

¿QUÉ SIGNIFICA VIVIR EN UN MUNDO RADICALMENTE PLURALISTA?

Jean-Marie Donegani¹

¿Por qué se abre este Coloquio con una cuestión como ésta? ¿Cuál es el problema que subyace en esta pregunta? Sin duda, una conciencia nueva de la diversidad de modos de vida, de visiones del mundo, de sistemas de valores que informan nuestro mundo común. Una diversidad que parece más acentuada que en otros tiempos y que lleva a plantear en términos inéditos un cuestionamiento sobre el mundo que se espera “como uno”, pero cuya unidad, al no ser dada de antemano, invita a una tarea voluntaria, un trabajo de pensamiento y de construcción de reglas que permitan plantear las condiciones de posibilidad de un entendimiento honorable y que supere la diversidad de partida.

Pero es necesario recordar que la pluralidad ha sido siempre una cuestión crucial para el pensamiento filosófico. Desde los orígenes griegos, aparece bajo la forma de una aporía: sólo tenemos experiencia de lo múltiple y, sin embargo, no tenemos conocimiento válido más que de lo Uno². Y desde Platón y Aristóteles, hasta Hegel, pasando por el pensamiento cristiano, la solución consiste en plantear la sumisión de la pluralidad a la totalidad. Se supone que toda la diversidad perceptible está unificada por un principio

1 Profesor en el Instituto de Ciencias Políticas, París; docente en el ISPC.

2 Platon, *Théétète*, 152 d.

trascendente al que se da el nombre de el todo o la totalidad. Y durante siglos triunfa este pensamiento holista que queda admirablemente dibujado por la metáfora corporal: todos juntos formamos un mismo cuerpo en el cual cada órgano diferente concurre a la tarea común sin tensiones ni rivalidad, siendo igualmente digno cada órgano complementario³.

Sin embargo, desde los comienzos de la modernidad, este pensamiento holista deja de ser el pensamiento común. En el plano de la organización social, se entra en un nuevo universo en el que la parte prima sobre el todo. Es el triunfo del individualismo que supone que el individuo prevalece sobre la sociedad y que ésta está al servicio de la realización individual. Más aún, se llega a considerar que no existe una unidad del pensamiento y que ésta es igualmente plural, que diferentes concepciones del mundo se expresan y coexisten mejor que peor. Es lo que Max Weber, en los inicios del siglo XX, llama «el politeísmo de los valores» y considera como la principal dificultad del mundo moderno⁴. Porque, en ausencia de una escala común para evaluar los sistemas de valores en presencia, nos encontramos posiblemente con un conflicto insuperable para la objetividad científica⁵ y que puede desembocar en el nihilismo: como todo vale, nada vale.

Seguimos dependiendo de esta revolución mental. Pero hoy la pluralidad ha adquirido dimensiones inéditas y plantea problemas nuevos. Porque conocemos el mundo entero y, bajo el imperio de las comunicaciones de masa, todos estamos en relación y, posiblemente, en relación conflictiva.

Para intentar esclarecer esta cuestión, os propongo abordarla en tres etapas. Planteando tres distinciones esenciales: la primera, entre pluralidad y pluralismo, la segunda entre individuo y sujeto, la tercera entre globalización y universalización.

3 Es inútil recordar que ésta ha sido siempre la posición de la Iglesia y que está subrayada una vez más por el Papa Francisco en *Evangelií Gaudium* nn. 234-237.

4 Max WEBER, *Le savant et le politique* (1919), trad. fr., La Découverte, Paris 2003, 96-110.

5 Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science* (1904), trad. fr., Plon, Paris 1965, 127-131.

PLURALIDAD Y PLURALISMO

La pluralidad es un hecho, el pluralismo es un valor. La pluralidad se constata, el pluralismo se afirma. Y si se afirma, es porque lo plural es inevitable y conviene acostumbrarse a ello. Es capital, entonces, suponer que el pluralismo es superior al monismo ya que se trata de afirmar y de defender el valor de la modernidad.

En efecto, la factualidad de lo plural ha aparecido con brutalidad en el momento de las guerras de religión, como un error que hay que combatir en el espíritu y una división que hay que borrar en la sociedad. En primer lugar, la pluralidad ha sido vivida como un drama, ya que venía a turbar la sacralidad y la unidad de la unidad religiosa y a descuartizar el cuerpo de la Iglesia y el corazón de los creyentes. Y es uno de estos creyentes, Pierre Bayle, en la propia duda entre catolicismo y protestantismo, quien propone por primera vez considerar que el pluralismo es preferible al monismo en la búsqueda de la verdad. Ya que de nuevo se está frente a varias pretensiones de verdad y que nada objetivo ni cierto permite al creyente resolver, conviene multiplicar los puntos de vista y garantizar su publicidad para ampliar la visión de lo verdadero. Él proclama los «derechos de la conciencia errante» y el primado de la sinceridad sobre la verdad. Hay aquí una revolución de la que seguimos viviendo: la sinceridad subjetiva es más segura que la objetividad de la adecuación a lo verdadero. Jamás estamos seguros de poseer la verdad, pero podemos esforzarnos por cultivar nuestra autenticidad, por llegar a poder decirnos sujetos del creer, dueños soberanos de nuestra interioridad⁶. La autenticidad aparece así como la subjetivación de la verdad y esta forma de entender el creer como el fundamento epistemológico de la antropología moderna y de su cortejo de garantías jurídicas y políticas.

Esta intuición será retomada y sistematizada por John Stuart MILL, uno de los primeros teóricos del liberalismo, que va a echar por tierra la justificación tradicional de la tolerancia. Esta no es exigida por el carácter inevitable y lamentable de la pluralidad de concepciones de lo verdadero, sino porque

⁶ Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique* (1688), Presses Pocket, coll. « Agora », Paris 1992.

ninguna es completamente justa por sí misma y es necesario conocer el mayor número posible de ellas para acceder a una verdad compartida⁷.

En fin, son los pragmatistas americanos de los comienzos del siglo XX los que defienden una concepción de la realidad como fundamentalmente plural y una concepción del futuro como fundamentalmente indeterminado. Esta intuición de William JAMES⁸ es llevada a su término por Nelson GOODMAN⁹, al mantener que varias teorías, aparentemente incompatibles, son, sin embargo, pertinentes para describir segmentos de la realidad, lo que implica que no hay un mundo único y objetivo fuera de las representaciones que intentan dar cuenta de él.

La legitimidad y el valor del pluralismo constituyen uno de los artículos esenciales del credo liberal: él es la condición necesaria de la autonomía, ya que ofrece al individuo la posibilidad de elegir entre varios sistemas de valores. Y esta fue durante largo tiempo, desde Gregorio XVI hasta Pío XII, una de las principales razones de la condena del liberalismo por el magisterio católico¹⁰.

En efecto, Gregorio XVI veía en la libertad de conciencia y en la libertad de culto, inscritas en la Declaración de los derechos del hombre, unos «derechos monstruosos» cuyo efecto era aniquilar la religión cristiana. Y tampoco puede decirse que la noción de autonomía, que corre parejas con la modernidad y con el pluralismo, haya sido plenamente integrada por el magisterio, ya que Juan Pablo II, en su discurso al Parlamento de Estrasburgo el 11 de octubre de 1988, volvía a estigmatizar esta actitud moderna que «habiendo suprimido toda subordinación de la criatura a Dios o a un orden trascendente de la verdad y del bien, considera al hombre

7 John Stuart MILL, *De la liberté* (1859), trad. fr., Gallimard, coll. « Folio », Paris 1990

8 William JAMES, *Le pragmatisme* (1907), trad. fr., Flammarion, coll. « Bibliothèque de philosophie scientifique », Paris 1911

9 Nelson GOODMAN, *Manières de faire des mondes* (1978), trad. fr., Gallimard, coll. « Folio essais », Paris 1992.

10 *Mirari vos* de GREGORIO XVI, *Quanta cura* et le *Syllabus* de PIO IX, *Immortale Dei* et *Libertas* de Léon XIII, *Pascendi* de PIO X, *Quas primas* de PIO XII.

mismo como el principio y el fin de todas las cosas»¹¹. Dicho de otro modo, cualquiera que sea el valor del subjetivismo, hay una objetividad del bien que viene a ordenar la libertad humana.

El catolicismo ha sido siempre reticente al pluralismo, al contrario de las Iglesias protestantes. Y, en los periodos de crisis, el catolicismo ha tenido siempre tendencia a privilegiar el repliegue sobre la unidad y la uniformidad. Las relaciones entre catolicismo y pluralismo se han desarrollado bajo forma de conflicto, y el pluralismo ha sido impuesto al catolicismo desde el exterior. Se trata de una tendencia milenaria a la centralización, y la unidad es siempre el criterio último de las decisiones y de la praxis. Tanto más cuanto que, más allá de los aspectos canónicos, la unidad católica, presentada de forma dinámica y escatológica, debe dar aquí abajo una imagen aproximada de la reunificación final de los hijos de Dios. Esto explica que se haya mantenido largo tiempo el gran mito de la cristiandad, de la unanimidad de la fe y de la civilización¹².

Sin embargo, la actitud de la Iglesia ha cambiado desde hace cincuenta años con la apertura ecuménica, las teologías interreligiosas y la misma discusión con el ateísmo. Al revisar su doctrina a la luz de la evolución de los últimos siglos, el catolicismo extrae los elementos de una autocrítica, corrigiendo siglos de intransigencia.

La reflexión teológica ha asumido esta cuestión, y recientemente en términos completamente nuevos que reconocen la legitimidad del pluralismo, aunque hacen forzosamente peligrar la afirmación de una única salvación en Jesucristo. En efecto, el paso de un paradigma cristocéntrico a un paradigma teocéntrico ha permitido contemplar las religiones como respuestas diversas a la cuestión de la realidad única de Dios. Al relativizar la cristología cristiana, se hace posible plantear que Dios se encuentra ciertamente en Jesucristo, pero no de manera exclusiva, ya que el *agapé* divino no puede reducirse solo a una encarnación¹³.

11 II, 8.

12 Mito denunciado por Karl RAHNER en su célebre artículo de 1954 *El cristiano en el mundo moderno. Su situación a la luz de la teología*, retomado en *Mission et grâce*, vol. I, Mame, Paris 1962

13 John HICK, *God Has Many names: Britain's New Religious Pluralism*, Macmillan, London 1973.

Desde ahí pueden verse todas las religiones como tantos otros senderos para alcanzar una misma cima constituida por la realidad divina última, o como lenguas diferentes para expresar el mismo misterio¹⁴. Así es posible disociar la particularidad de la figura histórica de Jesús y la universalidad intemporal de Cristo, del que la historia de las religiones testimonia otras expresiones. Estos son los planteamientos principalmente de Paul KNITTER, John HICK y Ramon PANIKKAR, que mantienen que los adeptos de otras religiones distintas de las cristianas son ya miembros del Reino de Dios y peregrinan unidos hacia la plenitud salvífica¹⁵. El esquema de la «unicidad relacional» permite afirmar que la Palabra de Dios en Jesús es universal y decisiva, pero que, al no ser Jesús el único que la encarna, su propia palabra debe ser puesta en relación con otras palabras posibles y comprendida en conversación con otras palabras.

Pero la cuestión crucial que permanece, más allá de los avances del diálogo interreligioso, es saber si el pluralismo conduce necesariamente al relativismo.

Este reconocimiento de la legitimidad del pluralismo no puede ser separado de su fundamento antropológico que otorga al sujeto el monopolio de su relación con lo verdadero y lo justo. Es aquí donde, en relación con esta cuestión de la pluralidad de propuestas de verdad, es necesario interrogarse sobre la noción de sujeto, este sujeto que elige, de forma soberana, lo que estima bueno para sí mismo, entre las propuestas plurales de verdad.

SUJETO E INDIVIDUO

Hablar de sujeto es, ante todo, significar que el concepto de individuo, privilegiado por nuestra cultura política, es insuficiente para expresar lo que es el hombre contemporáneo.

El individuo se caracteriza por lo que se llama la libertad negativa, es decir, el hecho de no ser molestado por otro, la libertad de sustraerse a la mirada y a la palabra de otro, la libertad de consagrarse al reino de lo privado: dicho

14 Raimundo PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll, Orbis Books, New York 1993.

15 Paul KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, Orbis Books, New York 1996.

de otro modo, se trata de la independencia. Esta libertad negativa está en el fundamento del individualismo. El individualismo que, para TOCQUEVILLE, es el reino del individuo ocupado en la «administración de sus pequeños asuntos», animado por el «gusto del bienestar», que abandona «los placeres sublimes» por «las pequeñas satisfacciones». Es el individualismo el que puede favorecer el desarrollo de un poder tutelar de la mayoría conformista, poder que «aun que no destruya nada, impide, sin embargo, nacer»¹⁶.

Por el contrario, el sujeto se caracteriza por la libertad positiva, por su capacidad de conocer y de actuar en relación con los otros es decir, por la autonomía y no por la independencia. La autonomía es el poder que tiene el hombre de crear su mundo y de decidir sus leyes comunes.

Ahora bien, el subjetivismo ha nacido bajo la influencia del cristianismo. Porque lo que pone en valor el cristianismo no es la autosuficiencia del individuo y su independencia, sino más bien la concepción de un sujeto que llega a ser creador, autor del mundo, que tiene autoridad sobre el mundo. En lugar de la contemplación pasiva, la *teoría*, propia del sabio griego, el cristianismo inventa, a través de la mediación de la herencia judía, una concepción subversiva del sujeto que debe encontrar las razones de su acción en los movimientos de su alma y que puede someter el mundo para hacerlo coincidir con la historia de la salvación.

El subjetivismo, que puede vincularse así a la matriz cristiana, cultiva, al contrario que el individualismo, una libertad posesiva, es decir, orientada hacia la participación, que no desemboca en el reino de lo privado, sino, por el contrario, concibe la realización del hombre en la comunicación y en la comunión intersubjetiva.

Si el sujeto no es el individuo y si nuestras sociedades se caracterizan más por el individualismo que por el subjetivismo, bajo la influencia de la tesis liberal, es necesario entonces encontrar la forma de pensar en las condiciones de este paso del individualismo al subjetivismo y de preguntarse de qué forma esta cuestión puede interesar al pensamiento y a la acción cristiana.

16 Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (1840), vol. 2, chap. II, Garnier-Flammarion, Paris 1981, 125-127.

El interés de esta cuestión es porque abre a una reflexión sobre las condiciones de acceso a la subjetividad.

No existe el sujeto solipsista: el sujeto se establece en la filiación y en la fraternidad, en la interiorización de las diferencias constitutivas de la humanidad. Y aquí la reflexión no puede ignorar en qué medida nuestras sociedades son cada vez más sensibles al reconocimiento de la legitimidad de las diferencias. Autores como Marion YOUNG¹⁷ o Axel HONNETH¹⁸ plantean que el principal desafío de la justicia hoy ya no es solo la redistribución igualitaria de los bienes socioeconómicos, sino el reconocimiento de las formas constitutivas de la identidad personal. El interés de estas nuevas teorías es que concentran la reflexión en el sujeto constituido por sus relaciones con el otro y que sólo se realiza dentro de un proceso de reconocimiento. Por una parte es el relato de sí mismo, marcado por las historias de los otros y recibido por estos otros, lo que constituye el fondo de la subjetividad. Por otra parte, el llegar a ser de un sujeto depende también del establecimiento de las condiciones de la participación de cada uno en la construcción de un universo común. La libertad positiva del sujeto, al contrario que la libertad negativa del individuo, es la participación en la promoción de lo común, lo cual implica ante todo reconocer que cada hombre singular encarna a la humanidad, y para el creyente, que cada conciencia contiene en sí una parte de lo divino.

Esto nos lleva a la última parte de esta reflexión: cómo pensar lo universal en un mundo radicalmente pluralista.

GLOBALIZACIÓN Y UNIVERSALIZACIÓN

Hoy se habla de mundialización. Este término designa a la vez la objetividad de un proceso creciente de interdependencias entre los países y las regiones y la subjetividad de la percepción dominante de un mundo nuevo, de otra manera de vivir en el mundo.

17 Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

18 Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. fr., Gallimard, coll. « Folio-essais », Paris 2013.

Objetivamente, se trata del mercado mundial para las multinacionales, de la escena estratégica para los Estados, de la diversificación de opciones para los consumidores, de la competencia entre los países desarrollados y los países en que la mano de obra es barata.

Subjetivamente, se trata de la aproximación entre los estilos de vida (transportes, arquitectura, vestidos, alimentación, etc); es la tensión entre el miedo a la uniformidad que lleva a las sociedades o a los individuos a cultivar sus diferencias (prioridad de las subculturas, de los estilos de vida, de las modas en el vestir o alimentarse) y la rivalidad mimética la que conduce a desear algo porque es deseado por otro; la comunalización instantánea de los acontecimientos a través de los medios (grandes eventos deportivos, jornadas mundiales por una causa, catástrofes naturales o accidentes espectaculares, etc); es, en fin, la creencia, a partir de la ejemplaridad del mercado de bienes o de opiniones, de que la libre opción debe reinar en todas las vidas individuales o colectivas.

Lo más importante es que la unidad planetaria se realiza actualmente bajo la forma de expansión de una forma particular de concepción de mundo y de organización de la sociedad, la que es preconizada por la ideología liberal bajo las formas conjuntas del mercado y de la democracia.

Pero, para el cristianismo, esta unidad del mundo es algo criticable y constituye un peligro para su propia identidad y su propia vocación. Porque, evidentemente, es aquí donde la diferencia cristiana se confronta con su deber de universalidad.

Como lo recuerda Juan Bautista Metz, en un momento en que se perfila la unificación económica del mundo, se ha lanzado un reto al cristianismo, que puede evolucionar o bien en la dirección de un pluriculturalismo y desarrollar una teología de la inculturación en la cual tiene que reconocerse impotente para gestionar su unidad a priori y de forma autoritaria, o bien vincular su suerte a la de la civilización occidental y esperar su universalidad a través de la universalización de esta civilización en su versión capitalista y mercantil, es decir, finalmente en una relación idólatra con una versión particular de su historia¹⁹.

19 Jean-Baptiste METZ, *Unité et pluralité: problèmes et perspectives de l'inculturation*,

Hoy el motor esencial de la uniformización del mundo es de orden económico y va acompañado de la globalización financiera y de la desregularización. Todo esto dibuja los contornos de una unificación del mundo que es al menos contradictoria y augura conflictos. Ya que, paralelamente a este proceso de globalización bajo el imperio del comercio, se asiste al crecimiento de una fragmentación del mundo y de una nueva anarquía. Hasta tal punto que algunos autores oponen hoy a la mundialización superficial de la economía, un neo-medievalismo que se expresa en una proliferación de feudalismos, de potencias independientes sin autonomía central ni reglas comunes donde pueden reinar la arbitrariedad y la violencia²⁰.

Uno de los resortes de este neo-medievalismo reside en las crispaciones comunitarias cuyo vector simbólico suele ser la religión, soporte identitario que proporciona una legitimación a los grupos más violentos y una bendición a los actos más inaceptables. La tentación comunitarista es resultado de la mundialización y conduce a las religiones, e incluso al cristianismo, a renunciar a toda pretensión de universalidad en términos de verdad o de norma, llevando, por ejemplo, a los teólogos cristianos a no desarrollar más que la estricta comprensión de sus propias comunidades. Se da, por tanto, hoy, una connivencia de hecho entre el *ethos* pluralista y la tentación comunitarista, abandonando la cuestión de lo universal a los poderes del mercado y de la técnica

Estas son, por ejemplo, las tesis de Stanley Hauerwas²¹ que plantean que la Iglesia no debe implicarse en los debates que se refieren al futuro de las sociedades liberales sino establecer una política alternativa que proclame el señorío de Dios; que se oponen a que la ética social cristiana tenga por vocación hacer que el mundo sea más apacible y más justo; que rechazan el presupuesto liberal según el cual existen valores éticos universales, y que reducen el alcance del mensaje cristiano al mantenimiento de una cultura destinada a sus adeptos.

“*Concilium*”, (1989) n. 224, 87-96. Pierre HASSNER, *La violence et la paix*, Seuil, coll. « Points essais », Paris 2000.

20 Pierre HASSNER, *La violence et la paix*, Seuil, coll. « Points essais », Paris 2000.

21 Stanley HAUERWAS, *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne (1983)*, trad. Fr., Bayard, Paris 2006.

El repliegue sectario del cristianismo, que vive en la indiferencia satisfecha a la vida del mundo y en la atención exclusiva a la vida de la Iglesia, lleva a hacer que el pensamiento cristiano se haga inaccesible a criterios racionales de verdad y de validez y a hacerle alejar todo interés para la mayoría de nuestros contemporáneos.

El día en que el cristianismo, siguiendo las intuiciones comunitaristas, haya renunciado a su vocación universalista, va a ser su misma identidad la que resulte problemática, y toda su historia quedará por ello renegada. En el mismo momento en que la mundialización ofrezca como único horizonte de universalidad un proyecto mercantil, hay que esperar que el cristianismo no se deje arrastrar a esta tentación que constituiría una negación de su identidad y de su historia.

Entonces ¿cómo pensar en las condiciones de lo universal en este mundo aparentemente unificado con respecto a una de sus actividades, aunque se vea que no es suficiente para expresar ni para llevar a cabo lo que hace que la humanidad se sienta llamada a lograr la unidad?

En el sentido mismo del pensamiento liberal, hay dos respuestas que se oponen. La primera plantea, con John RAWLS²² y Jürgen HABERMAS²³, la posibilidad de un consenso universal sobre las normas de la justicia o de la comunicación. Se trata, para el primero, de definir, en el plano interno, principios de justicia cuyo respeto asegure la coexistencia, a pesar de la oposición entre doctrinas integristas o globalizantes y que pueda considerarse extenderlos a las relaciones entre los pueblos, a partir de una idea de razón pública aceptable por las sociedades liberales y por las sociedades no liberales aunque justas. Para la segunda, se trata de llegar a lo universal, más allá del cálculo egoísta y de la mutua instrumentalización, a través de una ética comunicativa que se apoye en la igualdad de cada interlocutor y en la presunción igual de validez dada a cada argumento, el cual no recibirá su valor definitivo más que de su encuentro con los otros en el espacio público.

22 John RAWLS, *Libéralisme politique* (1993), trad. fr., PUF, Paris 1995

23 Jürgen HABERMAS, *Morale et communication* (1983), trad fr., Paris, Flammarion, coll. « Champs », Paris 1986

El segundo planteamiento renuncia, con Richard RORTY²⁴ y Michael OAKESCHOTT²⁵, a cualquier universalidad.

RORTY preconiza un etnocentrismo asumido, reducido a nuestra comunidad, cuya apertura a la alteridad sólo será impuesta por la búsqueda de una mejor versión de nosotros mismos.

OAKESCHOTT estima que la norma moral no es más que racionalización a posteriori de una norma social y que no existe para una sociedad concreta ningún horizonte de sentido ni ningún objetivo último; ya no se trata de guiar la nave al puerto, como lo enseña santo Tomás, sino solamente mantener la nave a flote en un mar sin orillas.

Y está después un tercer planteamiento del que he hablado: el del comunitarismo que, en contra de los dos primeros planteamientos, se opone al pensamiento liberal. Se trata de un planteamiento que privilegia las diferencias sobre la civilización común y conduce a la yuxtaposición de entidades mono-culturales sin ocuparse de la coexistencia de estas diversas comunidades.

Frente a la globalización, hay, por tanto, una tentación secesionista frente a la unificación y a la globalización del mundo, que concierne de modo muy particular al cristianismo.

Pero no basta plantear la superioridad de una concepción del mundo o de una fe y exigir su reconocimiento público sin tomar en cuenta en absoluto los datos constitutivos del reconocimiento que significan la aceptación previa de un cuadro de pensamiento común.

Ahora bien, lo que el cristianismo ha aportado en la historia del mundo es precisamente esta indiferencia ante las diferencias de cara a la dignidad de toda persona. La universalidad de la que es portador el cristianismo no es una universalidad de conquista ni de englobamiento, sino, por el contrario, es una universalidad que procede de la atención absoluta a cada singularidad y de

24 Richard RORTY, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. fr., PUF, Paris 1994

25 Michael OAKESHOT, *De la conduite humaine* (1975), trad. fr., PUF, coll. « Léviathan », Paris 1995.

una apertura radical a la alteridad que es constitutiva de la unidad del género humano. Por eso le están prohibidas la cerrazón ante lo comunitario así como la indiferencia ante la justicia.

Por eso, si, frente a la concurrencia de diversas concepciones del bien y al rechazo del repliegue comunitario y la indiferencia ante el otro, se busca un camino posible para concebir un universal aceptable, parece que no se puede encontrar más que la evitación del mal. La cuestión de lo universal se plantea hoy así: ¿cómo pueden los hombres ser liberados del miedo, de la opresión y de la crueldad? Esta es la postura laica de Judith SCHKLAR²⁶. Este es el planteamiento cristiano de Juan Bautista METZ que habla de la solidaridad como de una categoría de la teología fundamental, categoría de la asistencia, del apoyo y de la reparación del sujeto frente a las amenazas y a los sufrimientos de los que es objeto: «Una teología fundamental práctica busca mantener la solidaridad en su doble estructura mística y universal por una parte, política y particular por otra: de este modo quiere preservar de la apatía al universalismo, y del olvido o del odio el carácter partidista de la universalidad»²⁷.

Hay que recordar que lo universal es hoy inalcanzable en el marco de un juicio de tipo determinante (que va de lo universal a lo particular) y que, por el contrario, no hay sentido en este mundo más que bajo la forma de juicio reflexivo (que va de lo particular a lo universal). Es Michael WALZER quien ha opuesto, a partir de una reflexión sobre la Biblia, estos dos universalismos²⁸.

El primero es el que él llama «el universal de la ley englobante», el de una ley única válida universalmente y revelada a Israel, luz de las naciones. Es sin duda este universalismo el más accesible a una conciencia habitada por la idea de una naturaleza humana única y por su prolongación jurídica bajo la forma de los derechos del hombre. Sin embargo, no es seguro que éste sea el universalismo que corresponda mejor al estado de nuestro mundo hoy.

26 Judith SHKLAR, *Visages de l'injustice* (1990), trad. fr., Circé, Paris 2002

27 Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société* (1977), trad. fr., Cerf, Paris 1999, 259.

28 Michael WALZER, « Les deux universalismes », in *Pluralisme et démocratie* (1995), trad. fr., Éditions Esprit, Paris 1997, 83-110.

El segundo, en efecto, es el que él llama un «universalismo reiterativo», que se va construyendo a partir del carácter fundante de una experiencia. Comentando un fragmento del profeta Amós (9,16), donde Dios pregunta: «¿No sois para mí como etíopes, hijos de Israel? ¿No saqué a Israel de Egipto, como a los filisteos de Catfor, y a los sirios de Quir?». WALZER señala que aquí la liberación es una experiencia particular, repetida para cada pueblo oprimido que reenvía, por la palabra del Dios liberador, a una ruptura de la particularidad y a la espera de un universal que, sin embargo, no procede más que de ella.

Es también esto lo que apunta RICOEUR con su noción del universal incoativo o del universal contextual que designa la imposibilidad en la que todos nos encontramos de hacer abstracción de lo que somos y de la obligación que nos damos de preservar una esfera que escapa a la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo arbitrario y lo racional²⁹.

Este universal brota precisamente del encuentro entre la convicción y la argumentación: nuestras convicciones representan lo que somos, nuestro ser, nuestra fe, nuestra cultura, pero estas convicciones deben estar sometidos a la argumentación y al intercambio mutuo.

Y es aquí donde encontramos a Habermas, partidario igualmente de esta ética del diálogo, que elabora una reflexión sobre las condiciones de acceso a la humanidad y a la coexistencia elaborada en el marco de tradiciones religiosas³⁰. Él considera que esta ética del diálogo implica, si desea ser aceptada, ser traducida en un lenguaje secular susceptible de ser comprendido por todos. Se trata, por tanto, no de sobrepasar a las religiones, sino de llevar a la práctica sus contenidos, tomados bajo una forma profana, en un esfuerzo común de solidaridad. Se trata también de rechazar la reducción del pensamiento a unas hermenéuticas regionales, propias de tradiciones de la comunidad, para alcanzar una hermenéutica general de las herencias religiosas que, más allá de toda frontera, puede decir algo de lo que es el ser humano.

29 Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

30 Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005), trad. Fr., Gallimard, coll. « nrf essais », Paris 2008.

Termino diciendo que sólo bajo esta condición es posible encontrar, en una sociedad secularizada, el sentido de la incondicionalidad. El sentido de la incondicionalidad es, en un mundo radicalmente pluralista, la cuestión de la antropogenética. ¿Cómo se construye lo humano? ¿Cómo establecer las condiciones de acceso todo hombre a la humanidad?

El sentido de la incondicionalidad es también, más allá de todo particularismo y partiendo de todas las experiencias singulares de humanización, la cuestión de la construcción de un mundo común. ¿Cómo establecer una reagrupación de estas experiencias que reúna aquello a lo que todos nos atengamos para inventar un mundo común? Como ha dicho Joël Molinario en la introducción a este coloquio: «si se va llegando a ser humano, no hay una naturaleza que hay que seguir, sino una humanidad que hay que construir». Construir lo humano es reconocer a la vez la mirada radicalmente pluralista de nuestro mundo y la experiencia de lo universal que la prolonga y la lleva a término. Si se comprende que hoy el mundo se caracteriza por su historicidad radical y por su pluralismo esencial, pero se quiere creer que la experiencia de lo universal no está muerta, entonces es necesario efectivamente inventar más que descubrir, inventar esta respuesta a «¿Cómo vivir?» «¿Qué es vivir?» y, por ello, inventar el hoy de nuestro devenir humano.