

# ANOTACIONES AL CONCEPTO DE FUNDAMENTALISMO

ROBERT SPAEMANN

## I

¿Qué es un fundamentalista? «Quien se cierra al discurso, un fanático, que no se abre al diálogo». Esta podría ser una definición hecha con una cierta intención crítica. Una autodefinición apologética sería quizá: «Una persona para quien algo le resulta santo por lo que no está dispuesta a ponerlo en juego.» Con estas dos definiciones quizá hayamos acotado el problema, que en nuestra cultura se esconde bajo el término de «fundamentalismo». El concepto hace ya tiempo que abandonó el campo en que nació y lo que a mí me va a preocupar en las próximas páginas es precisamente ese hecho. Los fenómenos englobados bajo este término son muy dispares. Quien los recoge bajo un único concepto, probablemente esté expresando más sobre sí mismo que sobre aquellos a quienes quiere criticar con ese término. En la historia de la humanidad es un hecho altamente singular el esperar que las personas, en lo referente a sus convicciones, estén ilimitadamente a disposición. Y sólo desde esta expectativa se entiende por qué a todas las personas que no cumplen esta expectativa se les engloba bajo el concepto de «fundamentalistas».

Es por ello importante actualizar el contexto en que surge dicho término para comprender qué sucede cuando se amplía. Pero primero hay que ser consciente de dicho contexto para entender el fenómeno universal.

«Fundamentalistas» se llamó a aquellos protestantes americanos que, contra la Ilustración científica y la hermenéutica teológica, se empeñaron en entender la Biblia, y más concretamente el relato de la creación, como un informe histórico, rechazando consecuentemente las modernas teorías de la evolución. El problema alcanzó relevancia política sobre todo al ex-

tenderse a la cuestión de si la enseñanza estatal podía privilegiar a una de estas dos concepciones, concretamente a la teoría de la evolución.

El fundamentalismo cristiano es, pues, al principio un fenómeno esencialmente protestante. «Que dejen la palabra sin tocar y no le añadan pensamiento»: este versículo de Lutero indica que la propia reforma protestante es un movimiento fundamentalista, un movimiento de retorno a los orígenes, lo que ante todo quiere decir: retorno a la Sagrada Escritura. Detrás de este movimiento estaba la convicción de la falta de autenticidad de la corriente que había surgido de esta fuente y de la falta de competencia de la instancia interpretadora que continuamente pretendía transmitir la evolución del cristianismo, junto con su origen. Toda tradición es a la vez historia de una interpretación. Cuando a Sócrates le preguntaron por qué no escribía libro alguno, respondió: «Un libro es algo indefenso, necesita siempre a su padre, que le ayude». Allí donde esa «ayuda» no se realiza otorgando un poder a una instancia interpretadora —«Quien a vosotros escucha, a mí me escucha»—, siempre es cuestionable la legitimidad de cualquier desarrollo doctrinal. Esa legitimidad puede y debe ser reexaminada una y otra vez por el individuo. Pero la instancia última de revisión sólo puede ser el propio texto y éste, a su vez, sólo existe como interpretado, ya que leer es ya interpretar. Es éste un círculo hermenéutico que, al fin y a la postre, puede conducir a que todo termine en la arbitrariedad y a que todo —incluso el ateísmo— se pueda hacer compatible con la Biblia. El fundamentalista cree poder escapar a este círculo asumiendo textualmente el texto, sin interpretaciones —supuestamente—. Por cierto que el propio Lutero estaba muy lejos de esta textualidad, pues en realidad consideraba ciertos textos neotestamentarios como claves para la interpretación del resto de la Biblia.

La historia enseña que de este tomar al pie de la letra han partido una y otra vez impulsos de revitalización y renovación de las tradiciones. Como ejemplo nos puede bastar San Francisco con su interpretación textual de algunos pasajes del Evangelio, referidos a la pobreza.

Pero también es absolutamente cierto que cada una de esas reformas ha tenido que ir conformando algo así como una ortodoxia, es decir, una tradición interpretativa vinculante, que crea identidad. En el protestantismo, la ortodoxia tiene realmente un status precario, ya que los escritos confesionales reformistas, en los que se basa, a su vez no se pueden apoyar en una autoridad interpretatoria específica, fundada en la Escritura. Así, la ortodoxia protestante se ha visto siempre amenazada por dos lados: por parte de la crítica histórica o de la ilustración científica y por parte de los exaltados que en cada momento se apoyan de forma inmediata en el testimonio del Espíritu Santo dentro del lector iluminado. Por el contrario, la

ortodoxia es una actitud intelectual católica. Presupone una instancia que legitima el desarrollo doctrinal, es decir, que la vincula de forma retroactiva con el origen y la tradición. El fundamentalismo es, por decirlo de alguna manera, el elemento correspondiente en el «protestantismo».

La prueba de esta tesis es el tradicionalismo católico del Arzobispo cismático Lefèbvre, quien adopta una postura fundamentalista en relación no con la Biblia sino con el magisterio anterior de la Iglesia que parece difícilmente compaginable con declaraciones del Concilio Vaticano II, sobre todo referentes a la libertad religiosa. Si bien el Concilio ha declarado que «la doctrina tradicional de la obligación moral de la persona y de las sociedades frente a la religión verdadera y a la única Iglesia de Jesucristo se mantiene inalterada», no ha hecho el intento de preservar la continuidad de la tradición y, con ello, la propia legitimidad poniendo las nuevas declaraciones en relación reinterpretadora con las anteriores. Era, por ello, de prever el recurso fundamentalista a la vigencia «textual», aparentemente necesitada de interpretación, no de la Biblia, pero sí de afirmaciones anteriores de la Iglesia. Ahora bien: el fundamentalismo católico está en una situación tan trágico-paradójica como la ortodoxia protestante. Si ésta presupone realmente un magisterio auténtico, aquélla presupone un «libre examen» de textos canónicos, es decir, un principio protestante.

La frase «déjenlo sin tocar» podría ser también grito de guerra de aquellos musulmanes que en occidente se suelen calificar hoy como «fundamentalistas islámicos». También el fundamentalismo islámico es una reacción a la ruptura de una tradición y la crisis de una identidad que legitima una evolución. Para que las transformaciones culturales se puedan entender como progreso, hay que disponer de criterios que permitan distinguir las mejoras de los empeoramientos. Los criterios de este tipo aseguran la identidad, al vincular la evolución con los propios orígenes, haciéndolas entender como «cumplimiento» de lo que en realidad se pretendía desde el principio. En sus grandes épocas, el islamismo desarrolló un considerable potencial, culturalmente creativo, filosófico y científico y artístico, un potencial que en ciertas épocas fue superior al occidente cristiano. Ahora bien, la moderna revolución científico-técnica no surgió del suelo islámico sino que entró en el mundo islámico desde fuera, casi siempre bajo el signo del colonialismo. No es casualidad que el fundamentalismo sombrío y sanguinario encontrara su centro en el país en el que anteriormente un déspota ilustrado había importado ideas occidentales de reforma agraria, tecnocracia, emancipación de la mujer y alfabetización. El sanguinario carácter del régimen persa y el desafío de la comunidad de estados civilizados por la amenaza de asesinato de un escritor no debe conducirnos a error con

respecto a la seriedad del fenómeno. La peligrosidad es tan sólo la otra cara de una intención seria. Un ciudadano occidental medio, si es que puede imaginarse que alguien se tome algo en serio, difícilmente podrá suponer que alguien se tome en serio el honor de Dios y el respeto de lo que el creyente considera revelación divina. Esta revelación asume en el islamismo la forma de tradición de un libro y no —como en el cristianismo— la de aparición de una persona. Esto convierte el fundamentalismo de la «literalidad», de la «sola scriptura», en un fenómeno genuinamente islámico y hace también que la cuestión de cómo «el padre puede acudir en ayuda del libro» sea una cuestión abierta. Sólo una renovada y fortalecida conciencia de sí mismos podrá dar a los pueblos islámicos esa tranquilidad que permite respuestas propias y creativas.

La civilización occidental encontró desde el siglo XVII para las convicciones incondicionadas, que escapan al discurso universal, el vocablo de «fanatismo». Al principio, esta palabra se utilizó, por parte de los católicos, contra los protestantes; más adelante, por parte de los protestantes ortodoxos, contra los exaltados y finalmente por parte de los protagonistas de la Ilustración, contra toda forma de fe en la Revelación. En este contexto, el islamismo se consideró como una forma de fe en la Revelación especialmente resistente a la transformación en «religión natural» y, por ello, como prototipo del fanatismo, por ejemplo en el caso de Voltaire.

El fanatismo era el concepto contrapuesto al ideal del dominio de la razón, es decir, de un discurso sin prejuicios, racional, universal, sobre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Un discurso de este tipo tendría que ser posible y productivo porque la razón —como escribía Descartes— es el asunto mejor repartido del mundo. El dominio de la razón y los derechos del hombre parecían ser prácticamente sinónimos. El historicismo del siglo XIX hizo consciente que el universalismo de la razón, los derechos humanos y la propia ciencia sólo habían podido nacer sobre la base de una cultura determinada, con condiciones muy específicas. El relativismo cultural del siglo XX afirma que estos postulados permanecen ligados a sus orígenes, por lo que no pueden pretender una validez universal.

En este sentido, hace algunos años Georg Picht se enfrentó al universalismo de los derechos humanos como expresión tardía de una metafísica que en Europa se había desmoronado. Pero no tuvo en cuenta que por el contrario la evidencia de los derechos humanos para todo aquel que se ve privado de ellos pudiera ser un argumento para la metafísica en ellos implícita.

Cuando el universalismo europeo se emancipa así de sus propios fundamentos, se autodisuelve. El resultado de esta disolución es un concepto

de racionalidad de teoría de sistemas, que ya sólo reflexiona sobre la funcionalidad de los elementos del sistema y sobre los eventuales saltos evolutivos, originados por disfuncionalidades. El funcionalismo es un modo de pensar que, al comprender todos los contenidos como funciones, hace que en principio se puedan sustituir todos los contenidos por equivalentes funcionales. Una civilización funcionalista es una civilización hipotética. Convicciones dogmáticas, veredictos morales incondicionados —por ejemplo sobre la tortura o el aborto—, vínculos personales no revisables, son en una civilización así cuerpos extraños. Los problemas morales (por ejemplo, la ingeniería genética) sólo los puede interpretar como problemas de aceptación, pero no puede aportar nada para legitimar o impedir esa aceptación. «Libertad y dignidad», para un ilustrado cientifista como Skinner no son sino vestigios fundamentalistas, que en la construcción de una sociedad pacificada y capaz de funcionar sólo pueden resultar problemáticos, del mismo modo que al teórico moderno de la soberanía, a Thomas Hobbes, le resultaba un impedimento la frase bíblica: «Hay que obedecer a Dios más que a los hombres».

Una civilización que rompe tan radicalmente con sus orígenes saca a relucir un fundamentalismo también radical, que va más atrás de toda tradición histórica de Europa: el fundamentalismo biologista. Comienza ya a finales del siglo XIX. El cristianismo había exigido a los pueblos de Europa que, como «paganos», se dejaran adoptar en una nueva genealogía, llamaran a Abraham «nuestro Padre» y representaran en sus coronas reales a David y Salomón. El Imperio de los alemanes fue no un Imperio alemán sino el Imperio Romano. De la superación de esta historia «alienante», «colonialista», el naturalismo biologista esperaba el desarrollo del potencial genuino de la raza celta o germánica. El nacionalsocialismo fue la primera toma de poder del fundamentalismo naturalista que, aún siendo él mismo hijo de la Ilustración cientifista, consideraba su universalismo de la razón y los derechos humanos como parte de la herencia judeo-romana, que había que superar.

Por lo demás, el nacionalsocialismo fue paradigma del destino de cualquier fundamentalismo que accede al poder político: tiene que dejar de ser fundamentalismo. (Lo mismo sucede en el Islam). No es casualidad que Hitler, en el segundo período de su gobierno, el imperialista, hiciera reescribir la historia: Carlomagno, el «asesino de los sajones», volvió a ser «el Magno», y precisamente los nacionalsocialistas fueron quienes abolieron la antigua escritura alemana y la sustituyeron por la latina, usual en el resto de Europa, de forma que hoy los niños ya no pueden leer las cartas de juventud de sus abuelos.

Entre tanto, el fundamentalismo biológico ha superado su variante nacional, de terrorismo estatal, y ha asumido nuevos motivos.

También el fundamentalismo verde es un movimiento de deslegitimación.

Se deslegitima una evolución civilizadora en nombre de algo originario, elemental, que no se ha desarrollado en esa evolución, sino que ha sido oprimido y negado. Ese elemento originario ya no son las razas humanas, sino las especies naturales de la tierra y, entre ellas, también la especie *homo sapiens* y sus condiciones naturales de supervivencia, amenazadas. El movimiento es fundamentalista allí donde rechaza toda transmisión socio-histórico-jurídica de sus criterios. El sistema social de las actuales altas culturas se basaba —así se ve desde esa óptica— en la represión de la naturaleza y (casi como representante de la naturaleza dentro del sistema social) de la mujer. El racionalismo europeo es sólo el perfeccionamiento de esa historia de la represión, que ha marcado de forma sexista y envenenado incluso nuestras estructuras lingüísticas.

La fuerza de este nuevo fundamentalismo se encierra en un hecho incontestable y en un conocimiento igualmente indudable. El hecho: el sistema industrial nos ha llevado hasta el límite de las cargas para nuestras condiciones naturales de vida. Por ello, éstas por primera vez se convierten en un tema y se es consciente de que, con respecto a este riesgo, todos los hombres están en el mismo bote. El conocimiento: lo bueno y lo malo en este ámbito es una magnitud más o menos fija. Es como es, independiente del consenso y de la aceptación. Si con respecto a las condiciones de supervivencia lo falso encuentra consenso y aceptación, entonces quizá sea demasiado tarde para poder aprender algo de esa falsificación. En ese sentido se trata de uno de los muchos e inevitables retornos del derecho natural, es decir, de lo que es verdadero o falso «por naturaleza». El fundamentalista no puede ponerlo a su disposición, porque no está a su disposición. Rousseau había escrito que si los estados actúan contra ese derecho entrarían en un estado caótico hasta que «la invencible naturaleza de las cosas haya retomado el poder». Estaba pensando Rousseau en el caos social y político. Para el fundamentalista verde, en determinadas condiciones es preferible el caos social al orden social, que causa tanto más caos externo cuanto más perfectamente esté organizado internamente. Si bien también aquí acabará imponiéndose «la invencible naturaleza de las cosas», quizá sea por la desaparición del *homo sapiens* de la faz de la tierra.

Ahora bien, del hecho de que las condiciones de supervivencia no estén a nuestra disposición, el fundamentalista deduce injustamente que tam-

poco sus ideas al respecto pueden estar a disposición, para ser convencido de algo mejor; y del hecho de que la verdad no conoce compromisos deduce que los compromisos son malos también en la puesta en práctica de lo que se ha conocido como correcto. Ahora bien, esto sólo es cierto en el caso poco frecuente de que esté en juego la totalidad, de forma inmediata, y de que sólo haya salvación de un modo único.

Es interesante también la idea de los derechos humanos que tiene el fundamentalismo verde. Está determinada, en primer lugar, por la tendencia a hacer desaparecer la diferencia entre derechos cívicos y derechos humanos. La unidad políticamente relevante queda definida no por una cohesión históricamente determinada, no por una comunidad lingüística, etc., no por la disposición de ingresar en una comunidad solidaria prevista a largo plazo. Queda determinada por la categoría, meramente natural, de «ser impactado» en común. Esta idea se hace explosiva cuando se une con aquella actitud que entiende los derechos humanos no como derechos de amparo, sino como derechos incondicionados de prestación, ejecutables de forma inmediata, derechos de cada persona, por ejemplo, el derecho a ser admitido en nuestra sociedad (y, en principio, en cualquier sociedad), siempre que al «impactado» esa admisión le parezca una mejora de su situación vital, es decir hasta que desaparezca todo desnivel, de origen histórico y geográfico, en las oportunidades vitales y la ley de la entropía haya hecho retroceder todas las estructuras de la «buena vida».

El fundamentalismo político se acerca estrechamente a lo que Max Weber llamó «*Gesinnungsethik*» («ética ideológica»). Ahora bien, también hace ver que la división entre «ética ideológica» y «ética de responsabilidad» no es del todo correcta. En realidad, Weber entiende por «ético de responsabilidad» aquel político que a medio plazo quiere conseguir en el ámbito limitado que le ha sido confiado, unas condiciones que considera deseables. El «ético ideológico» es quien o bien considera la responsabilidad más a corto plazo o de forma más limitada, es decir, se siente responsable del resultado inmediato de una sola acción, o bien aquel cuyas acciones están al servicio de una estrategia a largo plazo, relacionada con una visión global de la meta, y cuya justificación —precisamente por ello— queda sustraída al juicio del sentido común. Al ético ideológico en el primer sentido, Weber le tiene un gran respeto. Pero indica que su ética, precisamente no es una ética política. La segunda quiere ser una ética política, pero tampoco lo es, porque en el fondo sólo acaba sustrayendo unas visiones políticas del mundo, de tipo privado, a la comprobación discursiva y exige, en servicio de ellas, libertad ilimitada de actuación, es decir, cumple la definición del fanatismo.

La distinción entre las dos formas de «ética ideológica» nos permite diferenciar también dos formas de fundamentalismo. El fundamentalismo es una actitud esencialmente apolítica, pues el ámbito de la política es el ámbito de la mediación, de la relativización funcional, de la ruptura de toda pretensión de inamovilidad. La absolutización de la visión política, la definición de todas las realizaciones vitales del hombre por su función política positiva o negativa es una característica del totalitarismo integralista. Todo totalitarismo es antifundamentalista, aunque su origen es fundamentalista. Pero su antifundamentalismo es un nihilismo. Porque para la humanidad «normal» está vigente que cada quien es fundamentalista de algo. Hay símbolos de lo incondicionado que aún siendo de naturaleza finita adquieren para seres finitos un carácter incondicionado. Sin símbolos de este tipo, lo incondicionado se convierte en fórmula hueca y la persona pasa a ser un ser despreciable, al que nada le resulta «santo», es decir, que es capaz de todo. Lo incondicionado sólo puede ser respetado, nunca «impuesto».

Una política destinada a imponer los derechos humanos nunca puede tener la misma incondicionabilidad que el precepto de respetar dichos derechos.

El conocimiento de este hecho es viejo. Se expresa de forma insuperable en dos tragedias griegas: «Antígona» de Sófocles y la «Orestíada» de Esquilo. Antígona es el insuperable tipo de una persona fundamentalista, que se cierra al discurso. Su deber de enterrar al hermano se funda en una ley ancestral de los dioses, que a la vez corresponde a la ley del corazón: «Estoy no para odiar, sino para compadecer». Creonte, el rey, tiene motivos para su prohibición, motivos de la razón de estado, motivos del aseguramiento político de la paz. Su ceguera y su vanidad consisten en que para imponer su cálculo racional no respeta como límite aquello que es más antiguo y «más fundamental» que el sistema político. Aún no ha caído en el truco de Hobbes de quitarle fuerza a la frase: «Hay que obedecer a Dios más que a los hombres» por el argumento de declararse a sí mismo, como soberano, único intérprete auténtico de ese mandato divino. Ahora bien, el fundamentalismo de esta frase, lo mismo que el de Antígona, políticamente no es amenazante de forma inmediata, puesto que fundamenta la desobediencia, pero no las acciones políticas, la resistencia activa, la rebelión. Ni siquiera fundamenta la organización activa de la desobediencia. Antígona incluso desaconseja a su hermana Ismene el participar en la empresa. Una actuación política sólo puede ser eficiente si sigue las reglas de la lógica política, es decir, si se aparta de la fortaleza inexpugnable del fundamentalismo. Pero en la tragedia antigua se encuentra también una enseñanza

sobre el trato, políticamente legítimo, con el fundamentalismo: la Orestíada de Sófocles. La fuerza política pacífica, que crea la polis, aparece aquí en la figura de Atenas, que ante el Areópago da su voz a favor de Orestes, asesino de su madre: porque hay que poner un fin a la cadena de la muerte. Pero las Erinias se indignan. No quieren sacrificar a una nueva lógica de la paz su exigencia, fundamentalista y feminista, de vengar la muerte de la madre. Atenas no pasa, con aires de grandeza, por encima de las pretensiones de las Erinias, sino que intenta —con éxito— apaciguarlas. Les invita a permanecer en la ciudad como «euménidas», como diosas benefactoras, es decir, de forma «despolitizada», vinculando el bienestar de la ciudad al hecho de que estas diosas, que son más antiguas que la ciudad, siempre tendrán en ella un lugar santo. Al quedar desposeídas de poder político, su presencia se convierte en garantía de que «lo político» no pierde la dimensión y la orientación por lo «santo», anterior a toda política y que ella no puede producir.

## II

¿Por qué depende de ello el bienestar de la ciudad? ¿Por qué depende la libertad de la sociedad de la vigencia de valores que son anteriores a la libertad? Porque libertad quiere decir: poder ser idéntico consigo mismo. Pero esta identidad no es una subjetividad abstracta, desligada de cualquier contenido. La libertad es sólo un valor por los contenidos para los que se usa, contenidos que no se pueden alcanzar sin libertad. El hacer presentes y el reproducir socialmente estos contenidos, que dan sentido, es imposible si la hipotética forma de pensamiento y de vida existe sin oposición, si tendencialmente se convierte en forma de vida universal. Esta tendencia encuentra su expresión teórica en el racionalismo crítico, y especialmente en la forma en que en Alemania lo representa Hans Albert. Popper ya desarrolló en todas sus dimensiones la tesis de que la pretensión de un conocimiento no hipotético no puede coexistir con una sociedad libre, abierta, porque llevaría a cimentar ordenamientos sociales, a la planificación total revolucionaria y a un privilegio de poder del que sabe, un privilegio que no admite crítica. Ahora bien, se plantea la cuestión de por qué todo esto no es deseable y por qué nuestra sociedad abierta es hasta el momento la mejor de todas las formas sociales. A esta pregunta Popper responde con alusión a una decisión sobre valores, una decisión unívoca y que no puede ser hipotetizada. Habla de «los estándares y valores que nos han llegado por mediación del cristianismo, de Grecia y de Tierra Santa, de Sócrates

y del Antiguo y del Nuevo Testamento» (Conjectures and Refutations 369). Ahora bien, la incondicionabilidad de estas decisiones sobre valores es para Popper sólo subjetiva, no tiene nada que ver con un conocimiento racional, por lo que tampoco puede ser objeto de una comunicación racional. Diferente es la postura del apologeta de Popper en Alemania, Hans Albert. Para él, las decisiones éticas no son opciones irracionales, sino objeto posible de un discurso racional. Precisamente por ello, así cree, tienen que perder su carácter de convicciones. Albert exige que se consideren también las afirmaciones éticas como hipótesis, como «puntos de partida, criticables por principio», buscando siempre alternativas para ellas. Las convicciones de fe son obstáculos para la hipotetización de la existencia, obstáculos a liquidar, lo mismo que la referencia inmunizante hacia algo como la conciencia. La tradición cristiana a la que en último término se refiere Popper, a Albert le resulta sospechosa, por ser la tradición de una convicción no hipotética. Así, Albert está en realidad más cerca de Skinner, quien considera la «libertad y la dignidad de la persona humana» como prejuicios dogmáticos, que son obstáculos para lo que él, lo mismo que Albert, considera dimensión máxima de una vida correcta: «el comportamiento racional para solucionar problemas».

Lo que afirmo es que la transformación aquí propuesta de todas las convicciones en hipótesis llevaría a la autodestrucción de una sociedad libre y que una forma de vida humana, llena de sentido tiene como presupuesto accesos no hipotéticos a la realidad.

La sociedad abierta sólo puede tener consistencia si su carácter abierto se basa en convicciones que a su vez no están a disposición. La lucha de los Estados libres contra el nacionalsocialismo no fue una lucha en pro de una hipótesis y tampoco lo fue la resistencia de los disidentes soviéticos. No se muere por una hipótesis. Sólo se tiene una vida. Y sin la firme convicción de que aquello por lo que se arriesga esa vida tiene sentido, no se arriesga. La hipotesización de la existencia elimina el caso extremo. Y, en realidad, esto sólo quiere decir: deja el mundo en manos de aquel que tiene convicciones. También la ironía como forma de vida, esa ironía de Richard Rorty, es en esencia parasitaria.

La República Federal de Alemania, aleccionada por el destino de la República de Weimar, ha anclado en su constitución ciertas ideas fundamentales que no son modificables por decisiones de mayorías. Con ello ha prescindido de configurar la Constitución de manera que quede abierta para todo tipo de transformaciones. Ha prescindido de la post-historia de un formalismo ya no revolucionable, por sólo hipotético. Quien quiere eliminar los derechos fundamentales, realmente tiene que hacer una revolución.

Es un error creer que el prescindir de seguridades que no estén a disposición elimina las condiciones para que se dé el totalitarismo. El totalitarismo se puede tener por un gran experimento. Se puede considerar como una hipótesis el que el bienestar de las personas a largo plazo y la solución de determinados problemas de la moderna sociedad de masas se puedan encontrar mejor por medio de constituciones estatales con una distribución estrictamente jerárquica y con organización totalitaria. Esto es hipótesis lo mismo que su contrario. El experimento que falsifica esta tesis ha durado, en el caso del sistema soviético, 70 años. Hay personas que lo consideran un período de tiempo corto. Quizá sean necesarios varios cientos de años. Y quizá forme parte del experimento el que las masas estén llenas de convicción. A esas personas se les considera no sujetos sino objetos del experimento. El que se mantenga a las masas en el dogmatismo ideológico no excluye que quienes ostentan el poder internamente sean racionalistas críticos. La convicción que se opone por principio a esos experimentos no tiene el carácter de una hipótesis a contrario, que estuviera a disposición, sino de una convicción dogmática. Es «fundamentalista».

Las convicciones de este tipo han de ser transmisibles. El mismo Popper ha destacado en un artículo la importancia de la tradición para una sociedad liberal. La crítica a la tradición es en sí misma una tradición. Sin una cultura tradicional de crítica y tolerancia no se puede mantener una sociedad libre. Pero la actitud de crítica y tolerancia no se puede transmitir fuera de un contexto. Para inclinarse a la crítica y la tolerancia hace falta una serie de experiencias de sentido, constitutivas. Tiene que haber un motivo positivo para que yo tolere al otro. Estas experiencias de sentido, que se transmiten en una tradición educativa, son de tal tipo que sólo con ellas se forma la identidad de los sujetos. La crítica y la tolerancia son actitudes llenas de presupuestos. Presuponen una cultura de autodomínio, una cultura de la reflexión, del interés desinteresado por la verdad, una cultura del respeto incondicionado por la dignidad de la persona y por determinadas convicciones gracias a las cuales ese respeto se ve apoyado en caso de conflictos. Allí donde todas las medidas para la crítica acaban, bajo mano, en hipótesis, la educación hacia un pensamiento crítico no puede tener éxito.

El que las convicciones y seguridades sean decepcionables no modifica ese hecho. Seguridad no es infalibilidad. John Henry Newman ha hecho profundas consideraciones al respecto en su «Grammar of assent». Ninguno de nosotros deja de tener seguridades sólo por el hecho de que a veces decepcionan. De ello, en todo caso se puede aprender a ser cuidadoso, a no transformar precipitadamente las opiniones en convicciones, a examinar los motivos que tiene uno para ver si son buenos. Pero para todo ello no

hace falta siempre algo así como una motivación última. En algún momento se ha llegado al punto en que la plausibilidad se transforma en seguridad. William James distinguió entre hipótesis vivas e hipótesis muertas. Denominaba hipótesis muertas a aquellas de cuyo contrario contradictorio estamos convencidos, por el motivo que sea. Este tipo de convicciones no son una precipitación y debilidad del hombre, que habría que superar. Son un elemento de la vida, sin el cual tampoco la ciencia podría dar un paso.

La exigencia de disolver todas las seguridades en hipótesis tiene que ver con la científicación de la existencia. Esta tendencia es análoga a aquella otra que subordina los criterios de la vida privada a los criterios del comportamiento económico. En la esfera económica el aferrarse a una propiedad determinada es irracional. Si la enajenación de un terreno industrial es ventajosa, no enajenarlo es un error. Una ganancia no obtenida es una pérdida. Pero, ¿quién me obliga a considerar la casa en que quizá vivieron ya mis padres bajo ese punto de vista, vendiéndola en el momento en que pueda hacerlo con ventaja? ¿Quién me obliga a considerar como gastos los intereses ficticios del capital que liberaría por la venta? Al contrario de la esfera de la economía, no hay un deber de fundamentar por qué algo se deja como está.

La idea de una científicación absoluta de la existencia no tiene en cuenta que el sujeto de la ciencia es infinito, pero ficticio, mientras que la persona singular es finita y real. De ello Descartes sacó la conclusión de que el hombre que actúa no puede fundar la justificación de su actuación en una ciencia hipotética, porque para actuar necesita en cada momento una seguridad moral. La finitud de nuestra vida no permite ir probando todas las posibles formas de vida. Lo que hacemos tiene que tener un sentido no hipotético; si no es así nos arriesgamos a haber llevado una vida absurda. Los riesgos y los experimentos pueden tener sentido y estar justificados. Incluso puede tener sentido arriesgar su vida por algo de cuyo valor se está convencido. Pero el poner la vida en su integridad bajo el dictado de una opción hipotética, eso convierte la vida en un hecho indiferente. Las soluciones racionales de los problemas tienen sentido en el contexto de determinadas metas y contenidos de la vida. La elección de esas metas y contenidos no puede considerarse una «solución de problemas», y en realidad no se trata de una elección. Hay certezas que tenemos hasta que se nos impone una certeza mayor, que arrincona aquella primera certeza.

Y esto mismo se puede decir a fortiori de la religión. El creyente no es refutable por nada que sea el caso. La fe no es tan poco una hipótesis que dispone de una estrategia perfecta de inmunización. Pero, ¿es esto un argumento? Si Dios es tal como lo piensa la fe, ¿cómo debería ser, en opinión

del racionalista crítico, la hipótesis que pone a prueba esa fe? Los teólogos progresistas suelen decir hoy que la prueba de la fe se da en la vida y que la verificación de la fe consistiría en que yo puedo vivir con ella. Pero éste es un mal argumento. También con convicciones falsas se puede vivir. La prueba de la fe religiosa, al menos en cuanto que encierra la convicción de una vida después de la muerte, sólo podrá tener lugar (esto es lógico) después de la muerte. Y por ello, el incrédulo, si tiene razón, está en la enfadosa situación de no vivir la verificación de su tesis. El creyente, por el contrario, podrá vivir la confirmación de su fe, pero no su falsificación. Estos no son argumentos a favor o en contra de la verdad de la fe religiosa. Pero son argumentos contra la exigencia de que la seguridad religiosa se tenga que poder transformar en hipótesis que se puedan someter a pruebas o tenga que desaparecer. ¿Debemos dejar algo fuera de nuestra consideración porque, si fuera falso, esa falsedad, por la naturaleza del asunto, no saldría a relucir, mientras que la verdad sí que puede salir a relucir? En realidad, el privilegiar opiniones hipotetizables no lleva a la eliminación de convicciones. Lleva tan sólo a privilegiar convicciones muy determinadas, concretamente las materialistas, por el motivo de que las hipótesis ocupan inevitablemente el puesto social y psicológico de aquellas convicciones que antes se han eliminado bajo la excusa de que no se pueden transformar en hipótesis sometibles a prueba. Por supuesto que tampoco las convicciones materialistas se pueden someter a prueba. Son sólo la consecuencia de una decisión de limitar la realidad a aquello que es accesible a las hipótesis que se pueden someter a prueba. Ahora bien, podría ser que —como dice Hegel— aquello que dice ser miedo al error, en realidad es miedo a la verdad.

En lo que se refiere a las convicciones no hipotetizables, hay algunas en las que el Estado liberal tiene que tener un interés positivo, y otras en las que, sin tomar postura frente a ellas, tiene que posibilitar su libre desarrollo. Las primeras son las que se refieren a los propios fundamentos de la libertad. El Estado no puede prescribir esas convicciones, pero puede favorecerlas. Pero aquí comienzan de inmediato los problemas. Esas convicciones que podríamos llamar «trascendentales» para el Estado: la dignidad de la persona, los derechos humanos, el deber de tolerancia etc., no aparecen en forma filosóficamente pura. Están encuadradas en diversos contextos filosóficos y sobre todo religiosos. Puede ser que algo en lo que el Estado liberal esté interesado exclusivamente de forma positiva, para la religión sea tan sólo un producto secundario, una consecuencia que resulta de convicciones cuyo núcleo está en un tema completamente distinto. Esto no tendría importancia si ese «producto secundario» siempre fuera el mismo. Pero esto no es así. En realidad, el Estado liberal no es un medio superior,

que neutralice las contradicciones en la visión del mundo, al menos en sentido práctico. Las contradicciones se refieren en ocasiones precisamente a los propios fundamentos del Estado libre. Cito sólo dos ejemplos: el debate sobre el aborto y el incipiente debate sobre la eutanasia. Suena bien decir que se han de respetar todas las convicciones, siempre y cuando fundamenten o respeten la posición subjetiva de cada persona. Ahora bien, muchos liberales son hoy de la convicción que afirmar que cada hombre es una persona y puede exigir esa posición de sujeto, que esto es sólo una opinión especial de un determinado grupo con una específica visión del mundo. Y se defienden contra el intento de ese grupo, con su visión del mundo, de imponerla a otros. Consideran la comunidad jurídica como un «closed shop», cuyas condiciones de admisión y de exclusión quedan fijadas por la mayoría de los miembros. Los artículos que en las Constituciones regulan los derechos humanos deberían, pues, verse complementados por el añadido: «Lo que es persona en el sentido de esta Constitución queda determinado por ley». Ahora bien, en opinión de aquel «grupo con su específica visión del mundo» esto sería el fin de los derechos humanos.

Aunque mi partidismo en este debate es claro, no quiero entrar ahora en él, sino sólo indicar que aquí no se trata de cuestiones cuya decisión haya de ser aceptada por todos los interesados, siempre y cuando la decisión haya resultado de un procedimiento jurídicamente correcto. No hay derecho alguno de una mayoría, por muy grande que sea, a decidir sobre el derecho de una minoría a su existencia. Y donde un grupo es de la opinión de que se trata de una minoría de ese tipo, estamos en una situación más cercana a la guerra civil que a un procedimiento ordenado.

Son distintas las cosas cuando no se trata de las condiciones que hemos llamado trascendentales de cualquier sociedad libre sino de determinadas formas de buena vida. Los debates al respecto no afectan a las premisas de la Constitución, por lo que pueden desarrollarse en el marco de ésta y subordinados a ella. Ahora bien, aquí el Estado liberal a menudo está en la tentación de poner en desventaja aquellas formas de la buena vida que para su realización dependen de la comunidad. Esto tendencialmente supone una disolución de las estructuras de sentido que van unidas con formas de vida tradicionales. Con ello, automáticamente, se da un privilegio para los conceptos individuales de vida. Como ejemplo elijo el domingo como día oficial de fiesta. En el ordenamiento de la República Federal de Alemania se encuentra expresamente bajo la protección de la Constitución. No quiero entrar aquí a exponer las numerosas ventajas de un día de fiesta común frente a un tiempo libre flexible. La pregunta tantas veces planteada por la industria: «¿Cuánto nos cuesta el domingo?» encierra una petición

principii. Parte de la base de que el domingo está a disposición y se pregunta por los beneficios que se pierden por querer mantenerlo. Una ganancia no obtenida se considera una pérdida. Si se introduce en un cálculo de ese tipo una institución como el doningo, ya está perdida. Quien se beneficia de ese día común de fiesta es la inmensa mayoría del pueblo, aunque sólo una minoría sea la que tenga presente y defienda su núcleo cultural. En una civilización marcada por una tradición religiosa determinada, no hay motivo razonable para cuestionar, con alusión a las minorías religiosas, la prioridad del domingo, o del sábado en Israel o del viernes en países islámicos, siempre y cuando a las minorías se les conceda en cada caso un ámbito de tolerancia suficiente para el ejercicio de su práctica religiosa.

Llego así a un último punto: el problema de la tolerancia. La sociedad liberal tiende a abolir completamente la tolerancia. Existe sólo la alternativa entre prohibición o igualdad de trato. Los derechos de tolerancia se van transformando sucesivamente en igualdad de trato. Así, la Constitución de la República Federal de Alemania concede a los objetores de conciencia por Ley Fundamental, tolerancia para con su convicción. Esto, a lo largo de los años, se ha convertido de hecho en una opción entre dos posibilidades que están al mismo nivel: el servicio militar y la prestación social sustitutoria. También la propagación pública de la objeción de conciencia está tan protegida como ella misma. Citaré como otro ejemplo la homosexualidad. Uno de los logros de los países liberales es el hecho de que la homosexualidad practicada entre adultos ya no está penalizada. Pero una tendencia fuerte se dirige a que en los textos legales incluso se hable de dos posibles «orientaciones sexuales», sin significar ya aquella forma de sexualidad que va unida a la reproducción del género humano con la denominación de «normalidad», y sin poner una institución como el matrimonio bajo protección especial del Estado. Así, en nombre de los derechos individuales se pueden destruir de forma sistemática aquellos bienes de los que participan la mayoría de los individuos y que precisamente por ello hacen una parte considerable de lo que merece ser llamado «buena vida», porque son bienes comunes. La tolerancia institucionalizada y la tolerancia como virtud son el único modo de poner en consonancia los bienes comunes de una sociedad y los derechos inalienables de cada individuo.

Robert Spaemann  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Munich  
MUNICH

