



CEU  
*Biblioteca*

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

*Trabajo realizado por: CEU Biblioteca*

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



# FUNDAMENTACIÓN RELATIVISMO Y FUNDAMENTALISMO

*Luis Núñez  
Ladevéze*

8

Parece que, cuando se habla de asuntos como las libertades o los derechos humanos desde una perspectiva democrática, todos estamos de acuerdo en promoverlos y defenderlos, y así lo han tratado de hacer valer algunos insistiendo en que lo que menos importa es cómo argumentamos sus fundamentos, pues en definitiva lo que interesa es que no haya disidencia ni en los fines que compartimos ni en las expresiones que los designan. Y se expone el respeto a los derechos humanos y a las libertades como muestra de desavenencia sobre fundamentos y ejemplo de coincidencia en las conclusiones. Pero, a la hora de la verdad, es difícil aceptar ese paradójico modo de estar de acuerdo consistente en convenir en los resultados a partir del



© Martha Rial

desacuerdo en los principios, porque, quienes así razonan, lo hacen basándose en el expreso supuesto (tal vez el supuesto sea un principio de fundamentación) de que no es posible acceder a principios a través del razonamiento.

Añaden algunos, para fortalecer su desinterés por los principios, que buscar un fundamento no es sino una manera de tergiversar el sentido de la democracia, pues no hay modo de evitar que todo principio alimente una actitud intelectual fundamentalista. Este modo de pensar conduce a aceptar una especie de axioma indiscutible: que para estar de acuerdo hay que prescindir de los principios de que se parte porque, al fin y al cabo, son inútiles si lo que importa es el hecho de que *estamos* de acuerdo en que, en nuestra condición de personas libres, somos cada uno sujetos de derechos... ¿fundamentales? Si no lo

son, así los proclaman las constituciones que se ocupan de ellos.

Entiendo que este procedimiento de no dar crédito al sentido de las palabras que utilizamos, cuando no nos conviene en algunos usos porque contradicen nuestros prejuicios o nuestros propósitos, es un método fácil para conseguir que nuestros juicios se adapten a nuestros prejuicios. Y eso es lo que suele ocurrir cuando se afirma que lo que importa es que coincidimos en lo principal mientras exponemos nuestras discrepancias sobre los principios en que se sustentan. Un argumento que, obviamente, solo sirve de alimento a quienes están interesados en mostrar la inutilidad de los principios. Este tipo de argumentación me parece un atajo demasiado cómodo para llevarnos hasta un huerto en el que algunos, tal vez más de quienes quieren reunirnos en él, no queremos estar.

Hay en esta forma de pensar dos temas distintos. Uno, el relativo a si la búsqueda de principios desemboca necesariamente en el fundamentalismo; otro, el de si es indiferente que nos basemos o no en principios, pues lo que importa es mantenernos firmes en las conclusiones en que coincidimos. A mi entender ambas cosas son falsas y la primera lo es porque antes lo es la segunda. Es decir, no es verdad que si hay disparidad en los principios se pueda coincidir en las conclusiones. De hecho, lo que creo es que no estamos de acuerdo en lo que significan las palabras aunque a veces lo parezca por el hecho de que corrientemente unos y otros usamos las mismas. El ejemplo de la libertad y de los derechos humanos puede servir justamente como muestra de que no es cierto que los principios sean indiferentes si lo que interesa es estar de acuerdo en sus aplicaciones.

Naturalmente, si por conclusiones se entienden las palabras, entonces ciertamente estamos prácticamente todos de acuerdo: todos o casi todos pensamos en que los derechos humanos son universalmente merecedores de protección y que la dignidad y la libertad de la vida humana merece un respeto *erga omnes*. Pero de eso no se deduce que se compartan las mismas nociones de derechos humanos, de libertad, ni de dignidad de la persona. Y la razón de esa discrepancia procede de que el alcance de esas nociones depende de los principios de que partimos y no de las palabras que usamos para designarlas.

Así, pues, muchos estamos de acuerdo, al parecer –por lo menos aquellos que decimos que lo estamos– en la defensa universal de los derechos humanos, en la supremacía de la democracia como supuesto de convivencia política, en la importancia de la libertad para la dignidad de la persona..., pero no estamos de acuerdo en lo que tal vez sea principal: en qué entendemos por libertad, cómo se concreta y defiende la dignidad o cuál es el contenido de esos derechos'. Y si estamos en desacuerdo en el campo de aplicación de las palabras es justamente porque, o bien no lo estamos en los principios en que han de fundamentarse los juicios, o porque hay quienes evitan fundarlas en principio alguno. De este modo, la afirmación de que hay coincidencia se utiliza como argumento de que los principios de que se parte son indiferentes, lo que no es más que un paso para sostener que son superfluos. Argumento que, en una original especie de círculo vicioso, acaba tratando de imponer que los demás compartan como fundamento un principio de exclusión de los principios y de indiferencia acerca de los fundamentos.

¿Se puede, entonces, sirviéndonos de las sutilezas en que prenden las diferencias significativas, distinguir entre "fundamentalismo" y "fundamentación"? Se puede si por "fundamentación" se entiende el principio heurístico y hermenéutico de que, en principio, todo texto tiene presupuestos y no sólo no hay que renunciar a indagar en las presuposiciones de nuestras propias reflexiones, sino que esa indagación es un imperativo de la propia actividad reflexiva. Por "fundamentalismo" puede entenderse un modo de imponer sin discusión los fundamentos, pues entonces la reducción de toda explicación a un solo fundamento queda, por decisión más que por principio, excluida del debate. Hay una diferencia significativa entre aceptar que los fundamentos son discutibles y, por tanto, abiertos a la discusión y, por un lado, excluir la fundamentación de toda posibilidad de crítica, de debate o de consideración, que es lo que caracteriza al fundamentalismo. Y, en segundo lugar, entre aceptar que es posible precisar los fundamentos en que se basan las distintas posiciones en un debate y negar, por principio, que no es posible delimitar fundamento alguno estableciendo el relativismo como única guía de la discusión.

Si entendemos por fundamentos principios a los que se llega o de los que se parte, hay que decir que son, al menos, requisitos de la coherencia lógica del texto. Si distinguimos la forma del texto del contenido de la argumentación podemos distinguir entre principios argumentativos y los concretos principios textuales. El que no coincidan no significa que unos se nieguen a los otros. Así cuando Gadamer escribe que "la facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico y no el puro *cogito...*", lo que hace, desde el punto de vista reflexivo, es delimitar un principio para la reflexión, que no queda excluido sino expuesto a la deliberación, y no una renuncia a prescindir de un fundamento. Pues ese principio es justamente el fundamento argumentativo de que se trata.

El argumento de que no hacen falta principios para estar de acuerdo en las conclusiones, es decir, en que concordamos en el sentido y la importancia de lo designado por ciertas palabras, me recuerda aquella expresiva imagen de Wittgenstein de tirar la escalera después de haber subido por ella... para quedarse colgado de la brocha. Es, entiendo, un buen modo de imponer el propio principio excluyente de que no hacen falta principios invalidando cual-

quier argumento que haya propuesto o trate de poner otro contra ese punto de partida que niega el punto de partida adoptado por quienes no aceptan que no hay sendero alguno para transitar hacia ninguna parte porque todos conducen al horizonte. Procedimiento especialmente hábil para descalificar cualquier razonamiento que no sea el propio, simulando indiferencia hacia la descalificación y tolerancia para con los razonamientos de esa manera descalificados.

Cierto que es un modo de razonar muy postmoderno, y por eso débil y claudicante, especialmente cuando se arguye de ese modo en nombre de la razón argumentativa, pues se le pide poco menos, al argumentar, que parta del reconocimiento de su incapacidad argumentativa basándose en principios y métodos de argumentación. "Existe realmente un prejuicio de la Ilustración... es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición". Visto de esta manera tal vez no haya mucha diferencia entre la declaración de impotencia para elucidar principios o fundamentos y una tal vez próxima confesión de indiferencia acerca del sentido o el valor de la argumentación misma como expresión del razonamiento. Pero tal vez esto no sea sino un modo original de buscar una original manera de fundamentar el principio de que hay que prescindir de los fundamentos.

Pero lo que realmente interesa es esa aseveración de que lo que importa es que estemos de acuerdo en las conclusiones, o, lo que suele ser su equivalente habermasiano, en la esperanza en que pueda llegarse al consenso, pues en la práctica tanto una cosa como la otra sirven para imponer unas conclusiones o un método excluyente sobre el modo de interpretar aquello en lo que nominalmente parece que coincidimos: la libertad, la democracia, la dignidad, la ética, la tolerancia y los derechos humanos. Este modo de plantear la cuestión para imponer un punto de vista excluyendo el de los demás sobre cómo entender estas palabras pudo tener cierta apariencia de validez para quienes mientras no se tuvo conciencia plena de la necesidad de atender a los nuevos conflictos morales provocados por el desarrollo práctico de la biotecnología en el entorno expansivo de los procesos del mercado.

Problemas producidos por los trasvases migratorios de poblaciones, o de ponderar los efectos de la convivencia de culturas



basadas en principios que, cuando se viven, no se reconocen recíprocamente compatibles, o los producidos por lo que algunos han llamado el "choque de las civilizaciones", por no hablar de la apelación a métodos terroristas y de las justificaciones de que son objeto según en qué circunstancias o situaciones se empleen o, en fin, de la urgente reflexión sobre las posibles consecuencias sociológicas derivadas de los avances del conocimiento científico y de su aplicación tecnológica en el ámbito de la biogenética, concretamente las posibilidades abiertas a la explotación mercantil de las manipulaciones de células madre y de su posible utilización al servicio de la selección eugenésica en un libre mercado.

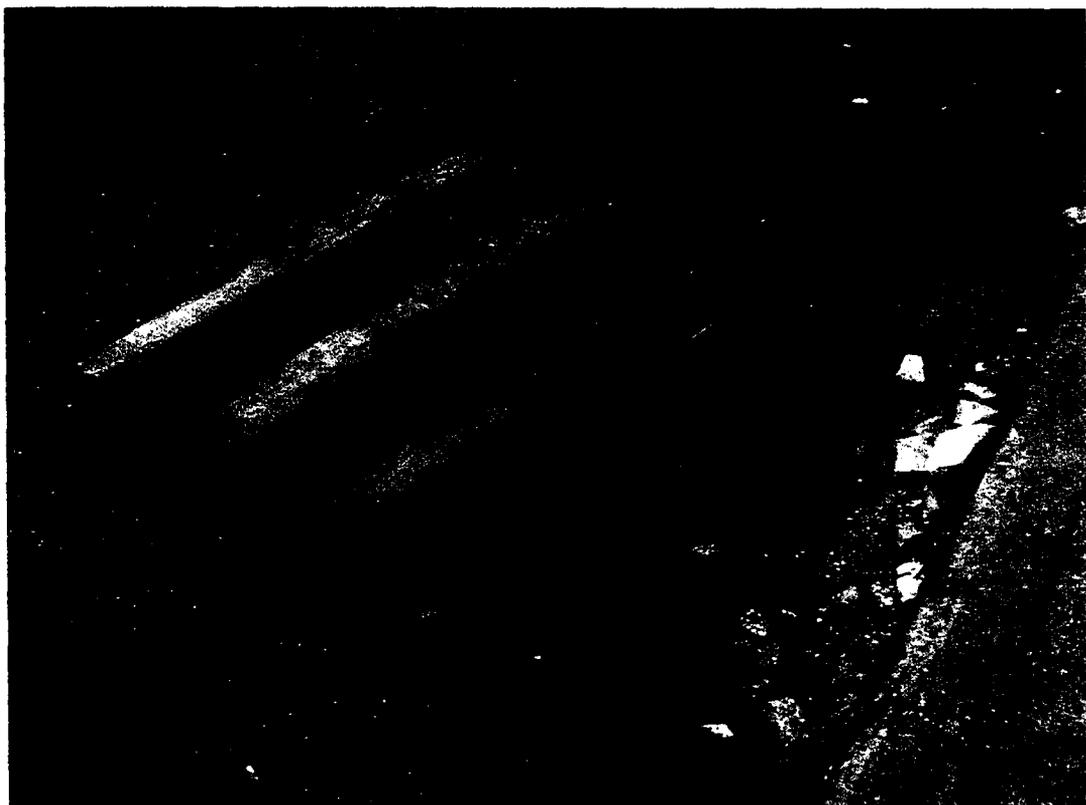
Un punto de vista realista ha de proceder de la comprobación de que la mayoría de nuestras principales controversias en la sociedad postmoderna, algunas de las cuales acabo de enumerar, son conflictos de naturaleza moral y por eso la discusión sobre el sentido de las disensiones remite a la discusión sobre principios de moralidad. Por supuesto, que si se parte del axioma de que no hay principios no queda prácticamente margen alguno para discutir las discrepancias, pues éstas no serán más que manifestaciones aleatorias derivadas de la frustración de no encontrar a través del razonamiento principios sustantivos donde prenderlas. No sé si es válido el manido argumento de que el principio de que no es necesario fundamentar los principios encubre ya un fundamento, aunque sospecho que, como Searle dice en alguna obra suya, no deja de ser así por el hecho de que resulte demasiado obvio.

Habría mucho que discutir sobre esa obviedad, pero en todo caso no deja de ser un principio entre otros y, como tal, no deja de expresar una pretensión fundante. No pretendo presentar esta observación como un argumento contra esa especie de relativismo radical que acaba perdiéndose en las propias oscilaciones de la aguja de marear que maneja. Mi intención es más modesta. Trato de argumentar contra la apariencia de que, por usar a veces palabras como "democracia" y "derechos humanos", pueda pensarse que convenimos en sus implicaciones.

Aun compartiendo un acuerdo en la primacía de la democracia y de los derechos individuales, nuestras diferencias no dejan de ser intensas y de ellas proceden los conflictos morales que caracterizan a la postmodernidad en las sociedades occidentales. Como la tecnología biogenética no ha hecho más que comenzar, no es aventurado pensar que tampoco han hecho más que empezar los conflictos morales que generan las discrepancias sobre su aplicación. Son muchos, pues, los temas conflictivos, y su conflictividad aumenta en lugar de disminuir cuando el uso de palabras convenidas puede incitar a muchos a considerar que estamos de acuerdo en los conceptos de que nos valemos para abordarlos. Se trata de un consenso meramente nominalista y, por ello, aparente. Pero la insistencia en que lo que importa es el uso de las mismas palabras se convierte en la práctica en una triquiñuela cuyo principal efecto es, deliberado o no, interesado o desinteresado, dejar de lado el conflicto de interpretaciones que se esconde tras su uso.

Los avances en las investigaciones biogenéticas han producido una de las principales fuentes de disidencias morales de la sociedad postmoderna. Parecía que la línea de separación de las dos principales actitudes se basaba en aceptar o no la autonomía racional de la ciencia respecto de morales basadas en principios tradicionales. Pero ahora vemos que algo está cambiando tras esta reciente e importante llamada de Habermas a salvaguardar "la naturaleza humana" aunque sea escondida bajo el seudónimo de "derecho de la especie"<sup>4</sup>. Hay, pues, motivos para ocuparse de este interesante giro de la postmetafísica postmaterialista de la postmodernidad<sup>5</sup> que permite adivinar una toma de conciencia de las derivaciones implícitas al abandono de la investigación genética a una descontrolada explotación por el mercado o, lo que es lo mismo, a un mercado cuyos principios rectores han prescindido de toda guía moral. Algunos empiezan a comprender que la autonomía racional de la ciencia es correlativa con las pretensiones de autonomía consensual del mercado. Y en esa toma de conciencia se inspiran nuevas formulaciones y arraigan soluciones paradójicas. ¿Por qué ha de aplicarse al mercado un criterio de autonomía moral distinto del que se aplica a la ciencia?

Lo primero que interesa destacar, en todo caso, es que, incluso quienes rechazan el capitalismo de mercado lo hacen en nombre de los mismos principios que impulsan su expansión<sup>6</sup>. La "eugenesia liberal" es la nueva puerta que se abre para quienes, entrando por ella, no sólo reclamen el derecho a usar el propio cuerpo como quieran, sino también el derecho de decidir como quieran sobre el cuerpo de sus herederos. Naturalmente, en una sociedad capitalista desvinculada de toda norma moral que no se funde en el derecho del propietario a disponer del propio cuerpo, y a considerar la propiedad como una extensión de ese derecho primario, el modo de regular un mercado cuyos agentes no se sientan motivados más que por



© Josep Carles Lainez

la obtención del lucro mercantil producido por la explotación de las investigaciones científicas en el ámbito de la genética, no se detendrá a mirar si quien en la práctica lo ejerza está en una posición de ventaja económica o material frente al resto de una anónima y extensísima población de indigentes incapacitados para ejercer en igualdad de condiciones ese mismo derecho de selección genética que la teoría les reconoce y su indigencia impide alcanzar.

Dejando aparte el soporte de convicción moral en que se respalde, pues no hay motivo para dudar de su sinceridad, la postura de Habermas permite pensar que refleja el esfuerzo por encontrar una última zona de resistencia al ímpetu avasallador del capitalismo y del mercado una vez que los muros de Jericó berlineses se han derrumbado como las antiguas murallas de la ciudad bíblica. Habermas ha visto más allá, más que los propugnadores de la autonomía de la investigación científica respecto de toda moral, más que las multinacionales que se benefician de la emancipación del individuo de toda referencia moral convirtiendo las presuntas imágenes emancipadoras en meras incitaciones publicitarias, más que los antiglobalizadores que creen poner frenos al capitalismo mientras destruyen las barreras que condicionaban su propagación. Porque en el siglo XIX podría ingenuamente creerse que la moral de la clase dominante burguesa era la moral del capitalismo y que erosionando las raíces de esa moral se beneficiaba la propagación del igualitarismo social. Creer eso hoy no sería incurrir en la ingenuidad sino pecar de irremediable ceguera. Creer que la liberación sexual, la emancipación femenina o la defensa del aborto es poner frenos al capital en lugar de liberarle de sus frenos es no comprender nada del mundo de explotación de la industria cultural y publicitaria en que se vive.

El paisaje que se presenta al alcance de la vista es, pues, cualitativamente diferente al del siglo pasado. Al fin y al cabo, la diferencia entre la salud y la enfermedad es todavía administrada por la naturaleza, y son los medios de combatir la enfermedad natural o de defender la salud natural lo que queda en manos de las desigualdades del capital. En una sociedad de libre mercado ese tipo de desigualdad es inevitable. Pero justamente es en esa sociedad donde es más fácil equilibrar esa desigualdad. Ya no quedan esperanzas de alternativas igualitarias a las que asirse. Y en las otras sociedades que todavía no han accedido al capitalismo la esperanza media de vida es tan inferior a la de las sociedades industriales de capitalismo libre y democrático que no vale la pena descender a la discusión.

Lo que se plantea es cualitativamente distinto porque no se trata ya de que la naturaleza administre la enfermedad o la salud, sino de alterar la libre administración de la naturaleza para conseguir desde su origen una prole humana específica, diferenciada de otras y no sólo menos expuesta a la enfermedad a través de procesos de selección genética, sino también modificada en aspectos hereditarios sustantivos que podrán abrir una división no de clases, sino de razas no especificadas naturalmente, sino seleccionada artificialmente y abierta a una posible programación futura.

Volvamos, pues, al centro del tema. Los argumentos que muchos científicos exponen para asegurarse la plena autonomía de la investigación genética respecto de los que califican prejuicios morales y religiosos, no hacen curiosamente más que repetir el punto de vista de Locke de concebir el orden social como un reglamento que asegura la inviolabilidad de los derechos de la propiedad partiendo del principio de que la propiedad comienza con la del dominio absoluto del propio cuerpo. Pero del mismo modo que la voracidad fagocítica del mercado, al cual, simultáneamente, también se le ha liberado de esos prejuicios morales, convierte rápidamente ese proceso supuestamente emancipatorio en un pretexto para librarse de cualquier obstáculo moral que limite las posibilidades de comercialización de las multinacionales de la industria de explotación de la salud o de la farmacéutica, la llamada autonomía de la investigación científica se convierte también en un pretexto para aumentar todavía más el campo de expansión de ese mismo lucrativo negocio, el cual queda con las manos aún más libres que antes, tras ser dispensado de todo condicionamiento moral encaminado a asegurar la protección de la vida humana, quedando libre de adaptarse a constrictión ética alguna.

Concretaré mi punto de vista: la fuente de la filosofía moral en que se fundan los movimientos antiglobalización, es decir, el ejercicio activo del reconocimiento político de la autonomía moral<sup>8</sup> de toda persona y de su derecho intelectual a expresarse críticamente contra las ideas y los intereses dominantes, que es lo que les permite usar en la democracias de libre mercado su retórica emancipatoria y acusatoria transformada en la actualidad en un proceso de exaltación del relativismo multicultural, es, en lo que se refiere a esos conceptos de autonomía, ejercicio de la libertad crítica y oposición a los intereses mercantiles dominantes y en la medida en que esa actividad de rechazo de principios morales sustantivos contribuye a la progresiva socialización de un fundamento relativista de la moral, la misma retórica que necesitan oír los participantes en el mercado que ya pueden prescindir alegremente de todo tipo de escrúpulos, gracias al impulso que los propios críticos dan a ese proceso de emancipación, para liberarse de las trabas que limitan su afán de dominio económico.



Libertad de trabas morales y relativismo moral es lo que facilita que en el mercado se comercialice legítimamente con productos que los viejos recelos morales habían sustraído a su explotación y que se pueda recurrir a toda suerte de métodos publicitarios para incitar al consumo que esa misma retórica del relativismo moral denunciadora del proceso de mercado y antiglobalizadora ha contribuido a socializar y legitimar. Si no existen normas todo es posible para quien tiene la propiedad y los medios por mucho que protesten quienes consideran injusta la distribución de la riqueza, la difusión del mercado global y la falta de sujeción del mercado de capitales a imperativos de orden político. En política, quien puede puede, y quien tiene la fuerza la tiene por mucho que se proteste o que indigne su concentración.

Otro tanto ocurre con los argumentos relativos a la autonomía moral de la ciencia y de la investigación aplicada. La libertad de investigación y la autonomía científica son correlativas de la libe-

ración de normas para la explotación consumista de los descubrimientos científicos y de las aplicaciones de la investigación: su consecuencia no se orienta sólo a asegurar la autonomía moral de la ciencia, sino también a consolidar una correlativa y no menos progresiva autonomía (o sea, indiferencia a criterios de moralidad) del mercado. El campo de explotación del mercado se amplía cada vez que cae alguna barrera moral que condiciona la libre actuación de sus participantes, y, aunque esa barrera la derriben quienes apelen a la autonomía científica o quienes se oponen a los efectos derivados de la globalización del mercado, el resultado es que el mercado encuentra en esos argumentos que una barrera o un obstáculo más ha cedido para expandirse a expensas de la debilitación de los condicionamientos morales y de la debilidad del poder político para supeditar los procesos globales de un mercado abierto al rígido, impotente y estrecho corsé de los sistemas políticos estatales".

Lo que no acaban de comprender quienes se oponen a la globalización del mercado es que, para frenar su expansión, proceden a derribar las barreras normativas de las que el mercado necesita liberarse para expandirse, pues fomentan los principios que lo liberan de trabas, por lo que su agresiva actividad crítica antiglobalizadora y antimercantil forma parte, a la hora de la verdad, del proceso de globalización del mercado tanto o más que cualquier otra.

Pero, en la actualidad, el riesgo que se corre al eximir de trabas morales al mercado en las investigaciones eugenésicas basadas en el principio de autonomía de la investigación científica y de sus aplicaciones no sólo conduce a la trivialización del valor moral de la vida humana en algunas de sus manifestaciones y, por tanto, a la relativización de su dignidad que queda a expensas de todo tipo de motivaciones instrumentales, sino que conduce, además, a la aceptación social de la selección eugenésica y, con ello, a la trivialización de las fuentes que determinan la propia condición de la especie humana. No es arriesgado pensar que, a la hora de la verdad, de la verdad práctica, sólo los situados en una posición de ventaja basada casi exclusivamente en la capacidad económica y patrimonial, porque esa selección genética sólo será accesible a quienes posean los recursos suficientes para costearla, podrán pagar los procesos de selección de rasgos genéticos hereditarios, y no habrá modo de evitar que el resultado de ese proceso sea asegurar la supremacía racial de una estirpe adinerada sobre las demás. Quienes carezcan de capital para poder proyectar esa selección genética en su estirpe podrán contemplar cómo la libertad de manipulación genética permite por fin poner en cuestión lo que hasta ahora se tenía al menos como verdad teórica y jurídica: la igualdad natural de los miembros de la raza humana".

Resumiendo, se trata de temas morales que habrá de dirimirse mediante razonamientos morales. Y es ese tipo de razonamiento el que hay que afrontar si se pretende que las conclusiones prácticas y las decisiones regulativas estén a la altura de los problemas que se abordan. Rehuir esa competencia es una limitación que pone de manifiesto el rasgo predominante del pensamiento postmoderno cuya propia profesión de relativismo le sirve de coartada intelectual para encubrir su camuflado prejuicio prejudicativo recurriendo a un proceso de raciocinio especialmente vicioso que le permite prescindir de las consecuencias indeseables derivadas de sus razonamientos cuando se los aplica coherentemente sin tener que pagar el precio por su modo de razonar. Pero si ese modo de razonar es falaz nada tiene de extraño que sus efectos sean paradójicos. El relativismo es el reducto de la impotencia y la expresión de un masoquismo contradictorio. El precio acaba pagándose de todos modos en forma de impotencia práctica para encauzar los excesos que denuncia.

Empecemos por el masoquismo: los prejuicios prejudicativos son unidireccionales: son prejuicios frente a la propia tradición respecto de cuyos principios o raíces el relativismo postmoderno se manifiesta especialmente intolerante. Pero, por aplicación del principio de tolerancia, el relativismo se muestra paradójicamente tolerante con cualquier otra tradición cultural que no sea la suya. El multiculturalismo, por ser relativista, sitúa a todas las tradiciones culturales en el mismo plano a la vez que sólo se exige a sí mismo el principio de tolerancia enraizado en su propia tradición que las demás tradiciones ignoran. En consecuencia, los fundamentalismos intolerantes quedan situados en plano de igualdad con cualquier proyecto de fundamentación discursiva de adscripción de la tolerancia a quienes reconozcan el principio.

Prosigamos con la impotencia. La crítica relativista y multiculturalista es incapaz de igualar en la práctica el rango y la eficacia de las distintas tradiciones multiculturales. Abandonado el mercado a sus propios impulsos y emancipado de cualquier condicionamiento moral, la competencia selecciona por sí sola esos rangos y jerarquías que la crítica relativista se empeña en nivelar. La crítica es potente para erosionar las raíces de la propia tradición, pero impotente para convertir los deseos en fuerzas operativas. La competencia es la competencia, el mercado

global mercado global y la paz del imperio es el imperio de la fuerza. No hay crítica capaz de modificar esos impulsos. Por eso los supuestos relativistas tienen efectos paradójicos. Se acepta el relativismo como criterio que guía el razonamiento y, de paso, se renuncia, también por principio, a la posibilidad de que la capacidad argumentadora pueda encontrar fundamentos que no sean fundamentalistas para la argumentación. Evidentemente, si es así hay poco que argumentar, porque las consecuencias del relativismo conducen exactamente a la aceptación multicultural de ideas o de pautas de interpretación por fundamentalistas que sean.

Cualquier otro punto de vista se interpreta ante ese patrón como una especie de marcha atrás, de regresión en el cambio social y lo que resulta actualmente más paradójico, de validación de los fundamentos ajenos a la propia tradición y, por ello, exonerados de la prueba que les permita hacerse valer mediante procesos discursivos. El desenlace de ese proceso es que hay que renunciar a los significados de los conceptos en que, como ciudadanos de la modernidad, coincidimos con los relativistas, como los concernientes a los derechos y libertades democráticas, por mucho que sea más razonable que su contrario suponer que es posible discutir sus aplicaciones sin tener que renunciar a la confianza de que la discusión es útil, se rige por principios de coherencia y puede llegar a conclusiones que no sean en sí mismas.

La pertinacia del supuesto que impone el relativista, el supuesto de que hay que renunciar a encontrar fundamentación a los valores que discutimos porque convenimos en las palabras para designarlos, esconde o camufla, en último extremo, un impulso de hegelianismo dogmático unidireccional que tiene por fin hacer desistir a quienes confían en principios, de su confianza en su capacidad razonadora a fin de que se plieguen, como si fuera un proceso inexorable, a ser meros administradores de las posibilidades manipuladoras generadas por la evolución tecnológica. Ciertamente, cualquiera que sea el tema que se discuta ha de llegarse, de aplicar tal supuesto, a la aceptación aleatoria que sirve a los postmodernos para mostrar que la aleatoriedad es la única regla estable. La propia palabra "relativismo" sirve de máscara para ocultar ese implícito dogmatismo porque excluye de la credencial que acredita para participar en la discusión a quien lo niegue.

Pero hay un aspecto que, como hemos visto, empieza a presentar problemas más complejos y cuya consideración pone de manifiesto cómo el método de tratar estos problemas lleva a un callejón sin salida. Hasta ahora, la razón principal de las discrepancias procedía de controversias morales generadas en el interior de un tipo de sociedad que hace tiempo decidió tirar su propia tradición moral por la borda creyendo que de ese modo resolvía los conflictos surgidos de la incompatibilidad entre las diversas interpretaciones de sus principios. Ahora la situación se ha complicado, porque esta sociedad moralmente desguarnecida ha de enfrentarse a los modos en que esos mismos problemas son afrontados y resueltos por o en sociedades que sí los abordan a partir no precisamente de fundamentos discursivos razonados, sino de actitudes fundamentalistas y dogmáticas. Y no es el menor de los problemas el que una tradición haya de afrontar esos mismos temas renunciando a reconocer los supuestos de la propia tradición mientras se ve inundada por otras tradiciones que no sólo los abordan, sino que no vacilan en imponer de modo fundamentalista sus propios fundamentos. Su aceptación como iguales pone de manifiesto que la tradición argumentativa no tenía valor y que todo el esfuerzo realizado para no sustraer al discurso la discusión sobre los fundamentos ha sido inútil. Si todas las tradiciones culturales tienen el mismo valor de racionalidad entonces también son equivalentes las tradiciones discursivas y las fundamentalistas y no solo no es necesario argumentar sobre los fundamentos sino que no vale la pena en detenerse en argumentar.

Esa actitud oculta de esta suerte una maniobra para obligar al disidente intelectual a coincidir en la interpretación de aquello en lo que de hecho no coincide. Pues todo discrepante queda descalificado por el mero hecho de hacer valer la razón de su discrepancia. Excluidos los disidentes de cómo se aplican o interpretan las palabras en que aparentemente coincidimos mediante esta artimaña por quienes presumen de ser patrocinadores del diálogo universal, el propio debate queda despojado, no sólo ya de fundamento, sino también de intencionalidad y de fin, pues anticipa la conclusión antes de situar las premisas. Si las cosas fueran como los relativistas postmodernos arguyen, todo es susceptible de debate a condición de que no se discuta con ellos, pues los conflictos morales principales de la sociedad postmoderna serían originados sólo por la contumacia de quienes se resisten a aceptar el relativismo multicultural como principio de explicación.

## NOTAS

1 Victoria Camps se manifiesta de manera precavida sobre este particular: "No todo son desacuerdos en ética: hay unos valores básicos, recogidos por las declaraciones de derechos humanos, valores que son universales solo porque son abstractos. O porque son formales y carecen de contenidos muy precisos" (CAMPs, V: 1993: 24).

2 GADAMER, Hans-George. *Verdad y método*. Sigüeme, Madrid, 1977, pg. 319. V. Or. Paul Stebeck, Tübingen, 1975).

3 *Id.* 317.

4 HABERMAS, J. "Nos preguntamos si deseamos vivir en una sociedad en la que el precio de la atención narcisista a las propias preferencias sea la insensibilidad respecto a los fundamentos normativos y naturales de la vida." *Id.* 35.

5 Utilizo la noción de "postmetafísico" en el sentido expuesto por Habermas en sus obras. Véase principalmente *Pensamiento postmetafísico* (1990).

6 Este asunto lo he tratado más detenidamente en *La ficción del pacto social*.

7 Me remito a obras como, por seleccionar alguna, BERGER 1989: 31.

8 Sobre la expresión de "autonomía moral de la persona" importa que precise que, desde mi punto de vista, es aplicable a dos conceptos diferentes de "autonomía". Por un lado, el principio de "plena responsabilidad moral de la persona" que he llamado principio de imputación moral; por otro, el principio de "autodeterminación moral del sujeto", del cual se deriva que la moral es *constituida* por sujetos deliberantes. Véase *La ficción del pacto social* principalmente pp. 58-71. La noción de "ética de la especie" permite pensar en que se superdita la ética basada en el principio de autodeterminación a una ética que la trasciende. El esfuerzo de Habermas puede interpretarse, a mi modo de ver, como un intento de hacer compatible la supremacía de ese principio con esa ética de la especie.

9 "Viendo que la globalización se impone sin límites en los mercados, muchos de nosotros esperamos el retorno de lo político, no en la forma hobbesiana original de un estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial", (HABERMAS, 2002: 131).

10 Éste es un asunto al que no se refiere Habermas de modo expreso aunque entiendo que está latente en su crítica "a la eugenesia liberal". Sin embargo, a través de bibliografía comentada, sí alude a un asunto todavía más imaginativo y, sin embargo, nada inverosímil: "Buchanan y otros mencionan el espectral escenario de un *Genetic Communitarianism* en el que subculturas diferentes impulsarían a la autooptimización eugenésica de la especie humana en direcciones diferentes, de manera que quedara cuestionada la unidad de la naturaleza humana como base de referencia sobre la que todos los seres humanos, en tanto que miembros de la misma comunidad moral, se han entendido y reconocido mutuamente hasta hoy... No podemos seguir dando por sentado que habrá un único sucesor de lo que se ha entendido como naturaleza humana. Debemos considerar la posibilidad de que, en cierto momento del futuro, diferentes grupos de seres humanos puedan seguir sendas evolutivas diferentes mediante el uso de tecnología genética. Si tal cosa ocurriera, habría distintos grupos de seres, cada uno con su propia "naturaleza", cuyo único vínculo con los otros sería un antepasado común (la raza humana...)" (BUCHANAN, A. BROCK, D. W. DANIELS, N. WIKLER, D.:2000: 177 y ss. Citado por Habermas). Cualquiera que sea el valor de esta anticipación (o que no sé si los autores comentan es el tipo de diferencias "comunitarias" que identificarán a estas "subculturas"). En principio, no parece que haya igualdad de oportunidades en el uso de la biotecnología para el acceso a esta "autooptimización eugenésica". Huxley se anticipó imaginativamente a esta posibilidad en su *Un mundo feliz*.