estudia a través de internet, sin dependencias directas de la producción editorial de cada país, con acceso directo e ilimitado a todo lo que se produce ahí en donde se produce. El intercambio no tiene límites y las tradiciones se revelan de nuevo, para quien mantiene una perspectiva no especializada, como ramas de un tronco común.

Esta filosofía plenamente globalizada e internacional, en la que imperan los índices de impacto, las editoriales de prestigio, los congresos internacionales y las agencias de evaluación se confronta con su pasado más reciente, cuando el medio privilegiado para transmitir conocimiento filosófico y para poner a prueba a los candidatos a filósofos eran aún el libro y el ensayo, por contraposición al artículo *peer reviewed* que debe ser exhaustivo y sintético a la par. Bernstein y Taylor pertenecen a la última generación que a pesar de estar plenamente integrada en la actividad universitaria conserva aún el amateurismo de los filósofos clásicos, cuando bastaba con esperar que llegaran los pensamientos y no había que correr frenéticamente para producir nuevas ideas con fecha de caducidad incorporada o para vestir con prendas nuevas argumentos archiconocidos. Las tradiciones filosóficas, la geografía académica y la transformación de los libros de filosofía en productos de investigación fueron el motivo de apertura de la conversación de mayo de 2015.

La charla con ambos filósofos, educados en la otra orilla del Atlántico, en Nueva York y Montreal, dos de las urbes menos estereotipadamente americanas de América, trata sobre el método de la filosofía, sobre la actualidad de lo filosófico, y sobre el modo en que las preguntas permanecen a pesar de que cada época las da por canceladas. La libertad de la filosofía para cuestionar todo lo establecido es la contracara de la filosofía entendida como la conversación con la tradición.

El diálogo no distingue entre oyentes y hablantes, pues la actitud filosófica requiere tanto la argumentación propia como la comprensión de lo ajeno. Desde los márgenes, la conversación con los grandes filósofos contemporáneos allende las fronteras es una vía para hallar una voz propia sin renunciar a ahondar en la propia contingencia cultural y evitando caer en la medida de lo posible en el provincialismo que hace de la ignorancia una virtud. Desde el sur de Europa, cuando se ha crecido en un país en el que la filosofía se vio entorpecida como tantas otras actividades del espíritu por la torpe política de los que no creían en la política, sobran oídos.

En la conversación que propicia la dramática del conocimiento aparece la inquietud ante la herencia, la incomodidad en la tradición; mecanismos con los que la propia tradición asegura su renovación constante, la permanente actualización a través de la palabra viva. A diferencia de la religión, en especial de algunas versiones estáticas de

creencias monoteístas, la filosofía no teme acompañarse con los tiempos, pues es falibilista y está abierta a la modificación. Una filosofía antidogmática y pragmática que no renuncia a la verdad, pero sabe que cualesquiera resultados que logre no serán jamás definitivos pues las vías humanas son plurales.

Así, Bernstein y Taylor también buscaron más allá de su contexto, y en la mirada europea encontraron un complemento a la tradición de procedencia. De este modo tal vez nos ilustran sobre el consustancial fastidio del pensamiento: la filosofía es al mismo tiempo la inquietud de una palabra que no se cierra y el ansia de silencio.

La conversación con Taylor y Bernstein resulta especialmente sugerente y fértil, pues tampoco ellos viven en tradiciones cerradas, antes bien no han aceptado los prejuicios disciplinares. Bernstein practica un pensamiento sincrético y sintético de diversas tradiciones, motivado por la convicción de que el tema es lo que determina a la filosofía y que los distintos acercamientos pueden verse como formas alternativas que, como un prisma, expanden el rayo de la propia mirada. Taylor nos cuenta su encuentro revelador con la fenomenología de Merleau-Ponty, que vino a despertarlo del dogmatismo positivista.

La política y la ética, y en definitiva el saber en torno al ser humano, son ciencias inciertas. La teoría de la acción de la que trata la ética, y el estudio de las cosas justas que son el objeto de la política no pueden ser definidos de una vez por todas, como si se tratara de un conocimiento que debe alcanzarse y que nos preexiste. Lo que hay que mostrar aquí es «la verdad de un modo tosco y esquemático» (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1094b22). Esto no implica que sea carente de rigor, pero sí que requiere una mirada que no se agote por no ver colmado un afán de conclusiones que es contraproducente para la propia empresa filosófica. A fin de cuentas, y citando de nuevo al estagirita, «el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción» (*id.*, 1095a7). En el estudio de la filosofía práctica estas consideraciones, a mi parecer centrales a la experiencia filosófica de Taylor y Bernstein, deben serlo también para nosotros.

## **Filosofía pública**

La relación de la filosofía con la democracia es controvertida desde los inicios en que Platón caricaturizó el régimen político que acabó con el mejor de los hombres. ¿Cómo puede contribuir la filosofía a la democracia si los discursos que en ella triunfan son aquellos que mejor ocultan su esencial mendacidad bajo la grosera demagogia! El filósofo se ve así como parte de la élite intelectual, y por ello se resiste a la nivelación de su voz en la cacofonía generalizada de la esfera pública. Sin embargo, esta tensión democrática no se resuelve necesariamente con la reclusión voluntaria de la filosofía en una esotérica

torre de marfil.

La alternativa al elitismo es una filosofía pública que se toma en serio la democracia, así como la posibilidad de contribuir a una mejor articulación colectiva de las opiniones y de las perspectivas. El filósofo en la arena pública puede clarificar conceptos, denunciar falacias y proponer cambios radicales en los temas que son objeto de discusión. Frente a una esfera política en la que imperan los mensajes cortos, la inmediatez y la necesidad de crear sensaciones, la filosofía no acepta los términos al uso y pone en tela de juicio los lugares comunes. Como actividad libre, su objetivo no es ni el mantenimiento del *statu quo* ni la persecución del poder, sino la verdad entendida como la línea de meta que nunca se cruza pero que guía el debate y la reflexión. De ahí que en ocasiones deba ser explícitamente contraintuitiva y que deba cuestionar el sentido común.

A pesar de que la historia está plagada de amistades peligrosas entre intelectuales y poderosos, y que por tanto sea conveniente sospechar de todas las palabras que podrían estar obedeciendo al amo que les da de comer, conservo la esperanza de que algo aprovechable cabe esperar de la actitud filosófica comprometida con la verdad. Además, no se trata sólo de buenas palabras, sino de aportaciones eficaces, que en ocasiones pueden contribuir a calmar, sosegar y serenar las voces que en público suelen confundir la vehemencia con la verosimilitud. Discutiendo sobre el significado mismo de los conceptos que se usan, debatiendo sobre los términos del propio debate, reflexionando y meditando sin las prisas ni las pleitesías del momento, el discurso filosófico público ofrece un contrapunto en el sistema democrático. Lo más probable es que nadie o casi nadie le preste atención. En ocasiones, su propia época no lo entiende, bien por incapacidad bien por incomodidad, y es previsible que sus palabras también se las lleve el viento, salvo si algún editor intrépido osa estamparlas para salvarlas del olvido. En definitiva, la necesidad de los filósofos en la arena pública topa con la imposibilidad estructural de tener alguna influencia. Mas no creo que los cantos a favor de la filosofía pública sean ingenuos y corporativistas. Es evidente que los filósofos deben permanecer en el margen del poder y que su discurso no tiene una influencia decisiva en el funcionamiento de la sociedad. Pero su intempestividad e idiosincrasia es connatural a las manifestaciones occidentales de la cultura. Y no parece que el globalizado siglo XXI vaya a ser una excepción.

La filosofía pública participa en el debate sobre la legislación y las cuestiones controvertidas y divisivas que no pueden ser resueltas aplicando el principio mayoritario ni agregando preferencias, sino que requieren la deliberación y el intercambio recíproco de las perspectivas. Los mecanismos con los que el ciudadano está habituado a participar en la lid democrática de poco sirven en estos casos. En lugar de disminuir y simplificar al adversario político, la concepción normativa de la democracia nos impone la exigencia de

prestigiarlo, y de sustituir las simplificaciones por la densidad argumentativa.

Esta aspiración se hace patente cuando el contexto en el que hay que desplegar los argumentos es la sociedad diversa, y cuando la mirada práctica con la que se estudian éstos es la del pluralismo liberal. Es decir, cuando los desacuerdos entre los ciudadanos no son vistos como un obstáculo para la coexistencia, sino como las circunstancias de todo entendimiento, las cuales sólo son eliminables mediante el uso autocrático del poder, como dice Rawls.

La diversidad suscita la necesidad y el ansia de entender. El *logos*, según Aristóteles, sirve para discutir sobre la justicia. Para que la *polis* se desarrolle en plenitud los ciudadanos deben coordinarse, tal es el fin de la palabra. La *polis* se delimita respecto de un vecino cuya lengua no compartimos, un extranjero que conocemos y desconocemos. El *logos* es un límite y es también la condición de posibilidad para superar el límite. Nietzsche vio a Dios en la gramática. El siglo xx saca las conclusiones de este pensamiento paralizador, de ahí que se enfatice un estilo filosófico que es torsión de los saberes establecidos.

Lo que pensamos está condicionado por la gramática, pero las palabras se pueden usar de manera enfática, es decir, se las puede volver sobre sí mismas para que se cuestionen, nos cuestionen e induzcan la «re-flexión». La palabra permite, pues, trascender el contexto. Hablar es transformarse. Las sociedades que reconocen la libertad de expresión, el discurso libre, albergan un instrumento de transformación social. El liberalismo alienta el mestizaje, cierto, pero también los mecanismos para controlarlo.

La filosofía política no describe el mundo ni diagnostica sus males, sino que abre la realidad bajo un prisma determinado. Elige aquello que prefiere, descarta y selecciona, porque su finalidad no es dejar el mundo como lo ha encontrado, ni tampoco meramente interpretarlo. La apelación marxista a transformar el mundo resuena ahora demasiado ambiciosa y naif. La filosofía es también práctica, reflexión sobre la acción y acción ella misma. Este horizonte normativo de la actividad filosófica es la única alternativa al cinismo que no osamos permitirnos.

Para Ortega, en *Meditación del Quijote*, la filosofía es un «salvar las cosas», portarlas hacia la salud. La tradición hermenéutica entiende la conversación en esta clave. Salvar las distancias para salvar las cosas. La hermenéutica como interpretación de textos se declina como tolerancia en política. La ética hermenéutica induce a la conversación con quien se discrepa. Presupone, pues, la libertad de opinión y discurso, la creación de identidades individuales que a través de la democracia pugnan por constituirse como voluntad colectiva.

El límite de las identidades, del respeto a las identidades libremente elegidas, es uno de los mojones de la filosofía política liberal. La libertad de asociación y creencia unida a las

directrices antidiscriminatorias producen reivindicaciones articuladas colectivamente que subvierten el presupuesto rawlsiano de que la disposición primaria de los individuos es el autointerés. Se diría, pues, con Kymlicka, que en el liberalismo se halla el germen del comunitarismo y del multiculturalismo, es decir, que es en suelo liberal donde se incita la proliferación de las identidades colectivas como sujetos políticos. Sin embargo, el término «comunitarismo» ha sido tan menoscabado por la opinión pública que ya sólo sirve como arma arrojadiza electoral.

El liberalismo político se articula mediante el reconocimiento de derechos individuales preexistentes al ordenamiento jurídico. Los derechos se naturalizan, se vuelven obvios, como escribía Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*. Una rebelión que se mueve en el ámbito de los derechos que todos quieren ver reconocidos para sí. La inclusión de medidas específicas dirigidas a colectivos vulnerables que son objeto de discriminaciones indirectas redundan en la proliferación de reclamaciones colectivas de derechos, en la compartimentación culturalista de la sociedad.

Pero las fronteras no son sólo identitarias, sino que se sobreponen con la cuestión de la desigualdad, que no afecta a todos por igual. El factor cultural, étnico, religioso o de género no es indiferente en el reparto desigual. Los iguales en la pobreza son también fértil tierra para las plantaciones de voto populista xenófobo. El Estado del bienestar pierde el equilibrio y la democracia degenera en demagogia.

En Europa, las políticas de la diversidad no pueden quedar excluidas de la construcción de sociedades en las que se promueve la igualdad social y económica. Igualmente, la democracia sólo se puede desarrollar plenamente si garantiza un acceso igual a los derechos de ciudadanía con independencia de las cuestiones divisivas o de los estilos de vida minoritarios. Para lograr el acuerdo entre los diversos, la estrategia liberal de Rawls propone que la verdad quede fuera de la contienda política y así limar de antemano las asperezas. La suspensión epistémica propia del liberalismo que toma en serio la diversidad, como hace Rawls en *Liberalismo político*, abona el terreno para las derivas posfácticas de las democracias a principios del siglo XXI. Si la verdad sobre las creencias religiosas se debe dejar de lado para acceder a la deliberación democrática, entonces se allana el camino para que la solar senda de las verdades de hecho sea sustituida por la minería de datos masivos.

El sistema de derechos avanza y debe avanzar en su totalidad de modo que el reconocimiento de unos no puede menoscabar el valor de cualesquiera otros. De ahí que el destino de Europa implique también hacerse cargo de los casos raros y simbólicos a propósito de la libertad de conciencia: velos en la escuela, objetores de conciencia en las farmacias, cementerios para minorías religiosas, ceremonias de Estado, acomodaciones de la norma. Estos casos no tienen valor en sí mismos, sino que nos indican tendencias

en la interpretación de los conflictos entre derechos, y nos permiten asistir en directo a la redacción del fallido y exitoso relato sobre el progreso de la humanidad.

## **La práctica de la libertad**

Mientras redacto, en marzo de 2017, estas páginas con las que retomo la conversación de hace casi dos años con Charles Taylor y Richard Bernstein, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea ha dictado sentencia según la cual la prohibición de utilizar el velo islámico en el lugar de trabajo no puede ser considerada una discriminación directa por motivos de religión. El argumento jurídico sostiene que si hay un reglamento interno en las empresas que impida la exhibición de símbolos por parte de los trabajadores, no se vulnera ningún derecho, puesto que se trata por igual a todos los trabajadores exigiéndoles «una neutralidad indumentaria». Corresponderá, pues, a los jueces nacionales la decisión de si la imagen de neutralidad que deben ofrecer los empleados no es una medida encaminada principalmente a evitar el porte de símbolos religiosos de los empleados.

Con esta sentencia se ratifica la forma europea de tutelar la libertad de conciencia y religiosa, que se halla en las antípodas ideológicas del modelo americano, bien sea el quebequés bien el estadounidense. En Europa la libertad religiosa de las minorías, en especial de los musulmanes, topa con dos tendencias de signo diverso que obstaculizan su efectivo reconocimiento. De una parte, la visión del islam como una religión del miedo y de la sumisión, que reproduce una cultura machista en la que las mujeres pueden desempeñar sólo un papel secundario, quedando excluidas de las decisiones sobre la propia vida. La sospecha es que la libertad religiosa en este caso no existe, pues los mandatos que obedecen las mujeres musulmanas que portan el velo no son autónomos. La religión se revela en estos casos como instrumento de dominación masculina, como índice de heteronomía y como retraso cultural. De otra parte, la creciente secularización social concibe las religiones como formas de pensamiento mágico que deberían quedar olvidadas en nombre del progreso social y la emancipación individual. Europa, abanderada del progreso mundial, se concibe a sí misma libre de religión, pionera de una verdadera libertad, entendida no como libertad para creer o no creer, sino como libertad que rompe con todas las cadenas visibles e invisibles que atenazan al ser humano. Libre de tradiciones y supersticiones el europeo interpreta la religión como vestigio que el tiempo erradicará, de ahí que haya que contribuir a la privatización de las creencias que deben quedar proscritas del ámbito laboral, así como del público y del político.

El marco inmanente, señalado por Taylor, a saber, este contexto social que impone a la libertad religiosa un esfuerzo extra de justificación, se concreta en medidas jurídicas que

trasladan a los agentes con motivaciones religiosas la carga de la adecuación. En el caso de que haya conflictos entre deberes cívicos y exigencias de la conciencia, ¿quién debe acomodarse? Dado que el ordenamiento liberal sitúa en un lugar central a la conciencia, los Estados nación se hallan ante la necesidad de justificar sus políticas públicas en términos que no sólo se adecuen al saber compartido por los ciudadanos culturalmente mayoritarios, sino que deben incluir lo que tienden a excluir. En otras palabras, deben practicar la tolerancia, deben superar prejuicios culturales y tendencias jurisprudenciales para poner a prueba la flexibilidad de sus principios normativos. El sistema de derechos liberal promueve su propia transformación: suscita los cambios a los que se deberá adaptar.

En Francia, la *laïcité* ve el pasado religioso como una opresión de la que hay que liberarse. La ley que prohíbe la exhibición de signos religiosos ostensivos en la escuela, así como la que no permite el velo integral en el espacio público, adquieren sentido en una concepción de la república como institución educadora del pueblo. La simpatía que puede suscitar un ideal patriótico basado en la fidelidad de los ciudadanos a unas instituciones que protegen a todos por igual de la dominación y que les garantizan el ejercicio de sus derechos políticos topa, sin embargo, con las nuevas exigencias a las que se enfrenta Europa cuando abre sus fronteras. El acceso de los *Gastarbeiter* en Alemania durante la segunda mitad del siglo xx, la descolonización política y mental que condujo a millones de personas hacia las metrópolis europeas, así como los flujos migratorios propiciados por situaciones bélicas han modificado el paisaje social del continente. Así, la excepción europea, es decir, la secularización creciente de nuestras sociedades en contraste con la vitalidad religiosa en otras partes del mundo, debe articularse en un contexto en el que la ciudadanía no puede ser asimilada a la fuerza, como si la identidad fuera una cuestión menor. Ciertamente, la política de la identidad puede poner en peligro la identidad de la política, convirtiéndola en la gestión de las susceptibilidades de todos los grupos minoritarios. De ahí que no sea posible dirimir la cuestión de la diversidad social con el fácil expediente de las soluciones contrapuestas: entre asimilación y disgregación. Si bien la casuística nos conduce por derroteros en los que el pensamiento olvida su objetivo sintetizador y conclusivo, no debemos perder de vista que casi todo ha sido ya inventado y que, por tanto, en las soluciones contextuales podemos hallar vías para comprender los extremos de nuestras ecuaciones y las fórmulas para despejar incógnitas.

Así, mientras en Estados Unidos la religión es considerada demasiado importante para que el Estado la regule, en Europa la percepción de su importancia produce el efecto contrario, siendo numerosas las leyes de libertad religiosa. En ambos casos se busca un equilibrio, bien sea intentando contrarrestar las fuerzas disgregadoras de la religión, como

en el caso europeo, bien sea obstaculizando los conatos de moralizar el espacio público por parte de las instituciones del Estado, como en Estados Unidos.

Basta una ojeada a la prensa especializada en religión para ver el goteo de casos de ciudadanos que desean manifestar sus creencias en público o durante la jornada laboral, de escuelas en las que se niega la enseñanza de la religión, de objetores de conciencia en las farmacias y en los ayuntamientos, en definitiva, conflictos que suelen tener implicaciones jurídicas y políticas y en los que están en juego cuestiones religiosas. La secularización se da en una forma inesperada, a saber, como diversificación de la creencia, su mutación en formas culturales dispares de modo que cabe más bien hablar de espiritualidades que de religiones, acompañado de un aumento de los ciudadanos que se entienden a sí mismos sobre todo en términos secularizados. La religión pervive, aun si solo en forma polémica, en las resistencias que presenta ante los cambios sociales, pues no en vano su velocidad es menor que la del mundo a su alrededor. Ante la aceleración social las religiones disponen de poco margen de acción, pues cualquier transformación interna que acometan corre el riesgo de alterar la identidad de la confesión.

En el contexto europeo, en especial en los países católicos, como España o Italia, las consideraciones sobre libertad religiosa deben atender a la forma en que se lleva a la práctica la laicidad: ¿qué tipo de relación Estado/iglesias sanciona la Constitución? En ambos casos hay un vínculo contractual con la Iglesia católica regulado por Tratados internacionales, que por tanto siguen una vía legislativa muy distinta a la de las leyes que sancionan las relaciones con otras iglesias, como protestantes, judíos o testigos de Jehová. La iglesia católica recibe un trato preferencial que se puede justificar como el apoyo estatal a formas de cultura religiosa que constituyen una pieza esencial en la identidad del país. La relación preferencial que Italia y España tienen con el catolicismo responde también a la participación de la iglesia en la justicia social, tanto practicando la caridad con los más necesitados como asesorando al electorado desde los púlpitos para impedir el quórum en el referéndum sobre reproducción asistida en Italia, o llenando plazas para impedir cambios legislativos a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo en Madrid durante el gobierno de Rodríguez Zapatero. Desde el punto de vista de una laicidad que hace *tabula rasa* del pasado, estos acuerdos deberían ser abrogados en la medida en que legitimen la injerencia eclesial en cuestiones políticas. Sin embargo, éste no es un asunto que provoque movilizaciones sociales de profundidad, sino sólo algunas propuestas minoritarias. No parece que el electorado español o italiano tenga entre sus preferencias electorales la denuncia de los tratados con el catolicismo.

Las consideraciones normativas sobre libertades no siempre se frenan ante la diversidad de circunstancias. En los asuntos relativos a la religión, en cambio, conviene

conocer el contexto social, pues cada país ha heredado una relación distinta con el poder espiritual. Resulta frustrante en la práctica y estéril en la teoría proyectar una americanización de Europa que implantara una misma cultura político-religiosa para todos los países. La unidad europea depende de que no se uniformice su pluralidad interna.

La relevante presencia eclesial en las cercanías del poder político es uno de los caballos de batalla de la nueva política, la cual quiere hacer *tabula rasa* con algunas tradiciones. En línea con la vena anarquista y comunista anticlerical española, de cuyas violencias fue testigo Barcelona, la nueva política antiautoritaria tiende a una laicidad simétrica, en la que se acabe con los privilegios del pasado. Esto responde a que en España se ha dado una secularización social acelerada tras sufrir tres décadas de presión nacional-católica. ¿Cuántos españoles celebrarían que se anularan o abrogaran los Acuerdos con la Santa Sede? Probablemente, la mitad y algunos más. Incluso algunos católicos progresistas, o lo bastante ilustrados, se han pronunciado a favor de una eliminación de todo privilegio. Pero la cuestión no está en el orden del día.

En este contexto, en el que la religión se diversifica y al mismo tiempo es mirada como una rémora del pasado por los secularizados activistas, los litigios y debates sobre diversidad son sorprendentemente pocos en estos países. Las cuestiones más perentorias de justicia se dan en el eje de la desigualdad: la marginación de grandes bolsas de población desposeída de derechos políticos y sociales. La diversidad es políticamente relevante en la medida en que los rasgos diferenciales se convierten en índices de empobrecimiento.

El reto para la laicidad abierta y asimétrica de Italia y España proviene de la diversificación: ¿qué hacer con el legado cristiano? ¿Qué papel otorgar a la religión católica en la formación de los futuros ciudadanos? La solución sólo la tiene una laicidad a la francesa en la que no se subvenciona el culto. La alternativa que no soluciona la asimetría, pero sí que permite convivir con ella, es contrarrestar la posición de privilegio de los católicos reconociendo la diversidad social al mismo tiempo, la cual es también una diversidad religiosa.

Este modelo de integración a través del contacto entre los diversos responde al imaginario de la interculturalidad, a saber, la disponibilidad a entablar conversaciones con otros ajenos y, por tanto, a intercambiar perspectivas y practicar el método hermenéutico, como sostienen Taylor y Bernstein, para salvar las distancias. El ciudadano deliberativo es un explorador del conocimiento, el cual está aún por construir. La democracia impone una ardua tarea cognitiva y social a los individuos, los cuales suelen estar demasiado ocupados con las imposiciones del mercado para poder atender a sus deberes cívicos. El control que debemos practicar sobre las instituciones no lo hemos

logrado aún sobre nuestras vidas, en perpetua modificación y licuefacción. Puede resultar quimérico plantearse la posibilidad de una ciudadanía con hábitos democráticos que le permitan un control político que restaure la perdida representatividad, pero esa disquisición en apariencia gratuita y de valor meramente especulativo es inducida por la propia democracia. A saber, el sistema democrático incluye la reflexión sobre sus propias exigencias de ciudadanía. La filosofía puede contribuir a la discusión sobre los deberes a la comunidad recordando que es necesaria una racionalidad hermenéutica que no lo fie todo al acuerdo previo (el *demos*) sino que se articule hacia un entendimiento futuro.

La sociedad intercultural se manifiesta en el imaginario. Ante la pregunta sobre la tolerancia, muchos ciudadanos responden diciendo que prefieren el respeto a la tolerancia. En el imaginario del mestizaje social se quiere trascender la condescendencia tolerante para abrazar literalmente el respeto. Se trata, con alarmante frecuencia, de un imaginario exclusivo de los grupos más favorecidos de la sociedad, de aquellos ciudadanos que no tienen que compartir las escuelas públicas con una mayoría de hijos de inmigrantes. El cosmopolitismo ético y el relativismo cultural han generalizado en el discurso moralizador de la política el problema de la traducibilidad. Las sociedades diversas no pueden crecer en contextos cuya coexistencia es posible porque todos son sordos para lo que no sea lo que ya han entendido. El imaginario de un contacto que devenga en mezcla enriquecedora de la que no haya nada que temer es un elemento imprescindible de su propia realización. El discurso de los derechos que durante las últimas décadas se han ampliado a grupos hace poco marginados es una demostración de que existe un potencial antidiscriminatorio en las articulaciones éticas de los ciudadanos.

## **Libertad de expresión**

El 7 de enero de 2015 en París se consumó la atrocidad que se venía cociendo desde que en 2005 *Jyllands-Posten* publicó las viñetas de Mahoma. Los asesinatos en la sede de *Charlie Hebdo* dan la razón a Flemming Rose, el editor del *Posten*, cuyo objetivo explícito con la publicación de los dibujos considerados blasfemos por algunos musulmanes era poner a prueba los límites de la libertad de expresión en Dinamarca, ver si existía el miedo o no a que se dieran reacciones violentas, comprobar si las viñetas generan o no violencia. Quede claro que decir esto no equivale a sostener que Rose es el instigador o en última instancia responsable de las barbaridades de diverso signo que suscitó la publicación de las viñetas. Lo que demuestra el caso es que la libertad de expresión se ejerce sobre todo en el límite, ahí donde se la tensa para comprobar su resistencia, y que por tanto cuando suscita reacciones, sean violentas o sean muestras de indignación o espavientos de ofendidos, está realmente ejerciéndose. Las limitaciones a la

libertad de manifestación del pensamiento suelen tener efectos contrarios a los que se pretenden: dan más resonancia a los que ponen a prueba estos límites. Lo que sería una opinión que la sociedad podría marginalizar con indiferencia, se convierte en un asunto judicial y se da el resultado que busca el provocador, a saber, una resonancia mediática que no merece, y que le ha sido propiciada por las políticas prohibicionistas y antidiscriminatorias para las minorías particularmente expuestas. Así, la prohibición y la provocación se necesitan mutuamente.

Periódicamente hay que poner a prueba la flexibilidad del límite, su permisividad con la blasfemia o con las injurias al país. Y con frecuencia suele ser la iglesia la que reclama que los límites se mantengan para proteger las sensibilidades religiosas, e intentar de este modo domeñar el inclemente ritmo de la modernización social. Con las reclamaciones de ofensa a los sentimientos religiosos la iglesia reafirma su incomodidad con la aceleración social. Su reacción es comprensible, pues supone reconocer el potencial cognitivo de la sátira y la burla, que con su trato desacralizador de las convicciones más enraizadas contribuyen a la democratización y secularización del conocimiento.

Sin duda, la libertad de expresión no debe entenderse de manera genérica, sino que depende también de las circunstancias y de las justificaciones. No es lo mismo criticar al presidente del gobierno y hacer burla de sus decisiones políticas, que escarnecer a ciudadanos que se hallan en situaciones de indefensión social. No es lo mismo ofender a la religión establecida y mayoritaria que a las minoritarias. No es lo mismo insultar al rico que burlarse del pobre. Para tener sentido del humor se requiere una situación de cierto desahogo material y reconocimiento social.

Las caricaturas nos ayudan a discutir sobre el límite de lo que consideramos relevante para el debate social. Su efecto es brutal, fruto de la síntesis de significados extremos presentados en una sola imagen. Su procesamiento en la deliberación pública debe necesariamente prescindir de la ferocidad del humor, y activar virtudes como la moderación en el uso de la palabra, medio óptimo para aventurarse en el diálogo con lo desconocido. Frente a los que abogan por un derecho a no ser ofendidos, pienso que no es necesario redundar en la ofensa hasta que se acostumbren, sino que es mejor lograr que no vean la ofensa como un símbolo de su subalternidad ciudadana. La igualdad social es requisito para que se puedan desplegar plenamente las virtudes cívicas de la democracia, como lo es el libre y encendido intercambio ciudadano sobre las finalidades que debe perseguir la república.

Frente a los beatos de la libertad de expresión que impusieron un código no escrito para que la mayoría de los periódicos europeos reprodujeran las viñetas, comparto las reservas de Taylor y Bernstein para quienes no es necesario que en la prensa generalista se publique material contracultural como peaje de solidaridad con la palabra libre. No se

trata de autocensura, sino de elegir qué tipo de mensaje se quiere dar. Estas reservas se deben a que las viñetas de marras, así como el humor de *Charlie Hebdo*, tienen tradicionalmente un público reducido que disfruta con la sátira gruesa y el humor desbocado. En la sociedad de la información, se borran las fronteras entre las audiencias, de modo que lo que está pensado para un pequeño grupo queda expuesto, así como pasa con la publicidad de lo íntimo.

Hay un discurso bastante extendido que habla de este tipo de consideraciones como deudas de la «corrección política». Sostienen que la autocensura que nos impide «decir las cosas por su nombre» es un obstáculo en la política, pues da la voz a las minorías y desatiende el bien común. La corrección política es también considerada culpable de «buenismo», a saber, de no darse cuenta de que el enemigo está ya en casa y que no hay que fiarse de él. En las guerras culturales contra el liberalismo en Estados Unidos se acuñó la expresión «corrección política» que, al igual que el populismo, tiene un uso sobre todo peyorativo y por tanto de poco valor analítico. Sin embargo, la evitación de elementos que puedan dificultar aún más el encuentro entre ciudadanos y la construcción de sociedades en las que queden trazos de algo común, forma parte del proceso de reconocimiento de derechos civiles. Ésta es una de las enseñanzas del liberalismo: la inclusión de nuevos derechos que, una vez reconocidos, ofrecen gran resistencia a quien los quiera anular. La causa de la libertad y la emancipación es la que aspira a realizarse con estas novedades normativas. Los cambios en los usos lingüísticos discriminadores contribuyen a esta realización como concreciones del espíritu del tiempo.

Hoy, cuando todo es «post», cuando ya no sabemos qué pilares de la civilización serán lo bastante sólidos para resistir los terremotos democráticos de los últimos años (*Brexit*, Trump, Le Pen, etc.), la palabra libre está siendo de nuevo prostituida por los demagogos que la usan con finalidades para las que no estaba pensada: escudada en la sinceridad, la palabra libre ayuda a los ciudadanos a reafirmarse en lo que siempre han pensado, cohesiona a la tribu e induce una revolución en términos involucionistas. Deja de ser un elemento desestabilizador de la sociedad para convertirse en celebración de la unidad. El auge de la sinceridad que se vende como un valor en sí misma desvirtúa el potencial liberador de los derechos individuales, al usarlos como mecanismos para dividir la sociedad entre unos y los otros. Armados del coraje que sólo ellos dicen poseer, a saber, el valor de decir las cosas por su nombre no importa cuán desagradables e incómodas sean, los nuevos políticos populistas xenófobos minan la credibilidad del imaginario intercultural.

La posverdad que así se difunde no es enemiga del dogmatismo. A saber, con la celebración del discurso de las medias mentiras y medias verdades que no aspiran a ser ni mentiras ni verdades, no se ataca el dogmatismo y su potencial autoritario. Antes bien, se

consolida otra forma de autoritarismo, el de la indiferencia entre palabras y aspavientos, conseguida mediante la trituración de datos masivos que detectan tendencias sociales y sirven información personalizada. La palabra pierde el aliento. Ya no es cálida sino calculadora.

Hay horizontes que condicionan el pensamiento y que ejercen la función de muros que nos impiden ver qué hay al otro lado. Hay horizontes ineludibles, cuya lejanía no es espacial sino temporal, y que están iluminados por el alba que es índice del porvenir. Sin un horizonte futuro, el pensamiento poco puede levantar. Es cierto que son muchos los filósofos, en especial los que se consideran verdaderos filósofos, que sostienen que la filosofía no debe levantar nada. Aquellos que, no obstante, se alzan de puntillas para otear más allá y buscan en el horizonte una vía que no abandone a los seres humanos a su destrucción recíproca, los que piensan la filosofía en los términos anti-antiutópicos de la normatividad filosofan sobre la justicia y, por tanto, se proyectan hacia el futuro. Como si la filosofía fuera una promesa.

Este horizonte de justicia como promesa debe articularse en un contexto social de diversidad social, ideológica, étnica, cultural y religiosa. El pluralismo de los valores, por el cual abogaba Isaiah Berlin, es la consecuencia normativa de esta diversidad social. Basado en una antropología liberal que se halla en forma incipiente en la obra John Stuart Mill, el pluralismo de los valores tiene una doble razón de ser: normativa y cognitiva. La justicia pluralista elimina los peajes culturales para acceder a la ciudadanía, pero no recluye las identidades en compartimentos estancos, sino que promueve la reciprocidad y la vitalidad social como instrumentos del progreso cognitivo. La epistemología falibilista se revela como el consiguiente mandato ético y político óptimo. La imposibilidad de alcanzar acuerdos últimos no es un mal menor con el que no tenemos más remedio que conformarnos, sino la condición de posibilidad de toda coexistencia. Y está bien que así sea.

## Una conversación filosófica con Charles Taylor y Richard J. Bernstein (30 de mayo de 2015)

DANIEL GAMPER: Con la intención de señalar las coincidencias y discrepancias entre ustedes dos quisiera comenzar hablando sobre las tradiciones filosóficas a las que ustedes adscriben su pensamiento y su trabajo.

RICHARD BERNSTEIN: En mi temprana formación filosófica, y a pesar de que siempre he tenido una concepción mucho más amplia de la filosofía, me dediqué al estudio de la tradición del pragmatismo americano, especialmente a pensadores como Charles Sanders Peirce y John Dewey. Al igual que Charles [Taylor], me formé en un momento en el que la «ideología analítica» de la filosofía angloamericana estaba en su punto más alto a finales de la década de 1950 y al comienzo de la de 1960. Siempre he trazado una fuerte distinción entre la «ideología analítica» y la filosofía analítica. La «ideología analítica» establece que hay una forma, y solo una, de hacer filosofía capaz de despejar todo tipo de problemas filosóficos. Desafortunadamente, me parece que las ideologías son duras de pelar y todavía nos acompañan sus vestigios. Creo que debemos saber distinguir entre esta ideología y la contribución real de pensadores como Quine, Davidson y otros tantos; puede que no siempre esté de acuerdo con ellos, pero no se debe caricaturizar a los así llamados filósofos analíticos. Aquí hay una cercanía entre mi proyecto filosófico y el de Charles. De hecho, en uno de mis primeros libros discutí el primer libro de Charles, *The Explanation of Behavior*,<sup>1</sup> un texto por el cual sentí una afinidad inmediata pues allí él también reaccionaba ante los dogmas de un cierto enfoque analítico positivista. Además, no se debe subestimar la agitación política de los años 1960, tan relevante para nuestras perspectivas filosóficas. Yo participé en el movimiento estadounidense por los derechos civiles en Mississippi en 1964. Existe un vínculo claro entre este activismo y la necesidad de repensar la democracia, es decir, repensar el énfasis en la participación política. Éste es un tema muy arendtiano: que las personas puedan unirse y modificar los estados de cosas para lograr reformas positivas. Algo parecido a esto es lo que ha sucedido recientemente en Barcelona y en Madrid, en sus elecciones municipales. De hecho, cuando contemplo los libros que he escrito desde los años 1970, en casi todos ellos hay una discusión con Taylor. Por lo tanto, ha habido una coincidencia en nuestros intereses

filosóficos y políticos. Quisiera mencionar otro aspecto importante. Uno de los filósofos que desde muy temprano me interesó fue Hegel, un pensador relevante también para Charles Taylor. Él ha escrito uno de los libros más importantes al respecto.<sup>2</sup> No sé si estaría de acuerdo conmigo, pero diría lo siguiente: el interés por Hegel no era sólo un mero interés académico, sino una manera de ampliar el campo de la discusión filosófica. Es innegable que Hegel aborda los problemas más importantes de la vida humana y de la política moderna. En el contexto filosófico en el que Taylor y yo nos formamos, era difícil evadir la tradición analítica, pero estábamos tratando de ampliar el panorama, buscábamos otros caminos y tradiciones para hacer frente a los problemas filosóficos. Muchos de nosotros, incluyendo a Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Richard Rorty nos interesamos por Hegel y la tradición hegeliana. En mi propio caso, esto me acercó mucho a la teoría crítica, particularmente a la variante que Habermas estaba desarrollando en los años 1970. Sentí una profunda afinidad con su proyecto.

También quisiera añadir algo que siempre he admirado de Charles Taylor: la manera en que logra incorporar a su trabajo lo mejor de la tradición angloamericana y lo mejor de la tradición fenomenológica continental, particularmente la tradición de la fenomenología francesa. Ésta no fue la tradición en la que yo me formé, pero encuentro gran afinidad en la manera en que Taylor lee a figuras como Merleau-Ponty e incluso su generosa lectura de Heidegger. Me parece muy inspirador su énfasis en el «conocimiento de fondo» (*background knowledge*). Las mejores amistades siempre incluyen acuerdos y desacuerdos. Así es como veo mi relación personal y filosófica con Charles Taylor. Quisiera añadir algo, porque hay algunas cosas que él probablemente no diría sobre sí mismo. Siempre he admirado un aspecto de su trabajo, cercano a mi propio interés por el pragmatismo, a saber, la manera en que integra la reflexión y la teoría con la vida práctica concreta. Se puede poner el énfasis, ciertamente, en su trabajo intelectual, pero también podemos contar una historia sobre el papel desempeñado por Charles en la política canadiense, y especialmente en los debates y problemas políticos y sociales de Quebec. Él ha sido un modelo de la integración entre la filosofía y la vida práctica que admiro profundamente.

CHARLES TAYLOR: Bueno, realmente estoy de acuerdo con Richard en que tenemos profundas afinidades. Ambos reaccionamos frente a la estrechez de la ideología analítica, aunque al comienzo nos inspiraron diferentes fuentes y problemas. Por eso tenemos cosas interesantes que decirnos el uno al otro. Esbozaré rápidamente la manera en que inicie mi trayectoria filosófica. Mi primer estudio fue en historia, a nivel de pregrado, y después viajé a Oxford y cursé otro pregrado en filosofía, política y economía. Mi motivación fue que la filosofía que me habían enseñado, con su sesgo positivista, me estaba volviendo loco. Pensé «tiene que haber algo diferente». Fue pura coincidencia que

un amigo mío, que regularmente viajaba a Francia, me dijera: «creo que te gustaría leer este libro», y me pasó *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty.<sup>3</sup> Lo leí y pensé «vaya, esto es exactamente lo que quiero». Gracias a la tradición fenomenológica pude liberarme de ese armazón estrecho de la ideología analítica. Lo que para Richard fue la tradición pragmatista para mí fue la tradición fenomenológica. Esta tradición llevó a gente como Ricoeur hacia la fenomenología y la hermenéutica. Ésa ha sido la principal vía o método con el que he intentado romper el yugo de la perspectiva positivista de la filosofía. Pero hay otro aspecto de esta estrechez, uno que estoy seguro que Bernstein también aceptaría, que ha jugado un papel muy importante para mí: sinceramente, no pienso que todos los problemas humanos interesantes (éticos, políticos, etc.) puedan resolverse adhiriendo al programa filosófico del mundo anglosajón. De hecho, una de las cosas que más admiré de Habermas cuando lo visité en Frankfurt es que estaba formando gente que no solo leía a Platón, Aristóteles y Hegel sino también a Max Weber y a Durkheim. Tenían un conocimiento de historia, sociología, antropología, ciencia política y filosofía. Necesitas todas estas cosas, de alguna manera necesitas integrar todos esos elementos para pensar acerca de estos problemas. Por eso, una de las cosas que más me fastidian de los departamentos analíticos es esa actitud de «eso no es...». Uno plantea ciertas preguntas y la única respuesta que obtiene es «oh, eso no es filosofía, vamos a hacer esto de otra manera». Eso es muy estéril.

Quiero concluir hablando sobre mi interés en Hegel desde esta perspectiva. ¿Por qué me interesó Hegel? En aquel momento no lo habría podido articular, pero sencillamente lo que pasó fue que tuve la intuición de que no puedes tratar ciertos asuntos filosóficos sin tener en cuenta la historia, sin ser consciente de que las preguntas sobre la libertad, sobre el tipo adecuado de sociedad, sobre la clase de sociedad que debemos escoger, no pueden realmente tratarse sin entender cómo estos asuntos se desarrollaron con el tiempo. Así que aquí tienes a este extraordinario filósofo, Hegel, heredero de una línea filosófica kantiana ahistórica (que ni siquiera Fichte pudo superar del todo), haciendo un fantástico esfuerzo para hacerte ver la manera en que todos los asuntos del mundo moderno, la libertad y demás, surgieron y se fueron desarrollando en el transcurso del tiempo y de la historia. Quizás no termines convertido en hegeliano, pero todo el que quiera hacer este tipo de cosas debe leerlo. Quizás más tarde digan «no estoy de acuerdo», pero al menos verán cuál es la naturaleza del asunto.

D. G. ¿Entonces podría uno decir, quizás con crudeza, que han perdido la guerra académica en Estados Unidos y que uno no debería intentar formarse sobre Hegel en Estados Unidos?

R. B. Eso no es cierto. Antes que nada, no diría que hemos perdido.

D. G. ¿Diría que la ideología analítica ha prevalecido en el mundo académico angloamericano?

R. B. No. No lo pondría de esa manera. Creo que existe un escenario mucho más complejo. De hecho, el ejemplo que das sobre Hegel es en verdad un mal ejemplo y te diré por qué. Creo que la primera vez que escribí sobre Hegel fue al final de los años 1960. En ese momento, en el contexto angloamericano, uno podía contar con los dedos de la mano los libros de la bibliografía secundaria, muchos de ellos escritos por exiliados europeos como Loewenberg o Walter Kaufmann. No había textos, no había traducciones. Pero en las últimas décadas ha habido un florecimiento de libros que discuten su obra. Solo quiero usar esto como ejemplo y después llegaré al punto central de tu pregunta. Tenemos figuras como Robert Pippin, un distinguido filósofo que ha influenciado a muchos pensadores. Incluso en la vertiente analítica tenemos a alguien como Robert Brandom, con quien uno puede tener desacuerdos, pero nadie puede decir que no se toma a Hegel en serio. Alguien escribió recientemente un artículo de sesenta páginas sobre mí, un ensayo maravillosamente halagador en el que me presenta como un pragmatista hegeliano. Ahora, para responder tu difícil pregunta, no creo que uno pueda subestimar el efecto negativo de ciertas formas de profesionalización de la vida académica a nivel internacional. No sólo en los Estados Unidos o Canadá, también en España, Alemania, etc. Con frecuencia lo expreso de la siguiente manera: cuando comencé mi camino en la filosofía, cuando Charles entró a la filosofía, cuando Ricoeur alcanzó la fama, cuando Derrida practicaba la deconstrucción, a pesar de todas nuestras diferencias intelectuales compartíamos la *vida del espíritu* (*life of the mind*). Jamás sentí que me unía a una profesión, nunca me pregunté cuál sería mi próximo trabajo o los pasos a seguir para conseguir una plaza universitaria. Tiene algo que ver con haber llegado a la vida intelectual en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Recuerdo una cena en mi casa con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. De alguna manera, nuestros trasfondos no habrían podido ser más disímiles: Derrida creciendo en Argelia, Habermas criándose como un alemán y yo en las calles de Brooklyn. Pero a un nivel más profundo compartíamos algo de la vida del espíritu. Sin duda hay una profesionalización en la actualidad, pero veo una contra-tendencia todo el tiempo. Veo a gente joven que quiere liberarse de diferentes maneras. La vida académica «profesional» tiene muchos aspectos negativos. Hay una tendencia generalizada a pensar en la propia carrera en términos técnicos —como el *ranking* de las universidades por programas académicos— y se podría decir que esto es lo que sigue dominando en los Estados Unidos, aunque creo que el panorama es mucho más complejo e interesante.

C. T. Quisiera enfatizar el espíritu de profesionalización, porque no es un problema exclusivo de la filosofía. Cuando enseñé en el departamento de ciencia política en la

Universidad de McGill me encontré con el mismo tipo de mentalidad: «Eso *no* es ciencia política». Es la mentalidad de «Eso *no* es X» que ahora se encuentra en todos los departamentos. Hay una lucha en esos departamentos entre aquellos pensadores seminales que intentan abrir el panorama intelectual y aquellos que se encargan de vigilar los límites. En este sentido soy más pesimista que Richard. En cierto modo tiene razón, porque entre los mejores estudiantes siempre hay algunos que intentan romper las barreras académicas. Pero la maquinaria tiende a limitar y a estrechar esos intentos. Primero obtienes tu primer título y después pasas a otra universidad y cursas estudios de posgrado, por último, intentas conseguir un trabajo. En Estados Unidos y Canadá la mentalidad de los departamentos está controlada por una sola idea: «¿Pueden nuestros productos —los graduados— conseguir una plaza?». En ese contexto, la profesión en su conjunto tiene un inmenso poder sobre la mente de ciertas personas. Durante el tiempo que estuve en el departamento de ciencia política de McGill me enfrenté con gente que decía: «Bueno, ya sabes, les estás enseñando todas estas cosas, pero no les servirá de nada para entrar a Harvard, no les servirá a los estudiantes de posgrado... no los ayudará a conseguir trabajo». Hay una suerte de estrechamiento autoimpuesto en nombre del éxito en la puntuación, y no precisamente motivado por una bella benevolencia hacia los estudiantes sino por la noción de que «vamos a tener una mala puntuación profesional si nuestros graduados no consiguen una posición allí o allá». Este es un hecho sociológico de la departamentalización de la universidad en Norteamérica, y por desgracia se está extendiendo en Alemania.

R. B. Es terrible.

C. T. Como decía, pienso en Habermas y lo que hizo en Frankfurt, en lo mucho que admiro que lean a Weber y Durkheim, pero eso se ha vuelto cada vez más marginal, lo cual es un veneno para la academia, algo que obstaculiza el pensamiento. Cuando estás a punto de llegar a algún lado en tu estudio de algún problema te encuentras de frente con un gran letrado que dice: «Estás saliendo de territorio filosófico y entrando en la sociología, algo que para nosotros no tiene ningún valor». Éste es el problema con el tipo de ideología que establece las condiciones de éxito de una manera tan estrecha.

R. B. Realmente no estoy en desacuerdo con lo que Charles está diciendo. Sólo quisiera decir que, al menos en Estados Unidos y Canadá, seguimos siendo pluralistas. Sigue habiendo lugares en los que las cosas funcionan de otra manera. Por supuesto, la New School es un caso aparte...

C. T. Sí, la New School es verdaderamente excepcional, está en una liga propia, liberada de esta ideología.

R. B. Dos de los mejores estudiantes que hemos tenido en la New School escribieron sus

tesis doctorales sobre un tema que uno pensaría que nunca les habría permitido conseguir un puesto de trabajo: la lógica de Hegel. Ambos consiguieron trabajos muy deseables. No soy optimista, pero creo que aún existen lugares donde se trabaja la filosofía en sentido amplio. Hay una historia sobre la otra cara de la moneda que me resulta impactante. Hace dos años, mi esposa Carol y yo estábamos en una estancia de investigación en un instituto asociado a la Universidad de Frankfurt, donde hay un grupo de excelencia. Tenían algunos «post-docs» muy brillantes y tuve una conversación con una persona extremadamente talentosa, que sin la menor pizca de ironía me dijo: «No puedo pensar en escribir un libro. Para conseguir un puesto debo tener un número determinado de publicaciones en las mejores revistas especializadas». Quedé pasmado. Ni siquiera se le pasaba por la cabeza que las cosas pudieran ser diferentes, solo pensaba «así es como funcionan las cosas». Eso va a matar el espíritu de la vida intelectual. Charles y yo tuvimos el lujo de comenzar nuestras carreras filosóficas cuando no existían estas rígidas restricciones académicas. Uno de los primeros libros que escribí se llama *Praxis and Action* y en él discutí el pragmatismo, el existencialismo, el marxismo y la filosofía analítica.<sup>4</sup> Recuerdo que algunas personas me decían: «No puedes escribir un libro así». Sin embargo, yo pensaba que no podía ser de ninguna otra manera puesto que todas estas tradiciones estaban hablando sobre la *acción*. Al final me salí con la mía. Creo que si hoy intentara escribir un libro así probablemente tendría problemas para conseguir un trabajo en un departamento de filosofía respetable. La filosofía depende de cierto tipo de imaginación. Me tienen sin cuidado los límites, cada vez que alguien dice «Bueno, desde un punto de vista filosófico...» me pongo nervioso. ¿Qué quiere decir eso? Cuando escribí *The Restructuring of Social and Political Theory*<sup>5</sup> sentí la necesidad de aprender algo sobre economía, psicología y las otras ciencias sociales, así que tuve que ampliar mi marco académico. Aquí está la verdad del pesimismo de Charles: soy muy escéptico sobre la posibilidad de escribir los libros que escribí y conseguir un trabajo hoy.

C. T. Existe aún otro problema, porque la mujer que dijo «tengo que publicar estos artículos» se enfrentará con el hecho de que las únicas revistas respetadas son aquellas donde hay una revisión de pares. Ése es otro tipo de proceso de normalización, ya que si escribes un artículo con cierto tipo de orientación la reacción seguramente será: «Mejor deja eso de lado porque no va a ser publicado». Es un dilema cruel el que deben enfrentar estos jóvenes.

D. G. Gracias. Eso fue extremadamente interesante. Sugiero que pasemos al concepto de violencia simbólica. En una charla reciente el profesor Taylor usó este término mientras hablaba sobre la prohibición del hiyab en Francia.<sup>6</sup> Me gustaría escuchar más al respecto.

C. T. Para entender esta cuestión es importante tener una visión de todo el contexto del

debate. El problema no es la ley en sí, sino la ley en el contexto del debate. Toma por ejemplo la prohibición del burka en París, que se aplica no sólo a ciertos contextos sino al espacio público en su totalidad. No está permitido salir en público con un burka. Hay razones, en ciertos contextos, para decir «quítate el burka». Por ejemplo, si se trata de un problema de seguridad o existe una necesidad de identificación. No obstante, si prestas atención al debate te darás cuenta de que rápidamente se convirtió en algo que le escuché decir a un miembro del UMP<sup>7</sup> durante las discusiones que se dieron en Francia: «Tenemos los valores de la República y el velo va contra los valores de la República». Con ello, lo que están diciendo es que toda mujer que use el velo acepta la superioridad y el dominio masculino. No sólo esto, sino que el uso del velo es el primer paso hacia algo incluso más violento y peligroso. Estás estigmatizando a estas personas y lo estás haciendo basándote en una interpretación de sus motivaciones, no en hechos concretos. Si nos fijamos en la sociología de autores como Bowen<sup>8</sup> sobre por qué la gente usa hiyabs y burkas, difícilmente aceptaríamos esta motivación heterónoma. En Francia los ves por todas partes y existe un sinnúmero de posibles motivaciones. En el debate, el velo opera como un tipo de estigmatización: «Tú no perteneces realmente a aquí». Algo similar hemos experimentado en Quebec con el proyecto gubernamental de la *Charte des valeurs*. Lo que vemos en ambas sociedades es que hay gente que mira con sospecha a los extranjeros. La mayor parte del tiempo, o al menos hasta la promulgación o la propuesta de estas leyes, habían estado inhibidos. El efecto de la regulación en Francia y el del debate de la *Charte* en Quebec fue devastador. De repente empezaron a suceder todo tipo de cosas. La gente empezó a gritarles a los inmigrantes en las calles «¡Regresen a su país!», persiguiéndolos y expulsándolos de ciertos lugares donde no existe ninguna regulación al respecto. Esto sucedió en Montreal durante la discusión de la *Charte*, y ahora leo en la versión internacional del *New York Times* que también está pasando en Francia. Lo que sucede es que la legislación ya no actúa como freno para algo que pone en peligro el orden público, sino que sirve para estigmatizar a cierto grupo y para envalentonar a bocazas y xenófobos. Es casi como si la ley dijera «deja tus inhibiciones». Esto es lo que yo llamaría un tipo de violencia simbólica. Ésta no es la manera de construir una sociedad.

D. G. Profesor Bernstein, usted ha escrito recientemente un libro sobre violencia.<sup>9</sup> ¿Está de acuerdo con lo que dice el profesor Taylor?

R. B. Una de las cosas que comparto con Charles, y que nace de la tradición de la que vengo y en la que me he formado, es un profundo sentido del pluralismo real. Eso es fundamental para la tradición pragmatista. Para mí, el pluralismo no es relativismo sino apertura a la diferencia. Más que mera tolerancia, es un compromiso con el otro. Viviendo en Nueva York no hemos tenido que enfrentar los problemas que alguien como

Charles ha tenido que enfrentar en Quebec, Montreal o incluso en el contexto francés. Sin embargo, tengo fuertes opiniones al respecto. Si hay algo a lo que he dedicado mi vida es a combatir el fundamentalismo y la exclusión, que como sabemos puede tomar formas tanto seculares como religiosas. Para mí, el asunto de lo religioso y lo secular es el asunto equivocado. El problema real es la mentalidad cerrada, la mentalidad excluyente. Esta mentalidad puede asumir una forma secular, religiosa o la forma de *la laïcité*. Es cierto que se está abusando de la ley, pero quisiera subrayar algo diferente, a saber, el modo farisaico en que los intelectuales franceses dicen: «estamos defendiendo los verdaderos valores republicanos», sin darse cuenta de que lo que están haciendo es humillar, estigmatizar y practicar una forma de intolerancia. Esto me parece muy inquietante y estoy en completo desacuerdo porque es un reflejo de aquello a lo que presuntamente se están oponiendo; son tan fanáticos y cerrados como aquellos a quienes critican. Me considero una persona secular, y en este sentido difiero de Charles. Pero el secularismo expresado en estas leyes es una forma de fanatismo o tiene el potencial de convertirse en fanatismo. Es un abuso de todas esas nobles ideas del derecho, la virtud y la apertura. Podría usar palabras más fuertes: hay una fundamental hipocresía y mala fe en los debates en torno al velo y su interpretación. También la arrogancia de aquellos que creen saber mejor que nadie que su uso somete a las mujeres. Ésta es una actitud arrogante y prepotente que es demasiado frecuente en nuestro mundo. Creo que Charles, desde otra perspectiva, también rechaza esto.

D. G. A menudo he discutido esto con mis estudiantes y les pido que se pongan en los zapatos del legislador. Lo primero que quieren saber es si es cierto el estereotipo de que la mayoría de las mujeres musulmanas cubren su cabeza por razones heterónomas. ¿Es un asunto de libertad religiosa? El informe Stasi, en su totalidad, opera bajo la sospecha de que no actúan libremente y que para garantizar su libertad la escuela debe ofrecer un espacio libre, aislado de la interferencia de sus padres.<sup>10</sup> ¿Qué piensan sobre esto? ¿Hay algo de verdad en esto?

C. T. Debes averiguar si es cierto y en qué medida. La gente no hace sociología. Si tomamos el caso del alto Egipto, donde muchas mujeres usan velos, probablemente encontraríamos que a algunas les gusta y a otras no. Sin embargo, podemos estar seguros de que la mayoría de ellas está obligada a usarlo; es parte de lo que la sociedad espera de ellas. Pero en las calles de Montreal la población no es la misma que la clase trabajadora del alto Egipto. Esto es un hecho y estamos hablando de un problema que nos obliga a recurrir a los hechos. No puedes emigrar a Canadá a no ser que tengas alguna clase de trabajo de clase media o una competencia de clase media. La población musulmana de Quebec tiene el doble de educación superior que la población general. Puedo dar fe de esto porque conozco a muchas de estas personas. Hemos trabajado juntos en

movimientos sociales y muchos de ellos son feministas. Para tomar este tipo de decisiones jurídicas hay que intentar informarse de algún modo sobre lo que sucede. Esto es algo que la comisión Stasi no hizo; no consultaron a los sociólogos. Simplemente prescindieron de la sociología sin preguntar por qué estas chicas usan hiyabs. Hay muchas situaciones particulares distintas. En algunos casos, las madres no quieren que usen el velo porque desean que sus hijas encajen y las niñas, a su vez, deciden usarlo como un modo de afirmación frente a la madre. Estoy seguro de que en otros casos lo usan para satisfacer a sus padres. Pero si echamos un vistazo al trabajo de la comisión vemos que los miembros de la comisión no hacen más que proyectar lo que tienen en sus cabezas sobre las jóvenes y de este modo les atribuyen unas motivaciones que no tienen fundamento sociológico. Cuando los pones contra la pared y les haces ver que hay un montón de datos que prueba lo contrario de lo que dicen, se evidencia su *fausse conscience*. En nuestra comisión tuvimos una división profunda dentro del movimiento feminista. Un sector nos apoyaba y sostenía que formaba parte de la organización feminista más grande e inclusiva. Otro sector —y esto me irrita particularmente— argumentaba en términos de *fausse conscience*: «Sabemos que no pueden estar actuando sino desde una falsa conciencia». ¡Pues entonces, hablesles! «No, no queremos hablarles». Y eso sencillamente es insatisfactorio. Así que estoy de acuerdo contigo: ¿cuál es la verdad detrás de esto? Averigua la verdad y después podemos discutir.

R. B. No voy a defender a la sociedad estadounidense, pero creo que nos ofrece una perspectiva para hacer frente a este problema. Si estás en Nueva York, por ejemplo, verás mucha gente con velo y símbolos de judíos muy religiosos. Estos símbolos no son tomados como estigmas. Pueden suscitar curiosidad, pero eso es todo lo que son, una curiosidad y no un estigma. Esto puede explicarse a la luz de la larga tradición estadounidense de absorber a los inmigrantes. Permítanme ahora pasar a algo que me concierne personalmente. Soy judío. Me opongo a la manera en que las comunidades ortodoxas —comunidades muy religiosas— a menudo tratan a las mujeres, incluso segregándolas en la sinagoga. Creo que estas cosas son reprochables. No tengo ningún deseo de aprobarlo; más aún, estoy dispuesto a pronunciarme en contra. Empero, la idea de que debería haber una ley estatal de prohibición de estas conductas me parece que no toma en consideración al contexto histórico. Estoy de acuerdo con la variante del feminismo que se preocupa realmente por los derechos y la educación de las mujeres. Pero también me preocupan los peligros de la imposición del poder estatal. Con frecuencia este poder no tiene consecuencias liberadoras sino negativas. Tengo opiniones fuertes sobre estos asuntos, pero quisiera abordarlos en el contexto del liberalismo y el comunitarismo. Mi modesta opinión es que se trata de una discusión manufacturada que a fin de cuentas ha resultado poco provechosa. Ha sido poco provechosa en el sentido de

que existen formas extremas del liberalismo clásico y del liberalismo filosófico que no hacen la menor concesión a la comunidad, a la identidad de comunidades concretas. Pero el asunto central de este debate (incluso la manera en que entiendo la posición de Charles Taylor respecto a esto) no es la disputa entre el liberalismo y el comunitarismo, sino *¿de qué tipo* de liberalismo estamos hablando? Una de las cosas que he aprendido de Hegel y de los pragmatistas es que ésta es una falsa oposición: no hay individuos sin una comunidad. La pregunta es: ¿qué tipo de individuo y qué tipo de comunidad? ¿A qué tipo de liberalismo nos referimos? Puedo no estar de acuerdo con Rawls en muchos asuntos, pero si lees con cuidado su obra clásica *Una teoría de la justicia*, si lees todo el libro, encontrarás una sensibilidad al papel de la comunidad en la tercera parte.<sup>11</sup> Me molesta cuando la gente se refiere a Taylor como un comunitarista porque creo que eso es una tergiversación de su pensamiento. No sé si estarías de acuerdo conmigo respecto a eso.

C. T. Sí, e incluso iría más lejos, pues hay una caracterización errónea que aparece con especial claridad en el debate francés. Existe una tremenda confusión respecto a dos significados del término «comunitarismo» que la gente simplemente parece no ver. Uno es el significado propuesto por Amitai Etzioni en los Estados Unidos, donde la comunidad en cuestión es la sociedad en su conjunto y a lo que apunta es a algo así como el republicanismo clásico: no basta con ser un individuo con derechos, debes participar. Siento una gran simpatía por esta idea. Pero luego hay un significado completamente distinto cuyo sentido no está claro, ni siquiera para los que usan el concepto. Afirman que hay diferentes grupos culturales en la sociedad y que estos grupos se aglutinan y aíslan del resto de la sociedad. Esto es lo que quieren decir en Francia cuando hablan de *communautarisme*. Dicen que yo soy un *communautariste*. Para ellos, ser un comunitarista en este sentido va ligado con el deseo de ver a estos grupos aislados en un gueto, lo cual es absurdo si el objetivo es que vivan en una democracia donde sean tratados equitativamente. De un lado, hay algo con lo que estoy de acuerdo y que resulta completamente obvio: debemos pensar en términos tanto de derechos como de responsabilidades. Por el otro lado, lo que tenemos es una posición demente: que todas estas comunidades deben encerrarse en sí mismas. Obviamente soy un comunitarista en el primer sentido, y obviamente no soy un comunitarista en el segundo. Todo el asunto se debate como si hubiera sólo un sentido en juego y la confusión es suficiente para enloquecerte.

R. B. También podrías relacionar esto filosóficamente con un tema que pienso que ambos compartimos. Ambos —Charles puede dar su propia versión— tenemos gran simpatía por el tipo de aproximación hermenéutica propuesta por Gadamer. Hay cosas de Gadamer que he criticado, pero su pensamiento es de gran ayuda para abordar estos problemas tanto filosóficamente como en términos más prácticos. Una de las ideas

filosóficas que se afianzó a mediados del siglo xx fue la idea de la inconmensurabilidad. Creo que tendríamos que elaborar toda una sociología de por qué arraigó. La inconmensurabilidad fue interpretada de diversas maneras. Aunque he sido muy crítico de ciertos aspectos de la obra de Karl Popper, él tuvo una idea que nos sirve de apoyo para pensar en esto. Él la llamó «el mito del marco común»: la idea de que estamos encerrados dentro de nuestro propio marco, nuestro propio lenguaje, nuestra propia cultura y por ende no podemos comunicarnos significativamente con personas que habitan otros marcos. Popper criticó este razonamiento y rechazó su consecuencia: la imposibilidad de la comunicación. Esta idea de inconmensurabilidad surgió, en parte, de una interpretación popular de Thomas Kuhn, una interpretación casi ontológica. Ahora, el equivalente práctico de esto es la falsa imagen del multiculturalismo. Esta falsa imagen puede usarse positiva o negativamente: «Tú no puedes entenderme si no eres parte de mi grupo», sea caribeño o jamaicano. La llamada política de la identidad es un reflejo de esto. Vaya sorpresa la que me llevé cuando me percaté de que en muchos países europeos lo que el multiculturalismo ha venido a significar es que todas estas comunidades deben estar aisladas.

C. T. Eso es correcto.

R. B. Debemos mirarlo de una manera diferente y ahí la situación se vuelve más interesante. Debemos aceptar que filosóficamente podemos reconocer diferencias genuinas, pero también una apertura hacia el otro. No obstante, a muchos les gusta hablar de la apertura hacia el otro, pero pocos la practican. Pensar así es desastroso. Si esto es lo que el comunitarismo ha venido a significar entonces es una perversión y además es política y filosóficamente pernicioso. Ahora, sólo para clarificar, creo que existen inconmensurabilidades, eso no lo quiero negar, pero nos presentan problemas *prácticos* y no *teóricos* —no se trata de brechas ontológicas—. La gente tiene diferentes valores y maneras de ver el mundo. Por ello la respuesta debe ser un intento de encontrar algún tipo de suelo común o una apertura. No creo que exista un lenguaje universal o que puedan mediar todas las diferencias. Existen diferencias importantes en las vidas de la gente, pero esto no tiene que llevarnos a separaciones metafísicas o a matanzas.

C. T. En efecto, el multiculturalismo canadiense fue un mecanismo de integración, pero en Europa, como bien lo indicas, el asunto se maneja de una manera muy diferente. Las palabras de Angela Merkel son un buen ejemplo de ello: *Der Multikulturalismus ist kaputt*.

R. B. ¡Así es!

C. T. Para completar, Cameron ha dicho que el multiculturalismo ha terminado, y lo

mismo afirma Sarkozy. ¿De qué están hablando? El propósito del multiculturalismo era garantizar que las personas de distintos orígenes (distintos a los dominantes) pudieran convertirse en ciudadanos en igualdad de condiciones. No importa si vienes de la India o de las Islas Británicas o Normandía, eres un ciudadano canadiense igual a todos los demás. El objetivo era fomentar una especie de integración acompañada con un esfuerzo para que aprendieran el idioma y se mezclaran con los demás. Era todo lo opuesto a una cultura de guetos. De alguna manera algo se perdió en la traducción y en casi todos los países europeos la gente parece pensar que eso es lo que significa el multiculturalismo. Desde un punto de vista canadiense queda uno estupefacto ante el panorama europeo, el cual es percibido como si en Europa se hubieran olvidado de hacer las cosas más obvias para lograr la integración. Es decir, hoy en día hay jóvenes en Kreuzberg (Berlín) que no hablan bien turco y tampoco alemán, por lo que no consiguen trabajo. Para nosotros eso es fundamental: ofrecemos *classes d'accueil* y además nos aseguramos de que los hijos de inmigrantes entren al primer grado siendo capaces de desenvolverse con el francés al mismo nivel que los otros niños. Esto es lo que tienes que hacer para asegurarte de que se integren. Los alemanes lo están haciendo ahora. Tengo muchas más esperanzas en Alemania que en Francia, donde hay una terrible guerra de identidad y estigmatización. Afortunadamente, hay ciertos *Länder* en Alemania y Austria donde están empezando a hacer eso.

R. B. Hubo un tiempo en Alemania en el que si habías nacido en Turquía no podías convertirte en ciudadano alemán. Sin embargo, pienso que hay una mayor conciencia y un intento por cambiar las políticas de integración. Están aprendiendo algunas de las lecciones de qué significa integrarse, intentar integrarse. Por ejemplo, tuve una conversación en Frankfurt con la esposa del filósofo alemán Rainer Forst. Ella es directora de un colegio y me comentó que las escuelas secundarias ofrecen cursos de turco para estudiantes alemanes. Se trata de un intento no sólo para ayudar a los turcos a integrarse, sino para informar a estudiantes que vienen de tradiciones extranjeras y alemanas acerca de sus respectivas culturas. Creo que eso es muy alentador, especialmente en el contexto de las escuelas secundarias.

C. T. Hay situaciones muy desalentadoras en Europa, pero también algunas muy esperanzadoras.

D. G. Miremos una objeción pública actual. Frecuentemente oímos en el debate público la pregunta: ¿cómo puedes, de un lado, creer en el progreso, y del otro, permitir la existencia de sociedades paralelas con diferentes ritmos? ¿Cómo puede la defensa de la igualdad convivir con tradiciones culturales que rechazan este principio normativo occidental? ¿Cómo se puede defender el progreso y al mismo tiempo defender perspectivas que de algún modo van en contra de la igualdad? ¿Qué responderían ustedes

ante esta provocativa objeción?

C. T. Bueno, pienso que la respuesta es diferente para Quebec que para Europa por una razón muy importante que mencionaba antes: la inmigración canadiense requiere de un muy alto nivel de educación y capacidades. Somos muy egoístas; sólo aceptamos a aquellas personas que puedan contribuir a nuestra economía. Antes de este gobierno — del cual por cierto les aseguro que nos libraremos el 19 de octubre—<sup>12</sup> teníamos un programa de refugiados mucho más generoso. Pero básicamente, para entrar necesitas cumplir unos estándares altos. En consecuencia, los inmigrantes que llegan a Canadá no están encerrados en una mentalidad medieval. Nosotros, es decir, Gérard Bouchard y yo, con frecuencia le preguntamos a los inmigrantes con los que conversamos durante la comisión: ¿por qué has venido a Quebec? La razón principal es *la liberté*, de eso no hay la menor duda. En Europa la situación era diferente porque la mayoría de los inmigrantes eran magrebíes, algunos de los cuales llegaron hace tiempo con la gran demanda de mano de obra. A veces perdían su empleo y quedaban atrapados en guetos. Cuando sus hijos crecían se encontraban en una situación muy distinta a la de sus padres, socialmente marginados. Pero no estaban atrapados por una mentalidad medieval. Al contrario, lo que encontramos es un sentimiento muy fuerte de alienación respecto a Francia. Dicen: «nos tratan horrible, no nos dan trabajo, etc.». Hicieron unas pruebas en Francia sobre los sesgos de los empleadores. Si usted envía una solicitud para un empleo, pero su nombre no está claro o está borroso (uno se llama Mohamed algo y el otro Jean Lafortune), los empleadores revisan el código postal y tiran a la basura las solicitudes de personas con códigos postales de zonas marginales. Es tremendo. Han desarrollado una especie de terrible urdimbre del resentimiento. En este contexto, el incitador del odio puede tener algún éxito.

¿Cuál es la situación actual de la mayoría de los argelinos? Al comienzo no eran extremadamente islamistas. En el caso particular de los bereberes, incluso han sido atacados fuertemente por los islamistas. Los bereberes seguían costumbres muy tradicionales, seguían el islam pero sin un sentido exaltado de movilización en torno al Corán o a la yihad. Pero la situación ha evolucionado de tal manera que ha facilitado el trabajo de los incitadores del odio. En el mundo musulmán, la influencia del islamismo wahabí ha sido extremadamente negativa debido a la estrechez de su perspectiva. No quieren tener nada que ver con los chiitas o los sufís, hasta el punto de que cuando adquieren una influencia importante, como la que tienen en Pakistán, donde sostienen todas las madrasas, la gente termina creyendo que lo que el islam significa realmente es «no a esto, no a aquello». Ésta es ya una antesala de la radicalización. No están predicando a favor de Al Qaeda, pero están cultivando una mentalidad que puede moverse en esa dirección. Ahora bien, la mayoría de los inmigrantes ni tienen esta

procedencia geográfica ni se encuadran en este ámbito social. Esto no quiere decir que cuando evitas este tipo de alienación evitas que la gente se radicalice, o que no exista reclutamiento del Estado Islámico entre las niñas inglesas, lo cual es verdaderamente preocupante, aunque por fortuna no se trata de un fenómeno masivo. Los primeros en escandalizarse son los padres: «¡Mi hija ha desaparecido!» Necesitas un buen liderazgo musulmán que te ayude a combatir eso, y no lo consigues si empiezas a estigmatizar. Si tu primera reacción es estigmatizar, con ello alejas a tus posibles aliados más efectivos. Por lo tanto, respecto a este tipo de argumento, puedo entender su atractivo superficial, pero cuando lo examinas de cerca ves que conduce directamente a las políticas más contraproducentes.

R. B. Básicamente estoy de acuerdo con todo lo que Charles ha dicho. Es importante entender algo sobre el contexto histórico. No quisiera subestimar la situación, que es un problema muy serio al que se enfrentan las sociedades europeas que, durante mucho tiempo, especialmente en el período del nacionalismo, aún podían imaginar sus poblaciones como homogéneas. Tenemos suficiente conocimiento histórico como para saber que la mayoría de las supuestas comunidades homogéneas realmente no son tales, que más bien son la mezcla de diferentes tipos de personas. Aun así, vivimos bajo una ilusión: «somos alemanes, somos franceses, somos barceloneses, etc.». La crisis de la inmigración ha puesto de relieve algo que nadie sabe cómo enfrentar: el colapso del Estado-nación. Bien sea si se piensa en términos de democracia o de reforma, no podemos seguir pensando de la misma manera cuando somos conscientes de que una decisión tomada en cierto lugar del mundo afecta millones de vidas en otro lugar y nadie tiene control sobre ello. Existen problemas y asuntos reales, e incluso puedes entender por qué algunas personas pueden sentir gran zozobra al encontrarse con ciertas comunidades de inmigrantes, especialmente allí donde el desempleo es alto, ya sea en España o en otros países europeos. Sin embargo, no creo que haya soluciones fáciles, como decir «sólo sé amable con todo el mundo». Es complicado. Pero creo firmemente, y creo que Charles también, que ciertas respuestas son erróneas. Por ejemplo, las respuestas que implican humillación son erróneas. Mi opinión sobre el ISIS, el Estado islámico, es que no se ha reconocido plenamente hasta qué punto la política exterior estadounidense contribuyó a su creación. Creo que durante la intervención en Irak en 2003 no existía una comprensión de lo que sucedía con las complejas comunidades suní y chiita. El apoyo de Estados Unidos a una administración equivocada en Irak exacerbó la alienación de la comunidad sunita. Muchos sunitas que pertenecían al ejército y estaban bien entrenados fueron despedidos y no encontraron oportunidades. La gente se horroriza cuando ve decapitaciones, pero no se da cuenta de hasta qué punto las políticas de los Estados Unidos influenciaron este tipo de reacción. Es un resultado de la

intervención irreflexiva, de la convicción de que «podemos venir de afuera e imponer lo que queramos». Uno de los mayores desastres de la intervención en Irak fue pensar: «cuando derroquemos a Saddam Hussein la democracia florecerá en el Medio Oriente». Ése fue el argumento que se utilizó. Pero si uno tenía un sentido de la historia, una comprensión de las comunidades religiosas, era inevitable darse cuenta de que este tipo de creencia es errónea. No obstante, ése era el argumento oficial del gobierno de Estados Unidos. No voy a defender las decapitaciones, son algo terrible. Pero debes hacerte ciertas preguntas: ¿cómo fue que todo esto sucedió?, ¿qué es lo que ha sucedido?, ¿por qué hombres y mujeres jóvenes están dispuestos a unirse al ISIS? Considero que éstas son el tipo de preguntas que nos tenemos que plantear con honestidad. Ninguno de nosotros quiere decir que hay soluciones fáciles para estos problemas, pero evidentemente hay maneras incorrectas de pensar sobre ellos. De nada sirve satanizar al enemigo.

C. T. Las cosas pueden fácilmente empeorar.

R. B. Acerca de tu pregunta, uno debe cuidarse de asumir cierta posición ilustrada simplista según la cual es posible poner fin a la superstición y asegurar que todo el mundo sea razonable. Ahí es donde creo que se da el mayor desfase en el debate francés. Si uno echa un vistazo a la historia y a los intentos de imponer valores sociales desde afuera — por ejemplo, cuando se impone la «libertad» a algún pueblo— por lo general las consecuencias son extremadamente negativas. Así que soy muy escéptico frente a este argumento. Eso no significa que la alternativa no tenga sus propios problemas. Algunas veces estoy tentado a condenar ambos bandos cuando escucho a unos decir «tenemos que forzar estas cosas» mientras otros afirman «no puedes hacer ningún juicio porque no perteneces a esa comunidad». Ambos están equivocados, tanto en lo político como en lo filosófico. Una de las cosas que he aprendido de la tradición hermenéutica es que independientemente de tu lenguaje o punto de vista, siempre existe la posibilidad del entendimiento mutuo. Hay algo profundamente errado en la idea de cosmovisiones cerradas. Puedes tener un sentido fuerte de la identidad, de aquello en lo que crees, sin que esto sea incompatible con un sentido de la apertura, del reconocimiento de que existen otras maneras de ver el mundo.

D. G. Hemos llegado a la pregunta por la posibilidad de la traducción.

R. B. Las posibilidades de la traducción, de la apertura, de la comprensión recíproca, todas aquellas técnicas de tratar de entender al otro implican trabajo *duro*. No es algo que simplemente puedas obviar.

C. T. Quisiera volver a lo que Richard decía hace un rato sobre la noción de que otras culturas y tradiciones están más allá de nuestra comprensión porque nosotros tenemos ciertos conceptos y ellos otros. Gadamer emplea el concepto de horizonte para dar

cuenta de la manera en que comprendemos el mundo. Si nos movemos, el horizonte se mueve también con nosotros. En términos lingüísticos, esto significa que podemos aprender diferentes lenguajes. No es fácil, pero cuando visitas con un antropólogo alguna sociedad remota puedes comprender a la gente, tener una idea de qué es lo que los constituye, cómo ven el mundo e incluso, en el momento de publicar tu monografía, puedes buscar maneras de explicar en tu propio lenguaje aquello que ellos representan. Nunca será perfecto, pero puedes hacer verdaderos avances y eso hace posible que trabajes con ellos, te comuniques y aprendas. A veces podemos lograr ese tipo de comprensión y hay algo tremendamente valioso en ello. Pero si comienzas con la idea de que no es posible, entonces te encierras.

R. B. Uno no debe ser ingenuo. Con frecuencia fracasamos, pero el fracaso no debe ser motivo de desespero o de cinismo. Yo veo la situación pragmáticamente: si algo no funciona intenta de nuevo, intenta de otra manera.

D. G. De algún modo, la predisposición a entender al otro forma parte del proceso de traducción.

C. T. Eso es algo que la administración Bush nunca entendió. De hecho, Rumsfeld es un gran filósofo porque habló de las incógnitas conocidas (*known unknowns*) y de las incógnitas desconocidas (*unknown unknowns*). El problema es que para ellos había una incógnita desconocida: no sabían que había algo que no comprendían. Un paso importante es cuando dices: «sí, supongo que no comprendemos», pues sólo entonces puedes empezar a hacer progresos. Pero cuando no tienes la más remota idea de que lo que sucede no es lo que esperabas —una dinámica en una sociedad que no tiene analogía alguna en los Estados Unidos— eso es tremendamente peligroso.

D. G. El problema de la diversidad radical puede generar otra dificultad para la justicia de un país. Creo que John Rawls, en *Liberalismo político*, no dio respuesta a este desafío porque presupone que los habitantes de una sociedad justa son razonables.<sup>13</sup> Un pluralismo razonable resuelve de antemano el problema de la comprensión del otro porque presupone que el consenso mutuo es factible. Profesor Bernstein, creo que esto se corresponde con el concepto de fe falibilista que usted presenta en su libro *El abuso del mal*.<sup>14</sup>

R. B. Sí, falibilismo pragmático.

D. G. Pienso que la expresión que utilizó fue fe falibilista, ¿o religión falibilista?

R. B. Principalmente me estaba refiriendo a la situación estadounidense en donde hay un conflicto entre la tradición del falibilismo pragmático que puede convivir con la apertura y la ambigüedad, y una mentalidad que siempre está pensando en blanco y negro y buscando oposiciones binarias simples. Antes de eso escribí un libro filosófico sobre la

naturaleza del mal donde exploré la manera en que los filósofos se han enfrentado al problema del mal desde Kant hasta Nietzsche y el post-holocausto con Freud. Terminé de escribir ese libro el 31 de agosto del 2001. De repente, sucede el 11 de septiembre y me empezaron a invitar de todas partes a hablar sobre el mal. Al mismo tiempo, me irritaba progresivamente el abuso del concepto del mal en el contexto político: «Ése es el enemigo demoníaco, es Saddam Hussein». Incluso Bush usaba el lenguaje de los cowboys: «Los agarraremos vivos o muertos». Era una mentalidad de oposiciones extremas, de simples oposiciones binarias, los chicos buenos contra los malos, etc. Políticamente, pensar así es desastroso. Eso era lo que estaba sucediendo en Estados Unidos y por eso llamé al libro *El abuso del mal*. Pero déjame volver sobre lo que dijiste. Rawls es un pensador muy complejo y podemos extraer diferentes conclusiones de su pensamiento. Uno de los aspectos ante el cual soy muy escéptico es la idea, que pienso que comparte con Habermas, de que es posible definir la razón pública de manera neutral. Ambos sugieren que existe una manera de hablar sobre la razonabilidad que todo el mundo aceptaría independientemente de su orientación particular. Entiendo la motivación para hablar de esa manera, pero desde un punto de vista político y filosófico no creo que el proyecto sea realmente viable. Por eso me atrae más la perspectiva pragmática y hermenéutica que intenta hallar suelo común con el otro sin aspirar a ese tipo de universalidad. La idea de que existe un punto de vista neutral, o unos mínimos con los que todos deben estar de acuerdo —«esto es lo que es razonable, el resto es un error»— es algo que, filosóficamente hablando, me provoca escepticismo. Eso no quiere decir que crea en la irrazonabilidad. Uno de mis libros se llama *Mas allá del objetivismo y el relativismo*,<sup>15</sup> y realmente considero que tanto en un nivel teórico como en un nivel práctico inmediato la gente a menudo se siente atraída por dos extremos: o «existe un fundamento que lo justifica todo» o «todo vale». Podría decir que toda mi vida filosófica la he dedicado a deshacerme de esa clase de dicotomías, que no son sólo filosóficas, sino que a la postre describen la manera en que piensan muchos políticos y personas del común. Eso es lo que conduce a ciertas formas de fundamentalismo.

D. G. Aquí es donde necesitamos una fe falibilista. ¿No es así?

C. T. Estoy de acuerdo en que necesitamos esa comprensión de la hermenéutica. Existe un cierto ámbito de la razón —un sector de la razón, si lo prefieres— en el que puedes encontrar argumentos irrefutables y obtener conclusiones infalibles, por ejemplo, en las matemáticas y en alguna medida también en las ciencias naturales. No debatiremos sobre el hecho de que la Tierra gira alrededor del Sol o de que los seres humanos evolucionan, etc. La gente toma este tipo de ejemplos como el estándar de oro, creyendo que el razonamiento siempre debe ser así. Por ello, mucha gente piensa que «sólo existe una razón secular y luego todo lo demás». Pero «todo lo demás» incluye no sólo a las

opiniones religiosas sino todo tipo de concepciones morales e incluso el sentido de lo que es importante en la vida. No son simplemente razones religiosas sino de todo tipo. Estas otras perspectivas son susceptibles de otro tipo de razonamiento que he llamado razonamiento hermenéutico. Tal concepción implica un sentido de cómo interpretarse a sí mismo, la propia vida, otros seres humanos, sus acciones, etc. Toda perspectiva moral acarrea una idea de las motivaciones que estimulan la comprensión mutua y los tipos de motivaciones que la obstaculizan: ¿cuáles son?, ¿acaso el egoísmo?, ¿será la incapacidad de comprender a los otros?, ¿qué es lo que impide que seamos buenos cuando estamos ante la bondad? Ésta es la gama de motivaciones con la que interpretamos la vida humana. Es aquí donde puede comenzar la discusión, porque acerca de la mentalidad particular de alguien puedes decir: «ésta es la manera en que comprendes lo que esta gente hizo o no hizo, pero olvidas esto...» y señalas algún fenómeno que no puede ignorar, viéndose obligado a reconsiderar lo que piensa. Después puedes decir «eso no funciona, por el contrario, distorsiona el asunto», y ahí comienza un ir y venir. Lo determinante acerca de este tipo de racionalidad es que su propia naturaleza no admite un cierre definitivo o una palabra final. Supongamos que discutimos y te convengo. Piensas, «sí, lo había olvidado, debo cambiar mi punto de vista». Nada nos asegura que éste sea el final del camino, que una tercera persona no pueda llegar y decir «oigan, ustedes dos se han equivocado». No hay manera de tener certeza absoluta de que estamos en lo correcto. Esto es distinto al tipo de certeza que tenemos de que la Tierra gira alrededor del Sol, o aquella que tenemos sobre ciertas verdades matemáticas o lógicas, etc. Para mí, el corazón del falibilismo es que no importa cuán lejos hemos llegado en una indagación determinada, siempre podemos estar equivocados. Y esto, de cierta manera, es una idea kuhniana: ocurre un cambio de paradigma y sabemos que fue un buen paso, pero nada puede descartar que más adelante en el camino no nos topemos con una situación que nos obligue a un nuevo cambio de paradigma. Ésa sería la analogía científica para esto. El falibilismo no es una posición que flote en el vacío, por el contrario, es el corazón mismo de este tipo de razonamiento. Si rechazas el razonamiento hermenéutico y te apoyas únicamente en el otro tipo de racionalidad, entonces terminas creyendo que sólo existe la razón infalible de un lado y del otro lo irracional. A veces me pregunto si Jürgen Habermas no se acerca a esta concepción estrecha de la razón. Quizás sea injusto con Habermas.

R. B. Estaba a punto de añadir que, en un plano filosófico, a pesar de que comparto muchas cosas con Habermas, coincido con el escepticismo de Charles respecto al proyecto rawlsiano y habermasiano. Ellos creen que hay una manera de ir más allá de lo que hemos llamado la posición hermenéutica y definir una concepción neutral y universal de la razón y de la justicia. En este sentido creo que Charles y yo estamos de acuerdo. El

falibilismo no es únicamente una posición epistemológica; el falibilismo es una serie de virtudes, un cierto estado mental.

D. G. ¿Virtudes democráticas?

R. B. Ciertamente, son importantes para la democracia.

C. T. Son virtudes humanas, importantes para la democracia, pero también para tantas otras cosas.

D. G. Por supuesto, pero quería señalar explícitamente el vínculo que encuentro al final del libro del profesor Bernstein sobre la violencia, así como en la charla del profesor Taylor del otro día, entre este pensamiento hermenéutico y la democracia.

R. B. Aunque hemos llegado a esto por caminos distintos, creo que estamos de acuerdo en que debemos hablar de una sociedad democrática *saludable*. Una democracia saludable no puede existir sin las virtudes del falibilismo: la capacidad de autocrítica, la apertura, la capacidad de reconsiderar las cosas y aceptar que nadie tiene la palabra final. El proceso de votación, las mayorías y los partidos, son importantes, pero la democracia es mucho más que eso. Siempre me ha gustado la manera en que Dewey la definió. La democracia, dijo, «es una forma de vida». Yo comparto eso. Al menos debería ser una forma de vida. De nuevo, quisiera decir algo relacionado con muchas de las cosas de las que hemos hablado hoy. Podemos hacerlo, por ejemplo, respecto a sus elecciones más recientes.<sup>16</sup> Es muy fácil ser cínicos o escépticos frente a todo lo que sucede hoy en el mundo; la complejidad, la manera en que el dinero determina todo y la situación parece estar fuera de control. Estos se están convirtiendo en los nuevos clichés. Lo que verdaderamente pienso es que hay mucha gente que quiere algo diferente, que quiere participar y está dispuesta a trabajar conjuntamente para crear algo nuevo. Eso es lo que debería fomentarse. Por ello no me desespero. En un sentido, soy muy arendtiano; no creo en ningún tipo de necesidad histórica, es decir, que las cosas necesariamente vayan a progresar o a empeorar. Nunca estaremos seguros de que ha llegado el momento de un cambio progresivo, pero la aspiración para lograrlo está siempre ahí. Como educador, intento mantener vivo este espíritu en mis estudiantes. Veo una conexión muy estrecha entre una mentalidad falibilista y una democracia real. Debemos repensar la democracia hoy, y coincido de nuevo con Charles en que las personas que simpatizan con la democracia a menudo no reconocen que la otra cara de la democracia es un cierto tipo de exclusión. Una sociedad democrática requiere cierto sentido de unidad y comunidad, aunque apelar a elementos comunes tiene también su lado oscuro y presenta serios problemas. Esto es sólo una ilustración de por qué debemos tener una concepción más matizada de la democracia. Democracia es una de esas palabras que tienen un aura favorable. Todo el mundo está a favor de la democracia. Incluso Stalin estaba a favor de

la democracia. Pero las cosas cambian y te obligan a repensar lo que esto significa, especialmente con el resquebrajamiento del Estado-nación. Algunos dicen que ahora el problema es la «democracia global». Esto para mí es casi un eslogan vacío. ¿Qué significa? Es cierto que debemos pensar en la democracia en términos más globales, pero también debemos ser humildes ante aquello que no conocemos, aquello que no sabemos aún cómo pensar. Entonces sí, yo conectaría el falibilismo por lo menos con lo que debería ser la democracia.

D. G. En el mundo académico contamos con el diálogo como el camino para alcanzar consensos. Quizás no deberíamos confiar tanto en el poder del diálogo para resolver nuestros problemas políticos y sociales. ¿Podemos esperar que el proceso democrático proceda de la misma manera que el diálogo filosófico? ¿Es esto lo que estamos haciendo cuando ponemos al proceso democrático en el centro de la solución a estos problemas?

C. T. En parte estoy de acuerdo. Digamos que tenemos una clara noción de lo que tenemos en común y esta noción tiene un lado oscuro, pues pinta a todos los que no viven bajo ella como forasteros, por ejemplo, como personas que no están a la altura de vivir como estadounidenses. Éste es el tipo de cosas que Romney invocó en las elecciones presidenciales de 2012, cuando se quejó de que el 47% de las personas no contribuían realmente a la economía de Estados Unidos, viviendo únicamente de lo que les da el Estado. Ese tipo de posición es determinante para ciertos miembros de nuestra sociedad, pues mantiene su psique en orden y los hace sentir muy satisfechos consigo mismos. Su sentimiento de satisfacción por ser como son es la contraparte de la caricatura que tienen sobre ti, sobre los otros, algo cada vez más común en las democracias neoliberales contemporáneas. El pobre es culpado: «es su responsabilidad, no ha trabajado lo suficiente». No andan por ahí con la presunta motivación de Sócrates: «soy el hombre más sabio de Grecia porque sé que nada sé». Aquí lo que entra en juego son las incógnitas conocidas (*known unknowns*). Existe un gran rechazo frente a lo desconocido, o en este caso, las incógnitas desconocidas (*unknown unknowns*). Hace falta algo distinto, algún tipo de confrontación o de simpatía humana, algún tipo de comunicación que nos permita salir de la burbuja solipsista. En nuestra sociedad, a menudo caemos en burbujas solipsistas entre diferentes comunidades culturales y religiosas. Existen formas discursivas y políticas específicas para salir de la burbuja, medidas para que las personas se encuentren y hablen unos con otros. Estamos luchando contra una motivación muy poderosa para mucha gente.

R. B. Yo interpreté tu pregunta de una manera ligeramente distinta. Creo que uno llega a la filosofía porque, como decía Charles, ves que te ayuda a articular tus creencias de manera reflexiva e incluso autocrítica. Una de las cosas que siempre he admirado de

John Dewey es su fe en el hombre común —seres humanos comunes y corrientes, diríamos hoy—. Hubo un famoso debate entre John Dewey y Walter Lippmann, donde Lippmann aseguraba que la noción de un «público informado» no es más que un mito. Para él, lo que verdaderamente le hace falta a una sociedad democrática son expertos informados que puedan ilustrar a la gente. Dewey, cuya postura era fuertemente anti-elitista, estaba en contra de esto a pesar de reconocer el problema del «eclipse de lo público». Mi convicción fundamental es que la gente es más inteligente de lo que se cree. Las personas no siempre son insensibles. Debes tener fe en la gente común, pues es peligroso pensar que puedes controlarlos e imponerles cosas. Una de los aspectos más interesantes del informe que Charles hizo en Quebec es que en medio de tantas dificultades complejas encontrabas numerosos aportes y perspectivas de gente ordinaria sobre el futuro de Quebec. ¿Lo leí correctamente?

C. T. Sí, pero verás, realmente avanzamos gracias al encuentro entre personas. Organizamos unos célebres foros y notamos que la gente puede decir cosas terribles sobre los musulmanes, así que nos aseguramos de tener presentes musulmanes muy destacados que pudieran responder. La gente quedaba sorprendida, habían estado viviendo dentro de su burbuja, pero ahora debían enfrentarse a estas otras personas que hablaban de una manera muy razonable. Estos musulmanes tenían un grado muy alto de autocontrol. Me quito el sombrero. Puedo contarte una anécdota que lo dice todo. Unas personas decían: «si no están a gusto aquí pueden irse de vuelta a casa, de vuelta al lugar de donde vinieron». Entonces, un hombre se puso de pie y dijo: «Vengo de Túnez y conocí a mi esposa aquí, ella es de Marruecos. Nos casamos y tuvimos hijos. ¿Regresar a casa? Supongamos que regreso a Túnez y mi esposa a Marruecos. *¿Et les enfants?*». Y se detuvo. ¡Maravilloso! Podías ver que todo el recinto estaba conmovido porque, contrariamente a lo esperado, no salió a decir «Ustedes, montón de...». ¡Piensen lo que están preguntando! Los asistentes fueron confrontados con una realidad humana que no habían visto antes.

R. B. Ésas son cosas en las que tienes que trabajar constantemente.

C. T. Como la famosa frase de Gramsci *il pessimismo della ragione, e l'ottimismo della volontà*.

D. G. También quisiera que hablaran un poco sobre el papel de la religión en el espacio público. Me parece que el profesor Taylor sostiene que pedirle a la gente que deslinde su vida pública de su vida religiosa es una forma de violencia. No sería justo pedirle a alguien con una identidad religiosa que articule sus opiniones e intereses públicamente en un lenguaje secular.

C. T. En efecto, es una imposición tiránica sobre la gente. En una democracia deben

poder escoger su propio lenguaje. Pueden encontrarse con el difícil dilema de que cuanto más se repliegan en su propio vocabulario menor es su capacidad de convencer a otros. Pero eso es aceptable porque es su derecho como ciudadanos. Cuanto más general sea su vocabulario más general será también el tipo de personas con las que se podrán relacionar. Pero ¿cómo puedes tener una democracia en la que le dices a la gente qué decir y cómo decirlo? ¿Qué debemos hacer? ¿Pasar una ley? ¿Entregar permisos para hablar? Tan pronto empiezas a pensar así todo se colapsa.

R. B. Dije antes que me considero un secularista de mente abierta. También hablamos del fracaso de una concepción neutral de la razón. Rechazo el intento de Rawls y de Habermas de especificar aquello que los ciudadanos religiosos deben traducir. Pensar que sólo puedes entrar en la esfera pública si eres capaz de traducir tus creencias a términos seculares es en sí mismo, no diría una burla, pero sí un desconocimiento de lo que son ciertos puntos de vista religiosos. Soy muy crítico hacia este tipo de exigencias, lo cual no quiere decir que no existan reglas básicas en la esfera pública, cosas que puedes y no puedes hacer. La idea de que la religión debe relegarse al ámbito privado es una idea liberal. Ahora, lo cierto es que eso no está sucediendo y debemos reconocerlo. Y no es que sea enteramente negativo. A menudo la gente se concentra en la influencia negativa de la religión en la esfera pública, pero puedo decirles que no habríamos tenido un movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos sin las iglesias negras, y no me estoy refiriendo únicamente al papel de Martin Luther King. El único momento en el que me sentí seguro en Mississippi en 1964 fue en las iglesias negras. Vi de primera mano cómo ofrecían una ayuda espiritual para las comunidades negras. En ese momento la situación era que en teoría los negros podían votar pero se les *impedía* hacerlo. Una de las motivaciones para la protesta era registrar a los negros para que pudieran votar en las elecciones, lo cual implicaba enormes riesgos, pues era un momento en el que todavía ocurrían linchamientos. Es un error no reconocer las fuerzas positivas de los movimientos religiosos. No me gusta el debate religioso-secular porque tiende a reificar cosas que son mucho más fluidas y complicadas.

D. G. En principio estoy de acuerdo. Pero ¿si borramos la distinción entre razones seculares y religiosas, no estaremos abriendo la puerta al estudio obligatorio del creacionismo y el darwinismo en la clase de biología?

R. B. Eso es algo que debe combatirse.

D. G. Sí, por supuesto.

R. B. Quiero decir, nunca vamos a poner fin al fanatismo, a aquellos que no quieren aceptar que la ciencia y la religión pueden ser compatibles. Estos son asuntos reales. En los tribunales estadounidenses hemos tenido célebres juicios sobre estos temas. Me

considero un falibilista pragmático pero también un pragmatista realista. No creo que las personas vayan a cambiar fundamentalmente. No creo que vayamos a tener un nuevo tipo de personas, pero creo que podemos hacer distinciones. Podemos usar como ejemplo algo que está sucediendo en Estados Unidos con el discurso sobre el cambio climático. Déjenme contarles otra anécdota. Quizás ustedes saben que recientemente hubo un terrible invierno en Nueva York. El frío era tremendo y un senador —no recuerdo ahora el nombre— llegó al Senado con una bola de nieve en la mano y dijo: «¿Cómo pueden creer en el calentamiento global cuando está nevando en Washington?». La estupidez, la intolerancia y la estrechez mental siempre van a existir. No tienen nada que ver con la religión, de hecho pueden manifestarse en la religión o en cualquier otro contexto. No comparto algunas de las cosas que sostiene Charles. Su libro *La era secular*<sup>17</sup> es muy complejo y toca muchos temas. Creo, sin embargo, que la gente lo malinterpreta. El argumento fundamental de *La era secular* es que las condiciones de la creencia han cambiado en nuestro tiempo. Aquellos que aseguran que ya no es una opción viable creer en un dios trascendente son incapaces de justificar sus argumentos. Muchos intérpretes creen que el libro presenta un argumento para justificar la fe de Charles, pero ése claramente no es el objetivo principal. Charles no teme dejar clara su posición y por qué cree lo que cree. Su objetivo es cuestionar los argumentos sobre la creencia religiosa, alejarnos de la idea de que si eres religioso seguramente vives en la Edad Media. Su argumento es a favor de cierto tipo de *apertura*. Así es como describiría tu libro.

C. T. Sí, y me asombra que la gente no lo vea así. Es mi culpa por escribir un libro tan grueso que nadie va a leer de cubierta a cubierta.

R. B. Si tuviera que ser crítico, es decir, si esta fuera una conversación distinta, señalaría algunos de los puntos de tu libro con los que no estoy de acuerdo. Me habría gustado que Charles hiciera mayor justicia a un humanismo no-exclusivo, un concepto con el que me gustaría definir mi propia posición. No creo en un dios trascendente, pero dado mi compromiso con el falibilismo y la apertura, jamás quisiera descartar la viabilidad de esa opción. El ateísmo militante no es verdaderamente popular, no es lo que muchos piensan. La gran mayoría es escéptica, agnóstica o simplemente creen «esto no es para mí». Creo que debemos delimitar mejor el concepto de un humanismo no-exclusivo.

C. T. No creo que la mayoría de las personas que no creen en ninguna religión defiendan un humanismo no-exclusivo.

D. G. ¿Entonces estaría de acuerdo con borrar la distinción entre lo religioso y lo secular como lo propone el profesor Bernstein?

C. T. No. Creo que existe una distinción y creo que parte de mi problema es que no pude

encontrar el lenguaje para expresarla. No puedo pensar en un lenguaje alternativo. Un humanismo exclusivo no es exclusivo en el sentido de alguien que dice: «no quiero escuchar a nadie más». Simplemente significa: no-trascendente. Pero la palabra trascendente, con sus múltiples significados (por ejemplo, trascendencia horizontal), terminó siendo muy traicionera. No encontré una solución para eso. Como muchas cosas en este campo, como la religión misma, son conceptos que se difuminan cuando los empujas y los presionas. Tuve que pensar durante largo rato antes de dar con un lenguaje más adecuado, y aun así han surgido muchos malentendidos respecto al uso binario de «exclusivo» y «trascendencia»: exclusivo quiere decir sin trascendencia. No encontré un lenguaje para articularlo.

D. G. Pienso que las dificultades asociadas con estos conceptos, especialmente el de trascendencia, son similares a las dificultades que los creyentes deben enfrentar cuando tienen que adaptarse a la razón pública rawlsiana. ¿Cómo transmitir un sentido de la trascendencia sin excluir a muchos de tus interlocutores?

R. B. Una de las contribuciones positivas del libro fue hablar del «marco inmanente». Me gusta la manera en que Charles plantea la pregunta al comienzo de su libro: cómo dar cuenta del cambio dramático que ha ocurrido desde el tiempo de la cristiandad latina, en el que prácticamente todo el mundo aceptaba la religión, hasta el día de hoy cuando la religión —especialmente la creencia en un dios trascendente— es sólo *una* opción entre muchas otras. Me parece interesante saber cuál es la posición de Charles respecto a lo trascendente desde un punto de vista personal. También encuentro inspiradora la forma en la que escribe sobre el sentido de plenitud y todo lo demás. Pero el asunto central es la defensa de un pluralismo serio, y el pluralismo serio implica la viabilidad del tipo de cosas en las que él cree. Ésa es su respuesta a todos aquellos que afirman que ya no son viables o que deben ser superadas. Éste es, para mí, el argumento central del libro. No quiero desdibujar la distinción entre lo «secular» y lo «religioso», sino clarificar la complejidad de la misma. Hay muchos sentidos diferentes de lo «secular» y lo «religioso». No debemos confundir o borrar estos sentidos diferentes.

C. T. Y podemos hablar de ellos. Podemos hablar razonablemente sobre ellos. Aquí es donde entra la hermenéutica. Aquellos que son ajenos a la razón hermenéutica, bien porque nunca han pensado en ella o porque ni siquiera saben que existe, no entenderán mi libro. Me he dado cuenta de eso. El libro aboga por un mundo en el que existe un nutrido intercambio hermenéutico y razonamiento hermenéutico. Rechaza la existencia de un razonamiento definitivo que pudiera erradicar ese tipo de intercambio, es decir, rechaza la idea de que no puedes ser religioso y racional al mismo tiempo. Pero también está el otro lado. Ciertos católicos muy derechistas dicen «si no crees en Dios no tienes

moralidad o eres completamente inconsistente». En el libro no me tomé la molestia de rebatir eso, pues ya lo he hecho en otros contextos. Para abrir el campo a un proyecto de intercambio significativo —un proyecto de razonamiento hermenéutico— lo primero es rebatir la creencia en argumentos infalibles y definitivos. A menudo se piensa que rechazar argumentos infalibles implica un rechazo de la posición misma desde la cual se despliega la estrategia del argumento infalible, pero ése no es el caso. No creo que puedas probar que dios existe, pero eso no quiere decir que no puedas creer en dios. No creo que puedas probar que la religión es un error, pero eso no quiere decir que no puedas tomar una posición al respecto o rechazar la religión. Los malentendidos respecto a esto, que vienen de la misma estrechez de cierto tipo de perspectiva, son muy considerables... quizás un tanto menos entre filósofos.

R. B. Ya dije esto, pero quiero reiterarlo porque es algo que ambos compartimos. Hay un tipo de estrechez perturbadora en el mundo moderno. Es la idea de que la violencia real es un problema religioso. Sin subestimar las formas del fundamentalismo, pienso que es importante ver que no es la religión en sí misma sino una serie de factores políticos y sociológicos. Por eso es que prefiero hablar de un «choque de mentalidades» o de distintos tipos de intolerancia. Después de todo, la peor forma de violencia del siglo xx no fue la violencia religiosa. Debemos disociarlas. Puedes preguntar (y por eso me gusta Jan Assmann): ¿qué es lo que tienen ciertas religiones que atraen o se prestan para este tipo de cosas? Estoy convencido de que la idea de que hay una conexión intrínseca entre religión y violencia es profundamente engañosa. Lo que me molesta de los llamados debates entre secularismo y religión es el hecho de que a pesar de lo sofisticado que seas, la gente tiene una preconcepción de lo que supuestamente representas si eres religioso o secular. A menudo es ahí donde comienzan los problemas.

C. T. Debes dejar de esconderte detrás de esa imagen que han proyectado sobre ti. La gente se resiste a ello porque su imagen del mundo se complica.

D. G. Los debates secular/religioso tocan también el tema del derecho al insulto o el derecho a blasfemar. Las matanzas en las oficinas de *Charlie Hebdo* y en Dinamarca han traído estas discusiones a un primer plano. Me gusta el libro del situacionista francés Raoul Vaneigem, *Nada es sagrado (Rien n'est sacré)*, porque refleja lo que significa aceptar la libertad de expresión como un principio constitucional.<sup>18</sup> Creo que debemos defender el derecho de artistas y activistas a usar un lenguaje ofensivo. Una de las razones para ello es el potencial epistémico de la provocación y la blasfemia. ¿Ustedes que piensan sobre esto?

C. T. Pienso que eso es simplemente no entender la complejidad del acto político. Por un lado, quiere decir que no debes aceptar los límites a la blasfemia, pero del otro lado,

implica ridiculizar a una minoría impotente y discriminada que está en dificultades. Por ejemplo, la caricatura danesa de Mahoma con la bomba nutre estereotipos que contribuyen al menosprecio de los musulmanes. Se trata de una acción con varios significados distintos, varias descripciones distintas. Recuerda lo que decía Donald Davidson: una acción puede ser descrita de muchas maneras. Pero los caricaturistas sólo ven una, la «valiente», sin percatarse del daño que le están haciendo a esta minoría, de cómo están arruinando sus vidas. Ciertamente, no creo que pueda existir una ley que lo prohíba porque una vez empiezas a determinar lo que se puede y no se puede decir entras en un terreno muy inestable. Puedes apelar al concepto de «discurso de odio» (*hate speech*), pero no podrías condenar a los caricaturistas por discurso de odio.

R. B. En Alemania sí puedes.

C. T. Quizás, pero eso trae otros problemas. Si prefieres, debería existir un código informal para el discurso civil. La prohibición de la blasfemia conduce al silenciamiento de los debates. Creo que debe ser posible publicar en *El País* o en *La Vanguardia* un artículo sobre estos temas sensibles, lo cual estaría perfectamente bien siempre y cuando no se trate de una ridiculización que dificulte sus vidas. En otro medio, sin embargo, la crítica puede tener otros efectos. Si yo dirigiera una publicación y aparecieran las caricaturas danesas no las reproduciría. *Charlie Hebdo* lo hizo, yo no lo haría. Y creo que estaría en lo correcto al no hacerlo. Además, creo que si tuviéramos mayor conciencia de este código informal, probablemente menos periódicos las habrían publicado. Debe haber cierto grado de retroalimentación de otros medios diciendo: «oye, crees que puedes publicarlas, pero ése no es el espíritu que caracteriza nuestro *ethos* como ciudadanos». La mentalidad detrás de algunos de esos caricaturistas es: «los musulmanes realmente no son ciudadanos». Ésa es la premisa tácita de *Charlie Hebdo*: «podemos ignorar todo el contexto». Yo no creo eso ni por un segundo.

R. B. No sólo concuerdo con lo que dices, sino que soy más enfático al respecto.

D. G. ¿Cómo es eso?

R. B. Tengo un sentimiento muy intenso sobre todo este asunto. La reacción en su conjunto me pareció desconcertante. Empecemos con la premisa innegable: nadie debe ser asesinado por lo que publica. Nadie debería justificar lo sucedido. Pero no estoy de acuerdo con una reacción impulsiva. Hubo una grave falta de juicio. Es importante tener en cuenta el contexto. No es como si estuvieras ridiculizando a los católicos o a los políticos en Francia, lo cual habría causado risa o simplemente indiferencia. Estás tratando con un grupo que ha sido *humillado*, que está indignado, y no puedes ser insensible ante eso. Podemos traer a colación aquí la discusión sobre los actos de habla de John Austin: hay que tener en cuenta la fuerza de lo que dices, su retórica, el

contexto. Realmente hubo un serio fracaso del juicio político. Incluso iría más lejos: si eres de izquierda, de la izquierda seria, ¿sabes lo que estás haciendo con todo eso? Estás envalentonando a todos aquellos que se quieren deshacer de los inmigrantes. Incluso en el ámbito de lo político es una estrategia estúpida. Es reprochable.

D. G. ¿Pero describiría esos dibujos como violentos?

R. B. No quise decir que fueran violentos, pero dado el contexto de los terribles problemas que enfrenta Francia, era obvio que iban a ser interpretados como ofensivos, como una nueva humillación y exclusión de los musulmanes provenientes del norte de África. Puedes asumir una perspectiva estrecha: «eso no es lo que estamos haciendo, sólo nos estamos burlando de la autoridad, del gobierno francés y todo lo demás». Pero con ello no estás pensando políticamente en términos del contexto real. Y tenemos una responsabilidad de hacerlo. Piensen en el papel de las caricaturas y los estereotipos antisemitas en el período pre-nazi antes de que pudiéramos decir: «esto es libre expresión, podemos decir este tipo de cosas». Existen consecuencias y los ciudadanos deben pensar sobre ellas. Y aquí es donde creo que Charles está en lo cierto: no puedes prohibirlo, no puedes promulgar leyes que determinen lo que se puede o no decir. Lo que sí puedes hacer es criticar a la sociedad civil, a su juicio político, etc. Con frecuencia, lo que encontramos es un pensamiento en blanco y negro: «si no estás a favor de la libertad de expresión entonces estás contra ella». La política es, o debería ser, un ámbito en el que hacemos distinciones y distintos tipos de juicios.

D. G. Debemos tener en cuenta que en sus inicios la libertad de expresión se pensó como un derecho de las minorías, para que pudieran expresar sus opiniones en contra de la mayoría, en contra del gobierno. Encontramos ya esta idea en John Stuart Mill, uno de los mayores defensores de la libre expresión y de las minorías.

R. B. Bien, es bueno ver que estás de acuerdo. En los Estados Unidos el debate fue muy diferente. No sé si estás al tanto de la disputa que ocurrió en la organización PEN. Algunos miembros de la organización sintieron que era problemático otorgarle su premio anual a *Charlie Hebdo*. Algunos se opusieron y luego otros se opusieron a los que se oponían. La situación me parecía demasiado simplista.

D. G. Del otro lado, creo que estaríamos de acuerdo en que vale la pena luchar por el derecho de la gente a hacer este tipo de afirmaciones o caricaturas ofensivas.

C. T. Sí, luchar contra una ley que lo prohíba.

R. B. Yo lucharía contra cualquier ley que restrinja la libertad de expresión. Aquí es donde tenemos una buena tradición de libertad de expresión en los Estados Unidos. No puedes prohibir el discurso de odio en los Estados Unidos, y creo que eso es algo bueno. Una vez das ese paso te enredas en muchos problemas. Pero podemos hacer una

distinción entre la ley y el juicio político. Así, aunque dije que estábamos ante un fracaso del juicio político y la responsabilidad cívica, me opondría con firmeza a una ley que delimitara y prohibiera la blasfemia. Ése es un terreno peligroso.

D. G. Muchas gracias a ambos por una conversación muy edificante.

**Notas:**

- [1.](#) Taylor, C., *The Explanation of Behaviour*, Routledge Kegan Paul, 1964.
- [2.](#) Taylor, C., *Hegel*, Harvard University Press, 1975.
- [3.](#) Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.
- [4.](#) Bernstein, R., *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*, University of Pennsylvania Press, 1971.
- [5.](#) Bernstein, R., *The Restructuring of Social and Political Theory*, University of Pennsylvania Press, 1971.
- [6.](#) La charla tuvo lugar en el *Centre de Cultura Contemporània de Barcelona* (CCCB) el 27 de mayo de 2015 con el título «Democracia y diversidad religiosa».
- [7.](#) Acrónimo de *Union pour un mouvement populaire*, partido político francés de centro-derecha que en 2015 cambió su nombre a *Les Républicains*.
- [8.](#) Bowen, J.R., *Why the French don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton University Press, 2006.
- [9.](#) Bernstein, R., *Violencia*, Editorial Gedisa, 2015.
- [10.](#) La Comisión Stasi fue convocada por Jacques Chirac en 2003 para reflexionar sobre la aplicación del principio de laicidad en el ámbito escolar. Sus conclusiones sirvieron como trabajo preparatorio para la redacción de la ley que prohibía la exhibición de símbolos religiosos ostensivos en las aulas de las escuelas públicas francesas.
- [11.](#) Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971.
- [12.](#) Efectivamente, en las elecciones de noviembre de 2015, el gobierno conservador de Denis Lebel fue derrotado por el Partido Liberal.
- [13.](#) Rawls, J., *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996 (ed. original 1993).
- [14.](#) Bernstein, R. J., *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- [15.](#) R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism, Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1983.
- [16.](#) Bernstein se refiere aquí a las elecciones municipales españolas de mayo 2015 en la que los nuevos partidos, secuelas del movimiento de los «indignados», se hicieron con las alcaldías de Madrid y Barcelona.
- [17.](#) Taylor, Charles, *La era secular*, Tomo I y II, Editorial Gedisa, 2014 y 2015.
- [18.](#) Vaneigem, R., *Nada es sagrado, todo se puede decir*, Melusina, Barcelona, 2006.

Libros que ayudan a entender el mundo



Jonathan Glover, Avishai Margalit, Robert McKim, Charles Taylor, Michael Walzer

# Naciones, identidad y conflicto



→ Una reflexión sobre  
los imaginarios de los  
nacionalismos

Prólogo de José Luis Pérez Triviño

gedisa

# Naciones, identidad y conflicto

Glover, Jonathan

9788497848947

176 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Esta obra, junto con los títulos Nacionalismo: a favor y en contra, y Autodeterminación y secesión completa un estimulante enfoque sobre los nacionalismos. La pluralidad de este fenómeno merece ser examinada atendiendo a los muchos matices de los distintos puntos de vista en liza. La reflexión sobre las propias narrativas e imaginarios de los nacionalismos; la imprescindible conciliación entre identidad nacional y respeto hacia otras nacionalidades; las raíces históricas que se hunden en el Estado moderno; la dimensión psíquica y moral, o los malestares y contradicciones que suscita son desarrollados en una cuidada selección de artículos, a cargo de renombrados especialistas en ciencia política, filosofía o historia de las religiones. Un libro accesible a la par que riguroso, que avanza un debate complejo y polémico que atraviesa, inevitablemente, nuestro tiempo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Filosofía

Gianni Vattimo

# Adiós a la verdad



gedisa  
editorial

# Adiós a la verdad

Vattimo, Gianni

9788497845724

160 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En este nuevo trabajo Gianni Vattimo nos demuestra como la verdad se ha transformado en la representación más encumbrada de la cultura contemporánea. La filosofía, la religión y la política pero también, y fundamentalmente, nuestra experiencia cotidiana están signadas por una particular valorización de la verdad. Sin embargo, la cultura de nuestra sociedad occidental es cada vez más pluralista. La información y la comunicación son un juego de interpretaciones, los políticos se permiten eludir los compromisos éticos -y por lo tanto también el deber de la verdad- sin que nadie se sorprenda. A pesar de todo, como lo demuestran cotidianamente los debates políticos, nuestra sociedad "pluralista todavía cree en una idea "metafísica" de la verdad como correspondencia con los hechos objetivos y en la ilusión de un acuerdo basado en "hechos".

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Es posible **superar** la adversidad y transformar el malestar causado por el acelerado **desarrollo de violencia, pobreza y exclusión social** en que vive el mundo? ¿Qué aportaciones puede hacer la **teoría de la resiliencia** para comprender estos procesos y desarrollar estrategias que contribuyan a enfrentar el **sufrimiento psíquico y social** que causa tanta injusticia? Estas preguntas fueron el motivo para generar un enriquecedor encuentro con **Boris Cyrulnik** y delimitaron el terreno sobre el que se desarrollarían nuevos diálogos y nuevos sentidos.

RESILIENCIA *Lat*

# CRITERIOS DE RESILIENCIA ENTREVISTA A BORIS CYRULNIK ANA GUADALUPE SÁNCHEZ LAURA GUTIÉRREZ

gedisa  
editorial

# Criterios de resiliencia. Entrevista a Boris Cyrulnik

Sánchez García, Guadalupe Ana

9788416572175

80 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En mayo del 2011, Boris Cyrulnik visitó México como profesor invitado por la Universidad de Guadalajara para compartir sus reflexiones y experiencias con universitarios, profesionales de diversos campos y público en general durante el evento titulado Resiliencia: Vínculos e Inclusión Social. En este foro internacional, el Dr. Cyrulnik impartió la conferencia titulada Criterios de resiliencia: condiciones de un nuevo desarrollo después de un traumatismo. A partir de esta conferencia, Ana Guadalupe Sánchez y Laura Gutiérrez tuvieron un encuentro con él, donde el Dr. Cyrulnik, con gran transparencia, sensibilidad y honestidad, trazó con bellas palabras, un cuadro que nos acerca a su pensamiento, a sus sueños y sus afectos abriendo una dimensión muy íntima y personal de su vida. En esta obra se reproduce tanto la entrevista como la conferencia de Boris Cyrulnik. Ambas son imprescindibles y valiosas para el amplio público que sigue con gran interés su trabajo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Entre selfies y whatsapps

*Oportunidades y riesgos para la infancia  
y la adolescencia conectada*



COMUNICACIÓN

Estefanía Jiménez, Malalen Garmendia  
y Miguel Ángel Casado

gedisa  
educación

# Entres selfies y whatsapps

Jiménez, Estefanía

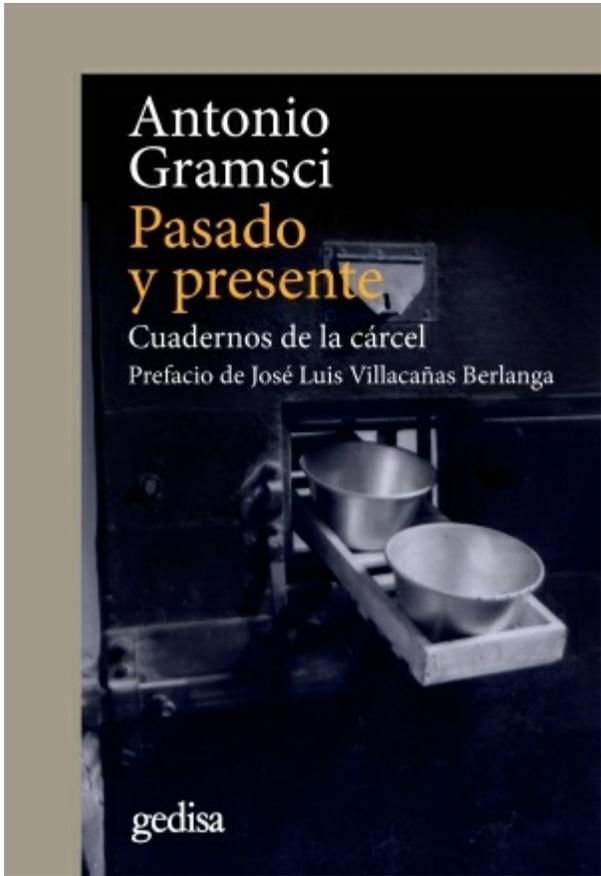
9788416919888

320 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Cada vez más niños, niñas y adolescentes utilizan los medios digitales para descargar música, ver vídeos, hacer las tareas escolares, participar en redes sociales y, sobre todo, comunicarse con amigos y familiares. Hoy las personas nos relacionamos con el mundo a través de internet, y los niños y niñas no son ajenos a esa realidad. Con la participación de Sonia Livingstone y un panel de expertos europeos y latinoamericanos este libro describe con rigor cómo estos consumidores digitales están interactuando con y en internet. Cada capítulo se centra en un aspecto concreto: el ciberbullying, el sexting, el contacto con desconocidos, el uso excesivo, la perspectiva de género, la gestión del desembarco de internet en la escuela o la labor de mediación de las familias, entre otros. El mundo de oportunidades que ofrece internet no está exento de problemas y situaciones peligrosas derivadas del mal uso de la red. Más allá de tópicos y alarmismo, es necesario formar en la prevención de riesgos y alentar a niños y niñas a que asuman su papel como internautas exigentes y conscientes con autonomía y seguridad. Este libro proporciona un diagnóstico de situación actual, fiable y exhaustivo basado en evidencias científicas, que será útil tanto a investigadores, a educadores, a agentes implicados en la seguridad de la infancia en internet.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# Pasado y presente

Gramsci, Antonio

9788417341138

282 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Con Pasado y presente concluye la serie de escritos que Antonio Gramsci, en difícilísimas condiciones personales, nos legó en sus Cuadernos de cárcel. El encarcelado pensador sardo vierte aquí fragmentos de su vastísima experiencia política, criticando por ejemplo el oportunismo y el extremismo que podían aquejar a la política comunista de la época. A las notas recogidas bajo el título de Pasado y presente siguen otras que el autor había reagrupado bajo el de Nociones enciclopédicas y temas de cultura, y que contienen una crítica aguda y a menudo áspera de muchos lugares comunes y de varios prejuicios del sentido común. Al hilo de decisivos acontecimientos políticos, en estos últimos tiempos se ha revitalizado en el mundo entero la personalidad, el pensamiento y el significado intrínseco de la acción gramsciana. Al cabo de once años de cárcel, Gramsci murió en 1937, pero su talento contribuye aún a cambiar el mundo. Es un buen momento para releerle.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

Índice	6
Una conversación filosófica con Charles Taylor y Richard J. Bernstein (30 de mayo de 2015)	7
Una conversación filosófica con Charles Taylor y Richard J. Bernstein (30 de mayo de 2015)	21