

Sobre la posibilidad de una democracia *post-democrática* y universal

La democracia se ha desarrollado en diversas sociedades, aunque no haya llegado a madurar en otras, sobre la base de una limitación muy precisa (fuente de otras más, pero también de sus posibilidades reales), a saber, la de las fronteras nacionales. En la medida en que las formas de la nación –tanto por razones políticas internas como por causas tecnológicas o militares externas- estén en crisis lo estará la democracia que en ellas se asienta. El ideal de la democracia ha de afrontar, por tanto, críticas que penden tanto de su posibilidad en los límites de una comunidad política como aquellas otras que emanan de su relativa ineficacia para garantizar un orden social suficientemente justo, pese a que se reconozca la peor condición de fórmulas –autoritarias o revolucionarias- alternativas. Tanto, pues, desde el punto de vista de sus límites externos como desde sus carencias internas, el ideal democrático deberá ser repensado para ser propuesto como forma política precisa en el horizonte de una humanidad cada vez más críticamente enfrentada al ideal de su unidad.

La vida es imposible sin ilusiones
José Ortega y Gasset

A comienzos del siglo XXI, el ideal político que legitima la forma de gobierno que se conoce como democracia ha de enfrentarse, al menos, con tres problemas de fondo: en primer lugar, las críticas internas en los distintos estados democráticos que se fijan en su ineficacia para garantizar un orden social suficientemente justo o para respetar un límite preciso de restricciones a la libertad individual; en segundo lugar, las objeciones que derivan de la presunta crisis del estado-nación (el continente en el que han podido florecer las democracias) y, por último aunque no el menor, el de la extensión de los principios y los bienes de la democracia a los ámbitos que superan las fronteras nacionales. El primer tipo de objeciones ocupa una buena parte de la vida política ordinaria lo que quiere decir que, una vez librados de la peligrosa creencia en la posibilidad de alcanzar el Paraíso, pertenece más al terreno de la acción que al de la teoría. En los otros dos casos, por el contrario, la teoría tiene todavía mucho que hacer para desbrozar el camino. El objetivo de estas líneas es plantear algunas cuestiones previas conforme a las que habría que generalizar el ideal democrático de manera que pudiera ser propuesto como forma política precisa en el horizonte de una humanidad cada vez más decididamente enfrentada a las dificultades nada pequeñas que plantea el ideal de su unidad. Nos las hemos de ver, pues, con los dos últimos problemas enumerados. La cuestión de la naturaleza de las fronteras es crucial en ambos casos porque la democracia se ha desarrollado en diversas sociedades, aunque no haya llegado a madurar en otras, sobre la base de una limitación muy precisa, a saber, la de las fronteras nacionales.

Esta constatación no debería llevarnos a conclusiones erróneas, a suponer que hay en las fronteras ciertas virtudes o cierta forma de realidad que les de una importancia de la que realmente carecen sino a hacernos ver que las fronteras han sido una correcta plasmación del principio de finitud sin el cual la vida del hombre suele perder la posibilidad de ser verdaderamente humana. La finitud de nuestra existencia impregna todas nuestras acciones, da sentido a nuestra libertad y establece un marco en el que puede constituirse legítimamente el poder como una función plenamente humana (Dei, 2002, 40). Hay que saber sacar las consecuencias de este principio tanto en el plano de la política nacional como en el plano internacional, tanto allí donde reinan las constituciones como allí donde imperan principios menos fuertes y obvios de legitimidad. La gran cuestión del siglo que ahora comenzamos es si seremos capaces de hacer un mundo políticamente humano o si nos limitaremos a hacer una conquista económica y tecnológica de la Tierra.

1. La naturaleza de las fronteras nacionales

La frontera resulta ser la aplicación a la realidad política, más propiamente, a su asiento geográfico, de la idea de límite. Ahora bien, la idea de límite es jánica, ambivalente: por un lado mira hacia adentro, a lo que limita, por otro mira hacia fuera, a lo que excluye. Esa ambivalencia de la idea de límite es muy fuerte al menos en dos sentidos, el ontológico y el psicológico. En el sentido ontológico, el límite crea una finitud, distingue de lo que es otro. Pero al hacerlo está creando una idea difícil, la idea de identidad, una especie de *átomo conceptual* que no puede ser analizado ni dividido: se desintegra cuando se expresa en forma de componentes o caracteres desagregables y no puede descomponerse tampoco en forma de individuos singulares porque esa singularidad no significa nada frente a la nitidez y fortaleza del marbete identitario que los constituye y los describe. Ahora bien, uno de los rasgos de la modernidad es que puso en entredicho eficazmente la doctrina del límite anclada en la idea de identidad, que la herencia de Parménides dejó por fin libre el paso a formas más flexibles de pensamiento; tal fue uno de los más fecundos legados del pensamiento científico moderno desde los inicios del cálculo con Newton y Leibniz hasta Cantor y la matemática contemporánea: la frontera intuitiva de los números naturales y racionales fue rota en pos de un concepto mucho más rico y riguroso de número.

Si en la vida política el recurso analítico fuese capaz de vencer a la identidad, el *marbete identitario* debería ceder el paso a los seres humanos singulares, individuos capaces de múltiples adscripciones y que no se ven agotados por una única descripción. Pero eso que ha podido pasar en la teoría matemática y física no ha terminado de cuajar en la teoría política, entre otras cosas porque en la política no se trata simplemente de la verdad sino de los intereses en juego y para muchos, a quienes se llama *nacionalistas*, no hay *negocio* mejor que el del cultivo de una supuesta identidad colectiva.

Desde un punto de vista psicológico, los límites son difíciles de reconocer y de admitir. La transgresión es una fuerza fundamental en el desarrollo de la vida y la psicología humanas que lo primero que ven en los límites es una ocasión para saltárselos. Dada la continuidad real de la experiencia, los límites, como nos enseña la matemática, han de ser establecidos, calculados y al hacerlo siempre aprendemos algo. La idea de límite es todo menos simple, de modo que convertir una raya virtual sobre la naturaleza en la madre de una identidad es un abuso que conviene *psicoanalizar*. Para ello hay que preguntarse, primero, de dónde le viene a la política la idea de límite para, en segundo lugar, preguntarnos qué podríamos aprender de valor político meditando sobre el origen de esa idea. Si preguntamos por el origen del límite podemos contestar de dos maneras distintas: que viene de dentro o que viene de fuera. En el primer caso, si el límite se fija desde dentro, estaríamos en una idea aristotélica de límite porque estaríamos afirmando que el límite proviene de la naturaleza, de la sustancia finita y que allí dónde ella termina está el límite. En el segundo caso estaríamos adoptando una posición algo más moderna porque entenderíamos que el límite no está previamente fijado aunque sepamos que hay una zona del mundo en el que lo que es ya no es aquello de lo que hablamos. Pero esa delimitación externa, por aproximación, sería o una convención, o un cálculo o un equilibrio. Un cálculo o una fórmula arbitral, en definitiva, que tendría ventajas e inconvenientes.

El nacionalismo cree que hay fronteras naturales, geográficas o de otro tipo más cultural, pero naturales, aristotélicas, que dependen de la naturaleza de lo que es la nación. Los no nacionalistas creemos que las fronteras están donde están y han dado frutos de cierta cuasi identidad pero que no se puede olvidar el carácter arbitrario del establecimiento de la frontera. El nacionalismo confunde el hecho de que determinados rasgos de la naturaleza hayan podido invocarse como fundamento para fijar ciertas fronteras (el mar, por ejemplo) con el hecho de que las fronteras existan de modo natural e indiscutible, como marcas de la

realidad misma. La naturaleza ayuda a fijar fronteras y en alguna medida las impone si no hay tecnologías que permitan superar sus obstáculos, pero cualquier frontera es, en realidad, un límite fruto del arte de negociar, es un artificio. Su determinación depende de azares y de acuerdos que a veces se pierden en el tiempo (como pasa casi siempre con la propiedad de la tierra, por ejemplo), pero que tuvieron un grandísimo coeficiente de arbitrariedad. En su mayoría fueron fijadas como fórmulas útiles para contener la violencia, como señales que recordarían los pasos que no había que dar en el futuro, no fueron otra cosa que un acuerdo para acabar con las disputas. Este carácter arbitrario y expeditivo de las fronteras es especialmente patente en algunos casos por contraste con la continuidad natural y cultural de lo que separan como pasa, por ejemplo, en el caso de algunos de los pobladores amazónicos que, perteneciendo a comunidades culturalmente homogéneas y difícilmente distinguibles para la mirada ajena, son brasileños o colombianos sin ellos saberlo. Pero es que también los límites entre culturas son arbitrarios como lo son, por ejemplo, las fronteras internas de una lengua y los límites de cada una de ellas con las demás.

En cualquier caso, lo artificial tiene un contenido positivo, además de su capacidad de negar la identificación entre necesidad y naturaleza. Al ser fruto de un acuerdo, de un arreglo, las fronteras se convierten en un asiento de la paz, de modo que tratar de removerlas es ir contra ese acuerdo, fomentar una rebelión, un retorno al *bellum* original que la institución de la frontera evitó. Las fronteras son por tanto respetables, tan respetables como el alfabeto o el sistema métrico decimal, precisamente por lo que tienen de artificio, de hallazgo común entre partes que discrepaban de hasta dónde llegaban o debían llegar sus límites. Atentar contra ellas supone ganas de crear problemas y, normalmente, un deseo incontenible de poder vivir de ello. El paso de los siglos, sin embargo, ha tendido a adjudicar un contenido a las fronteras, de manera que al final en las fronteras ocurre algo y se crea una nueva enajenación que, en los peores casos, crea una nueva rivalidad, como aquella que decía Baroja que enfrentaba a las dos mitades de un pueblo separado por la vía del ferrocarril.

El resultado más obvio del establecimiento de fronteras ha sido la consolidación de una cierta clase de identidades, de un criterio de pertenencia. Es necesario subrayar que es la frontera quien crea la identidad en paz y no al revés, puesto que no hay identidades platónicas distintas de la identidad humana; cualquier identidad tiene unos orígenes

empíricos, se establece por agregación, está cambiando continuamente, sólo un giro autorreferencial y autoritario en su desarrollo la convierte en algo que está fuera del mundo ordinario, en una supra-realidad que hay que respetar. No hay, pues, fronteras mal establecidas porque no hay un criterio áureo para establecerlas y cualquiera que crea que, en general, la paz es mejor que la guerra, debería de abstenerse de moverlas o de levantar nuevas fronteras allí dónde no las hay.

El nacionalismo consiste en buena medida en una postulación de exclusiones que termina legitimando cualquier forma de agresión. Las exclusiones son siempre una necesidad derivada de la definición de un criterio de inclusión (sin el cual no habría nada de lo que discutir), pero las exclusiones cualitativas e identitarias son las que están en cuestión por negarse la identidad ontológica que postulan e inventan. Desde un punto de vista estrictamente político el nacionalismo puede definirse perfectamente como lo hizo Kedourie (1961, 9).

“El nacionalismo es una doctrina inventada en Europa a principios del siglo XIX. Pretende establecer un criterio para determinar la unidad de población apropiada para disfrutar de un gobierno propio y exclusivo, para el ejercicio legítimo del poder en el Estado y para la buena organización de una comunidad de Estados. En resumen, la doctrina sostiene que la humanidad se divide en unidades naturales que son las naciones, que se pueden conocer por determinadas características comprobables y que el único tipo de gobierno legítimo es el autogobierno”.

Ese *auto* que precede a *gobierno* en la definición de Kedourie es la clave de la cuestión. El nacionalismo la da por resuelta aún antes de plantearla porque en tanto movimiento político no pretende responder a ninguna cuestión ontológica sino conseguir algo, aunque lo haga revistiéndose de los ropajes del respeto a una realidad natural que es mucho más discutible de lo que querría suponer y tras cuyo pretendido reconocimiento lo que hay normalmente es un desentendimiento moral de los más desfavorecidos.

Hay un supuesto teórico que se desliza en muchas ocasiones como una evidencia indiscutible cuando se afirma la necesidad de un *demos* constituido para que exista una democracia: como de barato se pasa a afirmar que la mera existencia del *demos* supone y/o reclama un elemento identitario a cuyo cargo correría el facilitar la ineludible relación de pertenencia o de inclusión y que, de algún modo, sería el verdadero correlato de la

representación política correspondiente¹. Pero, muy subrayadamente en las complejas sociedades contemporáneas, ese elemento identitario es el nombre de un equívoco si se pretende que sea algo más que un cierto elemento administrativo y/o sentimental (la posesión de un cierto documento de identificación, por ejemplo).

La representación sólo tiene sentido frente a otro (por eso, salvo que comparezcan los marcianos, no podría haber una representación de la Tierra). Ahora bien, la representación genera por sí misma una división porque refleja las diferencias que evidentemente existen en el seno del cuerpo de la comunidad; de este modo la propia representación genera una alteridad, una enajenación y es en el seno de esa escisión cuando comienzan a tomar forma políticamente precisa las reclamaciones de una identidad como señal de pertenencia. La representación sitúa al todo frente a cada uno y genera una tensión que puede dar pie a que se inicie una competencia por la autenticidad, por que la representación refleje bien la naturaleza de aquello que representa, su identidad. La postulación de una identidad es, desde el inicio, una acción destinada a facilitar el rechazo y la exclusión, una idea que se convierte en un instrumento polémico porque facilita el intento de descalificación, de exclusión de individuos y grupos para reclamar la representación en exclusiva. Al margen de su interesado uso político, buscar el elemento identitario es, sin embargo, poner el carro delante de los bueyes, sustituir un conjunto que se obtiene por agregación de individuos reales por uno de sus subconjuntos de aquellos elementos que presenten ciertos rasgos comunes más o menos acusados; pero el único rasgo pertinente es el de la mera presencia en el grupo cuya delimitación es siempre arbitraria y nunca natural ni esencialista o identitaria. Las afirmaciones identitarias raramente surgen sin llevar aparejada una exclusión, un tipo de extrañas divergencias que sirven más para negar una determinada realidad política que para afirmar nada realmente existente. Cualquier identidad o bien es un rasgo natural que no vincula culturalmente (porque lo contrario sería negar precisamente la idea de cultura como construcción libre) o es un rasgo construido, impreciso, casual y cultural: no hay tercio excluso. Admitir la determinación natural es lo que hace el racismo y otras formas más o menos crudas de biologismo político y la creación de nueva identidad corresponde siempre a un nacionalismo de amputación. El nacionalismo pervierte y falsea siempre la democracia porque persigue suplantarla por una

¹ Puede verse sobre este punto Vallespín (2000, 168 y ss.).

mafia hiperlegitimada por su plena identificación con la identidad política a la que pretendidamente representa.

En general, la exclusión es fruto de un intento de protección frente a la necesidad de compartir con nuestros semejantes nuestros recursos y nuestros esfuerzos. Como escribe Rorty (1998, 93):

“La pregunta “¿quiénes somos?”, es muy diferente del tradicional interrogante filosófico “¿qué somos?”, sinónimo del kantiano “¿qué es el hombre?”. El significado de las dos últimas preguntas sería aproximadamente: “¿en qué se aparta la especie humana del resto del reino animal?”, o bien: “de todas las diferencias que nos separan de los demás animales, ¿cuáles son las más importantes?”. Estamos ante una pregunta científica o metafísica. En cambio, la pregunta “¿quiénes somos?” tiene un alcance político. Se la plantean los que desean seleccionar, de entre todos los seres humanos, los más apropiados para alcanzar un fin concreto, para crear con ellos una comunidad moral consciente de sí misma: es decir, una comunidad unida por lazos de confianza recíproca y por la voluntad de ayudar a los compañeros siempre que sea necesario. Las respuestas a esta pregunta representan intentos de crear, o recrear, una identidad moral.”

La exclusión es una práctica justificable de algún modo si se cree que la inclusión no es posible porque el conjunto resultante no sería viable. Pero la exclusión identitaria carece de cualquier legitimidad moral. La exclusión que implica la pregunta por el sujeto identitario jamás ha supuesto ni supondrá otra cosa que crear un núcleo de privilegiados del que se excluye a sujetos más desafortunados y pobres que nunca deberían contaminarnos y que han de significar algo para nosotros únicamente como esclavos o como carne de cañón, nunca como semejantes. El jacobinismo tiende a ser lo contrario de la solidaridad humana.

La idea de la política como el desarrollo de una supraentidad colectiva (la nación) que toma a su cargo el desarrollo de la historia y la puesta en práctica de sucesivas revoluciones (fórmulas salvíficas que por sí mismas resultaban capaces de garantizar la Arcadia a poco que se esforzasen sus seguidores) es enteramente responsable de que el patriotismo y, más en general, la idea de virtud cívica, haya desaparecido casi

completamente del mapa conceptual del pensamiento político moderno. Como he mostrado con mayor amplitud en otro lugar (González Quirós, 2002), cuando la nación se constituye como una *realidad superior* se convierte en una hipóstasis política, en uno de esos monstruos que produce la pasión sin la guía del buen sentido. Para entender el quiebro histórico que ha padecido la idea de patriotismo (un concepto cuya sonoridad nos remite a la república romana) hay que reconocer que el patriotismo no es algo cuyo significado pueda reducirse a la política por más que también vierta sus efectos en ella. Siempre que una política se quiera identificar con el patriotismo hay que sospechar de esa política. En un régimen de libertades el patriotismo no es una política entre otras posibles sino muy otra cosa. El patriotismo, al contrario que el nacionalismo que empequeñece y restringe, busca la emulación, lo mejor para quienes comparten nuestra vida, una excelencia que no hay ninguna razón para no reconocer cuando no se halle entre nosotros. El nacionalismo puede definirse, precisamente, como el intento de confundir el significado moral y sentimental del patriotismo con el apoyo a una política de exclusiones: nacionalista es quien proclama que ningún patriota puede ser otra cosa que lo que el nacionalista propone. Apenas puede haber mayor oposición entre dos ideas que la que existe entre el patriotismo que es una virtud cívica e individual y el nacionalismo que puede considerarse, más bien, como un vicio colectivo, como una calentura identitaria. El patriotismo, en tanto comporta una obligación, un vínculo (algo más por cierto que un mero sentimiento de pertenencia) se roza con la tendencia, que hoy es casi universal, a no reconocer otros compromisos que los que se relacionan directa e inmediatamente con el propio y exclusivo bienestar individual, tropieza hoy con las consecuencias sociales de un extremado individualismo ético más fuerte que nunca. Por perdida que pueda estar, la idea de patria resuena siempre con un aire de llamada a la solidaridad y al sacrificio, afanes que no se sustentan en valores de promoción fácil en sociedades que están más acostumbradas al lenguaje de los derechos y de la peculiaridad que al de los deberes y la solidaridad. El patriotismo es algo distinto del nacionalismo, algo mejor e infinitamente preferible, una virtud no reñida con la libertad sino con el egoísmo.

Los nacionalismos son propensos a reescribir la historia porque están deseosos de mostrar una razón para sus desvaríos y esa razón es más fácilmente defendible si se consigue encontrar un agravio con prosapia o un error ya antiguo. Hacerlo con la historia es más fácil que hacerlo con la realidad presente porque la historia se resiste

menos que los hechos en curso: los muertos son amables y nos dejan hablar sin interrumpirnos apenas. La historia es siempre una invención, una lectura o traducción que puede ser más o menos coherente, tradicional u objetiva. Sabemos que hay algo que fue lo que pasó y que el esfuerzo del historiador está en acercarnos a ello, pero aunque el pasado esté fijo en un cierto sentido cambia muy profundamente en otro, como cambia el paisaje, lo que dejamos atrás, a medida que avanzamos. La historia no es sólo lo que pasó sino, sobre todo, lo que cuenta de lo que pasó, lo que se cuenta de lo que pasó. La historia ha de ser contada y cantada y de ella cabe decir lo que afirma el romance del Conde Arnaldos, “sólo digo mi canción a quien conmigo va”. Por eso la historia es un patrimonio, es una propiedad capital del presente, una nueva narración que se hace a un nosotros nuevo que quiere entender los caminos por los que ha llegado a ser lo que es. La objetividad es, sobre todo, una actitud de quien escucha y quiere dejar las cosas como están, civilizadamente, para evitar que el pasado, la única cosa muerta que huele bien, como decía Cyril Connolly, se pierda de manera definitiva y con ello perdamos ciertas dimensiones de lo que efectivamente somos para ser bárbaros, es decir, para formar parte de aquellos que creen que la historia no les interesa.

Al hacer historia, al volver a narrar el pasado, nuestro pasado, hay que caminar entre el Escila de una excesiva asimilación del pasado a nuestro presente y el Caribdis de un extrañamiento totalmente objetivo que en realidad es imposible. No se puede negar la posibilidad de mantener el ideal de la objetividad narrativa y el de la comprensión de lo que ya no es como si estuviera vivo y presente, pero no es conveniente dejarse llevar por el entusiasmo y suponer que la creencia en el ideal de la objetividad y el esfuerzo por lograrlo nos va a otorgar alguna clase de seguridad de haberlo alcanzado. La traducción de textos a la lengua contemporánea nos proporciona un ejemplo particularmente claro de en qué consiste el problema por uno de sus lados: como escribió McIntyre (1990, 51) a propósito de la objetividad en la lectura de los textos antiguos,

“la noción de una traducción intemporal perfecta carece de sentido”.

En realidad, el problema de la objetividad de la narración histórica tiene exactamente la misma estructura lógica que el problema de la comprensión de una cultura distinta (el problema de *qué* es una cultura distinta y *cómo* es distinta), es en suma una variante del problema de la objetividad (González Quirós, 2003) o problema de la

inconmensurabilidad de los paradigmas del que tanto se ha hablado en la historia y la filosofía de la ciencia de la segunda mitad del siglo pasado. El ejemplo de la historia como narración del pasado es particularmente relevante, para analizar la posibilidad de comprensión entre distintas culturas, porque las diferentes culturas se extienden y se distinguen tanto en el tiempo como en el espacio, culturas de la misma raíz pero de tiempos pretéritos, culturas de raíz distinta pero contemporánea.

2. Las fronteras culturales y el multiculturalismo

La distinción entre culturas remite, en primer lugar, a una distinción entre sociedades, entre diversos lugares y sus correspondientes formas de vida. Las culturas no existen aisladas, de manera que un cierto psicoanálisis de nuestra idea de culturas diferentes nos debe servir para reconocer que lo que propiamente distinguimos son sociedades, comunidades, antes que culturas. Nos distinguimos tanto de las sociedades alejadas de la propia como de las sociedades cercanas pero rivales de la propia.

Fuera de esa distinción de comunidades, los límites entre las distintas culturas son extremadamente imprecisos y dependen más bien de consideraciones eruditas y siempre discutibles. Lo que importa políticamente no es el enfrentamiento entre culturas sino la rivalidad económica, política y moral entre sociedades enfrentadas por razones históricas. En el terreno estrictamente cultural tampoco hay fronteras absolutamente nítidas. Si nos fijamos en la cultura como creación, como fruto de la libre iniciativa, de la imaginación, del pensamiento responsable de quienes trabajan con símbolos, con ideas, en aquello que nos separa indiscutiblemente de la mera naturaleza, veremos que la labor de creación de unos y otros en distintos ambientes tiene muchísima relación, que quienes están en la frontera de esa tarea que hemos de renovar perpetuamente y que consiste en hacernos cada vez más dueños y conscientes del significado de nuestra vida y de nuestro propio destino, están haciendo, de maneras diferentes, lo mismo.

Los factores comunes en cualquier clase de culturas son de enorme peso y hace falta que una filosofía clara y una política adecuada sepa ponerlos de manifiesto. Como dijo Isaiah Berlin (1993, 59)

“No conozco ninguna cultura que carezca de las nociones de lo bueno y de lo malo, de lo verdadero y de lo falso. Hasta donde sabemos, la valentía, por ejemplo, ha sido admirada en todas las sociedades. Existen valores universales. Se trata de un hecho empírico que se da en la humanidad, una de las que Leibniz llamaba *verités de fait* no *verités de raison*. Es un hecho que hay valores que muchísimos seres humanos de una vasta mayoría de lugares y situaciones tienen en común, ya sea explícita y conscientemente o expresados en la conducta, los gestos y los actos”.

La idea de identidad cultural esconde equívocos peligrosos y suele ser un arma de combate político. Cuando se proclama la existencia de una identidad cultural lo que se está haciendo es negar la libertad del individuo, es reducir a las personas a un esquema pretendidamente más digno y superior, es ahogar al sujeto con un marbete calificativo. Las culturas, en la medida en que existen en colectivos, son permeables como estos mismos, están en conexión a través de los individuos, no son estanques ni charcas: son más un *fieri* que un *factum*.

Hay una tradición occidental, una de las corrientes del liberalismo que puede confundirnos al respecto. Conforme a la distinción de John Gray (2001, 11) hay dos liberalismos, aquel que busca

“un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible”

y el que se funda en la

“creencia en que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida”.

Gray supone correctamente que el primero se inspira y apoya en pensadores como Locke, Kant, Hayek o Rawls mientras que el segundo debe más a autores como Hobbes, Hume, Oakeshott o Berlin. El primer liberalismo nos trata de llevar a buscar un proyecto de régimen universal, una cierta utopía, mientras que el segundo se empeña en la coexistencia pacífica de modos de vida diversos y aun opuestos. En este segundo liberalismo la tolerancia es una estrategia de paz cuyo fin no es el consenso intelectual y moral, sino la coexistencia. Gray cree que el conflicto es inherente a la vida política cuando hay diferentes modos de vida en juego, pero en realidad, los haya o no, el conflicto es la esencia de la vida política. Gray (2001, 123) parece asumir que del mismo modo que el primer liberalismo piensa en llegar a una civilización universal

(puesto que la tolerancia es, en esta línea, un medio para alcanzar la verdad), el segundo ha de renunciar a cualquier propósito parecido con el fin de que comunidades e individuos con valores e intereses en conflicto acepten que la convivencia, y no el acuerdo sobre ninguna clase de verdades, es lo más que puede lograrse. Estos dos liberalismos plantean problemas de muy distinto tipo porque parten de presupuestos enteramente diversos: el primero de un punto de vista universalista y el segundo de una apreciación de que la diversidad de las distintas tradiciones culturales es irreductible a cualquier clase de canon. Hay un fondo hobbesiano en las ideas de Gray que no alcanza a justificar por qué razones deberían renunciar a defender y propagar sus ideales quienes se creen en posesión de principios de validez universal, que serían capaces de mejorar la vida de cualquier comunidad,

Esta segunda forma de entender el liberalismo, por más que sean evidentes sus valores en el terreno de la práctica social, parece dominada, en el fondo de su concepción, por el solipsismo y el enfrentamiento inevitable de las culturas que también subyace a la interpretación de Huntington, y que, al menos en el último caso, puede entenderse como un comentario pesimista a los actuales enfrentamientos entre ciertos países en que predomina un islamismo radical y la gran democracia norteamericana. Pero la cuestión es algo más sutil y compleja que lo que da a entender el análisis de Huntington y no hay que dar por sentado que siempre que exista un conflicto aparentemente irresoluble es porque existe una diferencia identitaria insuperable. La historia nos muestra abundantemente lo contrario, un proceso lógico de asimilaciones y de permeabilidades, de forma que, armados siempre con una tolerancia consecuente, procede ser optimistas y no dar la batalla por perdida sin entrar siquiera en ella. No es razonable dar por supuesto la inevitable persistencia cultural de monadas identitarias, incapaces de aprender, de abrirse al diálogo y a la convivencia civilizada. Puede que determinados procesos lleven más tiempo del que nos gustaría (y habrá que analizar las responsabilidades del caso sin cargarlas todas en el mismo saco), pero eso no significa que haya nada imposible ni eterno: el relativismo absoluto no puede ser verdadero, porque siempre existen valores comunes sobre los que dialogar e individuos especialmente abiertos dispuestos a transgredir esa clase de fronteras ilusorias. El fundamentalismo es, desde luego, el obstáculo principal que se interpone en el progreso de las estrategias que buscan la expansión de valores cuya mera formulación exige la universalidad (la dignidad de la persona, los derechos humanos, la libertad de conciencia) aunque no hayan sido reconocidos en numerosas sociedades. El fundamentalismo se

encastilla en una defensa de lo peculiar que encuentra una indebida simpatía en nuestro lado romántico, en aquello que equilibra nuestro racionalismo reconociendo que vivir es algo más que pensar en abstracto, que es imposible vivir sin sentirse parte de una comunidad que se expresa en sentimientos que son irreductibles al análisis racional porque están en otro plano.

El relativismo es la otra cara del fundamentalismo, cuya existencia parece ser la mejor prueba de que no son concebibles otros valores que los que cada comunidad inventa como propios. Al socaire del respeto a los vínculos primarios y, amparados por algunas buenas, aunque nunca suficientes, razones en la crítica a las excesivas pretensiones de universalidad de ciertas concepciones estéticas o metafísicas hemos acabado por otorgar la misma contingencia y relatividad a, por ejemplo, los hábitos en el atuendo que a la vigencia de los principios éticos, hemos terminado por confundir la libertad de conciencia (que se funda en un ideal absolutamente positivo como es el del respeto a la dignidad de la persona o carece de cualquier apoyo lógico) con el escepticismo moral. El fundamentalismo no supone sólo un error desde el punto de vista lógico, sino que implica, sobre todo, una gravísima limitación a la libertad, una amputación de las posibilidades de elegir una u otra forma de ser humano, imponiendo una negación de posibilidades a la libertad que implica la absoluta sumisión del individuo al azar de las circunstancias que le ha tocado vivir.

No hay que negar en abstracto la posibilidad de una solución, de encontrar un camino para lograr acercamientos y formas de convivencia que superen lo que los fundamentalistas creen insuperable, pero tampoco hay que abandonarse a un angelismo políticamente correcto por más que, a corto plazo, pueda parecer académicamente atractivo y sentimentalmente rentable. En particular, negar a fecha de hoy, que las democracias occidentales están amenazadas por un enemigo (al que, como ha escrito Rorty (2002), a falta de mejor palabra, llamamos terrorismo) contra el que no se sabe muy bien qué hacer es ser o muy estúpido o muy hipócrita o muy idiota. Ni vale tampoco, frente a hechos sangrientos como los de Nueva York, Madrid, o Londres (por citar solo los casos del llamado primer mundo) cargarle las culpas a los Estados Unidos, dejándose llevar de una antiamericanismo que solo sirve para ocultar la gravedad del problema que debemos afrontar en toda su crudeza, urgencia y complejidad. No valdrá

de nada esconderse bajo la capa de un progresismo que ignore lo que realmente está en juego, porque, por citar de nuevo las proféticas palabras de Rorty,

“Some day Berlin, Paris and Madrid will probably experience the shock that New York experienced last year. The people who blew up the World Trade Center may well find it equally gratifying to blow up, or spread disease germs around, the Prado, the Eiffel Tower, Potsdamer Platz or the Palace of Westminster. The difference between an intolerably arrogant and appallingly rich infidel nation and various smaller, better-mannered, slightly less rich infidel nations may not seem very significant to those who wish to imitate bin Laden's success [...] Our new enemies are people who operate far from our borders and who can, perhaps without the knowledge of the government of the country in which they happen to be at the moment, prepare a nuclear device or a biological weapon. They can then place it inside a container that will, on the other side of the world, be loaded off a ship directly onto a railroad car. All they have to do after that is arrange for someone to press a button when the train arrives at the relevant city”.

No podemos negar la gravedad de la amenaza porque tenemos derecho a intentar sobrevivir y a que esa amenaza no altere nuestro sistema de valores y, muy probablemente, la única manera posible de lograrlo sea extender fuera de nuestras fronteras el mismo tipo de régimen de libertades que han permitido la paz y la prosperidad dentro de ellas, por más que sepamos que rara vez ha funcionado eso por la fuerza.

3. Más allá de las fronteras: la democracia como ideal humano

El delicado sistema de equilibrios políticos en que consiste nuestra democracia exige una poliarquía y eso es sencillamente inimaginable en un régimen en el que no exista, por ejemplo, separación entre el poder espiritual y el poder político, en el que no exista ni el respeto a la libertad de conciencia ni las instituciones que la preservan. Si esto es o no incompatible con el Islam es cuestión en la que discrepan los teólogos, aunque abundan los pesimistas. La situación del mundo no puede reducirse, sin embargo, al análisis de una

única tensión, por importante que esta sea. La cuestión del terrorismo islámico es sólo la más aparatosa de todas aquellas que nos plantea la nueva situación del mundo: un conjunto muy diverso de culturas, regiones y sociedades que no pueden permanecer por mucho más tiempo ajenas porque la humanidad cubre los confines de la Tierra y la globalización nos hace vivir, por primera vez, sobre el *mismo* mundo. En ese mundo único y súbitamente devenido pequeño conviven grandes unidades político culturales, Europa, Rusia, el mundo anglófono (los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda), Ibero América, China, la India, los países africanos, los países islámicos..., un mosaico variopinto de sociedades con distintas religiones, culturas y sistemas políticos.

¿Cómo pensar en una comunidad mundial en la que los derechos humanos y la democracia vayan siendo una realidad progresiva? Sin ellos no habrá ninguna posibilidad razonable para la paz porque ha venido siendo fácil ceder a la tentación de llevar al matadero a las respectivas poblaciones para defender sus supuestas identidades y, de paso, el régimen que las explota. La constatación del valor de esta verdad juega un papel importante en el razonamiento kantiano en relación con la posibilidad de una paz perpetua: “en una constitución en que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo” (Kant, 1985, 17). La tesis que aquí se sostiene es que la futura configuración política del mundo debería asentarse partiendo de la diversidad de naciones existentes, fomentando la libertad y la democracia en todo el mundo y creando ámbitos de cooperación cada vez más extensos y sólidos entre los distintos países y áreas. No parece una tesis descabellada, pero su puesta en marcha implica algunas condiciones que pueden no ser tan evidentes.

La condición absolutamente previa para todo ello es apostar, como dice Daniel Dei (2002, 163) por

“la posibilidad que es la vida”,

por que florezcan las maravillosas posibilidades que constituyen el don de la naturaleza humana, las formas tan diversas que nuestra libertad es capaz de edificar. No será posible, sin embargo, dar un solo paso si no se comparten algunas convicciones básicas sobre la vida, sobre su bondad y sobre su significado. La democracia y la libertad solamente tienen sentido si la vida tiene sentido, sino no. Y la vida sólo puede tener sentido si se respeta, si se considera su dignidad como un valor de orden superior (lo que no es decir que sea el

valor supremos, por cierto). Esto pone en tela de juicio la doctrina corriente sobre la soberanía ilimitada de los estados, la presunción de que, dentro de los límites de las propias fronteras, todo son asuntos internos en los que no cabe ninguna clase de ingerencia exterior. Esta doctrina, por extendida que pueda estar, es estrictamente inhumana, porque implicaría la imposibilidad de intervenir en caso, por ejemplo, de genocidio.

En esta cuestión tropezamos con una dificultad de orden lógico que no es precisamente pequeña, que se relaciona íntimamente con la naturaleza de nuestras fronteras y con su relación con la legitimidad. Si toda legitimidad estuviese circunscrita a un territorio determinado entonces cualquier intervención desde fuera sería ilegítima. De hecho es razonable suponer que la inmensa mayoría de las intervenciones externas encubren objetivos indefendibles desde el punto de vista ético, pero la cuestión es si podemos empezar a pensar en un mundo en el que las potencias democráticas tengan medios para promover el nacimiento de democracias en aquellas sociedades en las que la democracia no ha tenido todavía lugar. Las intervenciones de una única nación o de coaliciones *ad hoc* estarán siempre bajo la sospecha de parcialidad, de utilización de argumentos sublimes para la obtención de beneficios más tangibles, y, sin embargo, pueden ser necesarias y éticamente defendibles en algún caso, como lo fueron, sin duda alguna, en momentos claves de la historia pasada que están en la mente de cualquiera. No hay que decir que esa clase de *intervenciones* no pueden de ninguna manera reducirse a lo militar, sino que han de ser de naturaleza predominantemente económica, política o cultural, quedando estrictamente reservado el uso de la fuerza para casos verdaderamente extremos y siempre que se cuente con el acuerdo de la mayoría de las potencias democráticas (algo muy distinto de la ONU actual que habría que ir pensando en crear) en torno a la legitimidad de la guerra.

Para arreglar el asunto tendríamos que poder usar de instituciones internacionales que fuesen capaces de legitimar esas intervenciones de tipo humanitario (a ser posible, sin interferirlas con excesiva burocracia) pero es evidente que en esta materia, de momento, hemos puesto el carro delante de los bueyes porque los organismos de las Naciones Unidas responden, como su nombre indica, a una lógica de estados soberanos entre los que hay muchos que merecerían la clase de intervenciones externas que no estarán dispuestos a legitimar. Además, en la práctica, la aparición efectiva de un estado con un poder enormemente superior a los demás (me refiero, obviamente, a los Estados Unidos) hace

que otros estados boicoteen por los medios establecidos por las Naciones Unidas iniciativas que piensan pueden redundar en beneficio de la gran potencia o en perjuicio de sus intereses. En la práctica, nuestro sistema de instituciones internacionales no es un sistema basado en los derechos de las personas sino en los intereses de los estados. Se trata de algo que habría que cambiar si es que queremos avanzar en la buena dirección.

Mientras persista el hecho de que entre los Estados que forman la ONU una buena mitad no cumplan con los estándares mínimos de democracia y derechos humanos, esperar que haya de salir algún avance de ese organismo es esperar en vano. No se trata, sin embargo, de acabar con él, sino de que aquellos de sus miembros que sí comparten la democracia, la libertad y el respeto a la dignidad y los derechos de sus ciudadanos, aquellos regímenes en los que existe una opinión pública libre, se atrevan a dar un paso al frente y a establecer nuevos mecanismos legales que hagan crecer las oportunidades racionales de una convivencia internacional en paz y libertad. Pero ese ideal exigiría dos condiciones previas bastante difíciles. En primer lugar que el conjunto de esos estados democráticos empezasen a poner por encima de sus intereses la salvaguarda de los derechos y que, consecuentemente, dejen de tratar con distinto rasero a los distintos países, tolerando en China o en Pakistán, por ejemplo, lo que condenarían sin paliativos en cualquier estado pobre y sin recursos: es decir, que la democracia deje de ser un sistema de consumo interno y se convierta en una guía segura y habitual del comportamiento exterior de los estados, que se supere el cínico recurso a la *razón de estado* para legitimar el crimen y la arbitrariedad. La segunda condición es quizá más difícil todavía, porque requiere que las opiniones públicas de esos países abandonen el relativismo que les lleva a juzgar como perfectamente tolerable e incluso interesante aquello que no consentirían a la puerta de su casa.

La idea de *paz perpetua* que defendió Kant (1985, 14) se apoyaba, precisamente, en la convicción de que “El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado si existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*”, es decir que la paz no es la mera ausencia de agresión, como lo pretende el supuesto mandato de no ingerencia, sino el logro de un acuerdo que se seguiría entre estados republicanos, aquellos que fundados en la libertad, la dependencia de la ley común y la igualdad de todos los ciudadanos, se asociasen para

garantizar la paz y, puesto que ni existe ni puede existir ninguna ley por encima de ellos, esa paz sólo podría fundarse en el reconocimiento común de una serie de derechos a todos los hombres.

Puesto que para formar parte de la ONU, digan los textos lo que dijeren, no son condiciones inexcusables el respeto a los derechos humanos, las libertades de conciencia y de expresión, la garantía de los derechos de las minorías, ni ninguna clase de condición en lo que se refiere al respeto de los derechos políticos de los ciudadanos, es evidente que, en las actuales circunstancias, la ONU no cumple las condiciones necesarias para liderar la búsqueda de una humanidad no sometida a las arbitrariedades despóticas de los estados que es, a la vez, el objetivo de una generalización de la democracia y la condición indispensable para que una idea como la de *paz perpetua* sea siquiera concebible.

Los estados totalitarios son enteramente incompatibles con la paz perpetua y con el desarrollo de la democracia a nivel planetario lo cual es no solo evidente, desde el punto de vista histórico, sino también desde el punto de vista ideológico: si un estado no acepta las limitaciones a su poder que nacen del derecho previo de sus ciudadanos, ¿cómo va a aceptar limitaciones de quienes no forman parte de él? Sólo la carencia circunstancial de poder militar, económico y político explicará su eventual comedimiento no expansivo. Por el contrario, el derecho de ingerencia debiera ser una obligación de una eventual federación republicana que estaría cimentando así no sólo su derecho a la paz sino la garantía futura de esta. Es evidente que se hace necesario construir una nueva generación de instituciones internacionales por mucho que eso altere el equilibrio actual de poderes y que conlleve riesgos políticos importantes. Que ello pueda hacerse a partir de los organismos existentes es tema para especialistas, pero parece realmente muy difícil lograr que algunos estados se sometan al escrutinio mediante patrones públicos y objetivos de legitimidad.

La creación progresiva de las condiciones necesarias para que pueda instaurarse una democracia universal, y con ella, una paz duradera, exige, por tanto, la modificación del carácter de nuestras fronteras nacionales. Se trata de que hay que ir creando ámbitos cada vez mayores en los que no sea concebible la guerra (como es, con mucha probabilidad, el caso de la Unión Europea, por ejemplo) a la vez que se comienzan a

crear órganos internacionales provistos de una nueva legitimidad que sólo puede fundarse en un pacto o federación de las democracias estables.

La cuestión sobre si puede imponerse la democracia está, por tanto, muy directamente relacionada con la de si es posible garantizar la paz. Ahora no estamos ya en la lógica de la disuasión que definía el escenario principal de las relaciones internacionales hace cuarenta años. Ahora el enemigo de la civilización es enteramente heterogéneo y asimétrico: no debiera identificarse tanto con una cultura como con una fase histórica en la que no se ha alcanzado todavía una forma suficiente de expansión de los ideales políticos de la libertad y de la democracia. Nada de lo que haya que hacer en este terreno impedirá el pleno reconocimiento de que existe una irreductible pluralidad en las formas de vida ni implicará la creencia en una milagrosa compatibilidad de todos los bienes y principios, el endoso de lo que Berlin llamó el prejuicio platónico, la supuesta armonía plena de cualquier clase de bienes y valores. Será necesario, por tanto, tener siempre muy en cuenta un principio de tolerancia intelectual, una máxima que ha sido muy bien expuesta por Smullyan (1989, 202) y que, según nuestro autor reconoce, guarda estrecha relación con el principio de tolerancia de Carnap:

"En vez de tratar de demostrar que tu oponente se equivoca, trata de descubrir en qué sentido puede tener razón".

Entendida de este modo, la tolerancia no es una forma subrepticia de convalidar el relativismo sino una consecuencia particular de firmes convicciones en relación con la naturaleza humana y con la libertad de conciencia. Es un error, sin embargo, extender indebidamente la idea de tolerancia, cuyo fundamento es el respeto a la conciencia y a la dignidad del otro, al ámbito supranacional en el que ya no bastan los criterios de liberalidad y de prudencia porque se hace necesario el empleo de reglas inequívocas dada la importancia de los valores que están en juego.

El darwinismo nos ha acostumbrado a pensar de una forma difícilmente compatible con el propósito, pero la racionalidad humana es impensable sin una valoración de los fines. Frente a la imagen según la cual debiéramos reconocer que cualquier forma de vida es una respuesta tan válida como cualquier otra a los enigmas de la existencia, se alza, desde el mismo principio del pensamiento occidental, la convicción de que una vida feliz es una vida con sentido, una vida capaz de empeñarse en la realización de determinados valores aun cuando ello pueda suponer, en ocasiones, el precio de poner la

propia vida en riesgo. Estamos ahora frente a una cuestión cuya gravedad depende de nuestra respuesta a esa alternativa insalvable que habrá de suponer una definitiva superación de las características contradicciones morales de la modernidad.

La crisis de la modernidad no ha sido sólo una crisis de principios, ha sido también una experiencia de fracasos. Hemos comprobado cómo una cultura supuestamente superior podía coexistir con el asesinato en masa de millones de inocentes y cómo una política supuestamente liberadora y a la búsqueda de un *hombre nuevo* servía de perfecta coartada retórica del crimen y de la barbarie. El siglo XXI deberá sacar lecciones bien precisas, muy difíciles en todo caso, de esos fracasos: tiene que aprender a construir un nuevo marco cultural y político en el que pueda apoyarse una promoción efectiva de la dignidad humana. La dignidad es una noción que puede adornarse con distintos efectos, que puede relativizarse en alguno de sus aspectos menos esenciales pero cuyo núcleo básico tiene que ser absolutamente indiscutible: la libertad de conciencia y de opinión, el no sometimiento a régimen de tutela o esclavitud, la autonomía personal y moral. No se trata aquí de hacer un análisis pormenorizado de las implicaciones que la idea de dignidad de la persona tiene en unos u otros aspectos, pero es imprescindible subrayar que no cabe hablar de dignidad de la persona en un régimen en el que no imperen ciertos principios y garantías jurídicas, en un régimen que no reconozca la soberanía popular, en un sistema no democrático, en suma. La democracia es perfectamente compatible con una gran diversidad cultural y moral, siempre que en ese escenario cultural se respeten sus principios esenciales, aquellos que expresan la dignidad e inviolabilidad de la persona humana y de su libertad esencial. En ella cabe desplegar formas de relación humana que sean mucho más dignas que las meras relaciones de dominio y de sumisión que son características de las situaciones en que se desarrollan los estados no democráticos.

La humanidad ha llegado a un alto grado de desarrollo científico, tecnológico y mercantil, pero ese desarrollo ha sido compatible con una diversidad de formas políticas en las que el principio democrático no siempre ha hallado el exigible reconocimiento por parte de los poderes constituidos. Así, ser hombre es todavía sinónimo, en demasiadas latitudes, de ser súbdito, de supeditación a instancias de legitimidad que no se inspiran en el poder del pueblo y que no conciben su acción como un servicio al pueblo. Es evidente que en las mismas democracias se subvierten también de modo muy

habitual esos principios, pero, al menos en teoría, ellas están dotadas de sistemas que hacen perfectamente reversibles esas situaciones, mientras que en los regímenes no democráticos el pueblo está sin remedio sometido a los caprichos de un dios ajeno a la humanidad: está al servicio de la nación, de la raza, de la religión, del partido, del capricho, de los antepasados o de lo que fuere. En estas condiciones la humanidad no puede alcanzar su madurez, su mayoría de edad y podría llegar a perder por entero la dignidad que nos constituye como fines y no como medios, la identidad humana que es siempre un proyecto moral no un mero dato biológico.

La razón, que es el instrumento humano para dominar el mundo, debe rendirse ante la dignidad de las personas, ante el valor incalculable que cada uno de nosotros, individuos absolutamente irremplazables y singularísimos, representamos. La razón no está para ser endiosada sino para hacer posible que fructifiquen las mejores oportunidades de enriquecimiento material y moral, aquello que nos hace ver la vida como un algo sagrado y que merece la pena. Estamos ante una oportunidad excepcional y no deberíamos seguir lamentando el desequilibrio sangrante que existe entre nuestras capacidades intelectuales y materiales y nuestro patrimonio moral. Una vez que hemos aprendido de nuestros errores, que hemos recibido la lección de realismo que han supuesto los holocaustos del siglo pasado, estamos en muy buenas condiciones para acometer, con prudencia pero con ambición, el objetivo de recatar a la democracia de sus fronteras nacionales y acometer una verdadera generalización del régimen de libertades y derechos en que consiste. Es verdad que, como dice José Jiménez Lozano, la capa que nos separa de la barbarie es siempre muy delgada, y que nada nos garantiza que el progreso político y moral sea seguro, pero podemos y debemos empeñarnos en afianzar y extender ciertas conquistas aunque sepamos que el camino va a ser tortuoso, equívoco, y, a veces, muy decepcionante. El empeño merecerá siempre la pena porque se trata de conseguir un mundo más razonable y equilibrado, más justo, más humano, que no será el Paraíso en la tierra pero que se podrá distinguir muy bien de ciertas formas del infierno que tan eficazmente hemos sabido organizar: lograrlo es un objetivo posible y debe ser por ello, un mandato moral.

Referencias

- Dei, H. Daniel (2002): *Lógica de la Distopía. Fascinación, desencanto y libertad*, Docencia, Buenos Aires.
- Berlin, Isaiah (1992): *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, Barcelona.
- Berlin, Isaiah (1993): *Sir Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid.
- Conde, Juan Luis (2001): *El segundo amo del lenguaje*, Debate, Madrid.
- Crick, Bernard (2001): *En defensa de la política*, Tusquets, Barcelona.
- González Quirós, José Luis (2002): *Una apología del patriotismo*, Taurus, Madrid.
- González Quirós, José Luis (2003): *Repensar la cultura*, Eiunsa, Madrid
- Gray, John, (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona.
- Kant, Immanuel (1985): *La paz perpetua*, edición de Antonio Truyol Serra, Tecnos, Madrid.
- Kedourie, Elie (1961): *Nationalism*, Hutchinson University Library, London.
- MacIntyre, Alasdair (1990) "La relación de la filosofía con su pasado", en Rorty, Schneewind y Skinner, Eds. pp. 49-67.
- Rorty, Richard, (1998): "¿Quiénes somos?, Universalismo moral y selección económica", *Revista de Occidente*, 210, pp. 93-107, Madrid.
- Rorty, Richard, Schneewind José B. y Skinner, Quentin Eds. (1990): *La filosofía en su historia*, Paidós, Barcelona.
- Rorty, Richard (2002): "Fighting Terrorism With Democracy", *The Nation*, 21 de Octubre.
- Smullyan, Raymond, (1989): *5000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas*, Cátedra, Madrid.
- Vallespín, Fernando, (2000): *El futuro de la política*, Taurus, Madrid.