

La maraña de espinas (II)

Manuel Arias Maldonado

19 enero, 2015

Terminamos la primera parte de estos ejercicios de comprensión del atentado islamista contra la redacción de *Charlie Hebdo* apuntando que la superioridad de la democracia sobre sus alternativas radica en el modo en que organiza su relación con las ficciones que le sirven de base, que es también la razón por la cual los distintos fundamentalismos –religiosos o ideológicos– se le oponen: porque recusan el tipo de orden social así generado. Y aquí es donde procede retomar esta gimnasia filosófica, planteada ya desde el calentamiento como un entrenamiento en la complejidad; una complejidad llamada a resurgir cuando se disipan el humo de los disparos y las muchedumbres que civilizadamente se manifiestan contra el retorno de la barbarie han regresado a casa.

Hemos sabido estos días que en no pocas escuelas de Francia ha habido dificultades para que los alumnos de origen musulmán observasen el minuto de silencio en honor a las víctimas, ritual al que oponen una ofensa religiosa en la que nadie parece reparar. Sin embargo, ha reparado en ella nada menos que el máximo representante del catolicismo institucional, el papa Francisco, quien ha subrayado que toda ofensa puede esperar respuesta, alineándose así con quienes sugieren que la libertad de expresión debe someterse – legalmente o por medio de alguna forma de autocensura previa– a ciertos límites en beneficio de la convivencia pacífica, es decir, del orden. Asimismo, el presidente Obama ha apuntado hacia la falta de integración de la minoría musulmana en las sociedades europeas, ya sean éstas de orientación paraconfesional o republicana, en contraste con el relativo éxito del multiculturalismo norteamericano. No es, en fin, un asunto que pueda despacharse alegremente.

Para empezar, porque introducir el matiz que supone el eje que separa el multiculturalismo del republicanismo complica la más sencilla distinción previa entre democracias y fundamentalismos antidemocráticos. Ya que, si las democracias liberales constituyen un modo particular de organizar las tendencias entrópicas que anidan en todo cuerpo social, proponiendo, frente a los regímenes dictatoriales, dar un papel central a la argumentación pública -incluyendo la sátira como forma argumentativa- para canalizar los conflictos entre distintas visiones del mundo, multiculturalismo y republicanismo son, a su vez, modos distintos de estructurar la conversación resultante.

De forma que, en relación con el caso que nos ocupa, la sátira religiosa sería un acto comunicativo con inevitables implicaciones políticas; el terrorismo, por desgracia, también. Pero mientras que la sátira cabe en una democracia, el terrorismo representa su negación. A su vez, la sátira religiosa se percibe como desaconsejable en un modelo multicultural que propugna las *buenas maneras* como presupuesto para la convivencia de las distintas etnias o grupos religiosos, cuyas respectivas creencias se situarían en pie de igualdad y no reconocerían en la democracia un principio *moral* superior, sino solamente un mejor criterio organizativo a la vista del obstinado hecho de la coexistencia espacial. Para la tradición republicana e ilustrada, en cambio, la democracia sí es moralmente superior, porque no es sólo un modo de arbitrar la coexistencia de cosmovisiones religiosas o ideológicas incompatibles entre sí, sino algo más: un dispositivo irónico que desactiva la aspiración de cada una de esas cosmovisiones a adueñarse de la totalidad. Haciendo posible su coexistencia y forzándolas la argumentación y la negociación en la mesa de diálogo de la democracia, ésta socava la credibilidad de los fundamentalismos, domesticados así contra su misma razón de ser. Desde este punto de vista, un terrorista es alguien que se toma mortalmente en serio su convicción de que la suya es la fe *verdadera* y no soporta un orden de cosas donde distintas fes *verdaderas* aceptan repartirse las migajas que deja en el suelo el proceso histórico de secularización occidental. Es, en fin, un literal en el que no ha hecho ninguna mella la ironía contenida en las instituciones liberales.

Si bien se mira, por más que nos hayamos acostumbrado a contemplarla con cierto desencanto, la democracia liberal es un hito revolucionario. Traducción institucional de la promesa ilustrada, su razón de ser es la idea de que el conflicto entre valores plurales habrá de resolverse afirmando la contingencia última de todos ellos, con excepción del principio que afirma esa propia contingencia y organiza la conversación subsiguiente. La democracia es un metavalor, no un valor más. Es decir, es el valor que nos permite profesar distintos valores, seamos o no conscientes de su contingencia; ya seamos, cada uno de nosotros, ironistas o literales. Hay que aclarar que el pluralismo de valores no es una novedad de la especie; la novedad estriba en la intensificación del pluralismo *interno* a cada sociedad y en el achicamiento general de espacios producido por el efecto combinado de ese poderoso tándem que forman globalización y digitalización.

Es frecuente encontrar, en este punto, una comprensión equivocada de la democracia, a la que se mete con facilidad en el mismo saco que a las ficciones cuyo conflicto trata de organizar. Tal es el punto de vista adoptado por el historiador israelí Yuval Harari en su exitosa obra sobre la evolución de la especie: a su juicio, la democracia liberal no es más que un orden imaginario, esto es, una creencia

colectiva naturalizada por el hecho de su misma existencia, que nos hace olvidar su propia contingencia. De la misma manera, añade, que los derechos humanos no son *mejores* que el Código de Hammurabi: sólo son formas distintas, sentidas como universales en cada momento histórico, de aplicar una versión de la justicia¹. En un sentido parecido se expresa Paul Valéry, enfatizando la inevitable relación entre el orden social y las creencias:

La era del orden es el imperio de las ficciones, pues no hay poder capaz de fundar el orden con la sola represión de los cuerpos. Se necesitan fuerzas ficticias².

Siendo esto cierto, sería un error pensar que todas las ficciones son iguales y todas ellas, por eso mismo, igualmente «represivas». Un califato islámico, una sociedad comunista y una democracia liberal difieren en aspectos fundamentales, que distinguen sobre todo a la última y la elevan por encima de sus alternativas por razones ya expuestas: es una ficción que organiza la contienda entre otras ficciones. O, dicho de otro modo, es un dispositivo irónico que canaliza la conversación entre distintos literalismos. Esa conversación será así pacífica, por oposición a la lucha armada entre cosmovisiones religiosas o ideológicas que buscan imponerse como la única dominante, y el resultado que proporcione irá dando forma a la sociedad, sin rebasar nunca los límites que impone la propia supervivencia de la democracia y sus garantías anejas (imperio de la ley, derechos y libertades, etc.). En suma, la sociedad liberal es aquella que convierte todas las creencias en ficciones legítimas, a excepción de la creencia en sí misma.

Ya se ha dicho que la atmósfera general resultante, donde cosmovisiones diversas se ven obligadas a convivir y debatir *creyéndose* únicas pero *actuando* como si no lo fueran, no puede por menos de ir contribuyendo a una general pacificación social, multiplicando el número de los ironistas y suavizando la actitud de los literales. Sólo algunos de éstos, combatiendo en nombre de la religión o la ideología, rehúsan aceptar ese orden y tratan de hacerlo saltar por los aires. En ese contexto se ve con claridad cómo una de las asociaciones visuales ofrecidas a la esfera pública en los días posteriores al atentado –la imagen de un lápiz de dibujante con la leyenda «This machine kills fascists», que figuraba en la guitarra del cantautor norteamericano Woody Guthrie durante los años de la Segunda Guerra Mundial– es a la vez ingenua y realista: ingenua porque, ante la furia asesina de las armas, un lápiz sólo puede permanecer inerte, como atestigua el atentado parisiense; realista, porque la tarea civilizatoria en la que participan los creadores de significado en las sociedades abiertas va mellando las aristas de la violencia ideológica y religiosa, por más que, por razones en las que abundaremos la semana que viene, ésta no pueda nunca desaparecer del todo.

Y ello con independencia de que para algunos observadores sea difícil reconocer tarea iluminadora alguna en ciertas formas de la sátira política, recelo para el que David Brooks ha encontrado una afortunada metáfora en la imagen de las dos mesas, para adultos y para niños, con sus respectivas conversaciones separadas. Paternalismos aparte, sin embargo, la sátira no puede separarse fácilmente del cuerpo narrativo y filosófico que compone –a menudo de manera indirecta– con tantas otras formas del discurso público y privado, todas ellas dirigidas a subrayar que ninguna creencia, salvo la creencia en la propia democracia, puede reclamar el monopolio de la verdad, ni actuar como

si no fuera otra creencia más: ni más ni menos, si se prefiere, que una entre muchas.

Ha sido Richard Rorty quien, desde las entrañas de aquel liberalismo filosófico que se ha tomado la posmodernidad en serio, ha formulado con mayor claridad el ideal democrático resultante de la disolución finisecular de la idea de verdad metafísica o religiosa. Para Rorty, un ciudadano liberal es consciente de la contingencia de sus propias creencias y participa en el debate público ejerciendo una persuasión orientada a la reforma; perseguir la revolución por medio de la fuerza es, así, contrario a los principios de una sociedad abierta. Los ciudadanos se encuentran con otros de manera libre y abierta en el espacio público. Y su conclusión es inevitablemente posmetafísica: «Una sociedad liberal es una que se complace en llamar “verdadero” cualquier resultado que se derive de tales encuentros»³. ¡Sueño del antiesencialista!

Ahora bien, la creación de un orden político capaz de organizar la convivencia y albergar la conversación entre distintas creencias religiosas e ideológicas sólo es el punto de partida de una tarea inacabable que ha de ocuparse constantemente de su propia reparación. Porque, ¿a qué reglas ha de sujetarse esa conversación, qué argumentos son aceptables, qué resultados deben convertirse en política pública? No digamos si esas reglas han de tener en cuenta que no todos los participantes en la conversación lo hacen en igualdad de condiciones: socioeconómicas, cognitivas, retóricas. Algo que afecta especialmente a las minorías procedentes de la inmigración. Máxime cuando está lejos de cumplirse la premisa –confesamente utópica– de Rorty: ni todos los ciudadanos aceptan fácilmente la contingencia de sus propias creencias, ni están libres de actuar en la esfera pública como «rehenes» de una cosmovisión grupal, ni aceptarían tan fácilmente ciertos resultados de esa conversación.

Pues bien, un aspecto de ese debate sobre las condiciones del debate es el que estamos abordando tras el atentado parisiense cuando nos preguntamos por los límites de la libertad de expresión y por la difusa noción de «ofensa» a la identidad colectiva como uno de esos posibles límites. Aquí es donde la maraña se adensa de nuevo, al aparecer visibles fracturas internas en el presunto frente occidental frente al integrismo religioso presuntamente exterior. Así, por ejemplo, el 42% de los ciudadanos franceses son contrarios a la publicación de las viñetas burlándose de Mahoma, porcentaje dentro del cual se incluyen, podemos suponer, los ciudadanos franceses de origen musulmán. Pero no son éstos una quinta columna que trata de romper la unidad de los somatenes ilustrados, ya que ese «debido respeto» a las creencias ajenas es uno de los elementos –si no la base– del multiculturalismo anglosajón.

De donde surge el interrogante de si no será mejor preservar la paz con el auxilio de una civilizada contención expresiva antes que arriesgar la guerra en nombre de los principios. Más aún, cabría preguntarse si la sociedad abierta es menos abierta por observar ciertas reglas de urbanidad adaptadas a una era global que nos obliga a convivir, exhibiendo nuestras diferencias, en espacios sociales reducidos. Ya que la cosmopolitización irónica es todavía un hábito de minorías, ¿habrá que esperar su advenimiento practicando el multiculturalismo y no el republicanismo? ¿Por qué, dejando ahora aquí al margen algunos de sus defectos, aquél funciona razonablemente bien en la sociedad norteamericana y los europeos seguimos apegados a modelos paraconfesionales o republicanos?

En realidad, la respuesta es sencilla. La sociedad norteamericana es una sociedad creada *ex novo* sobre la base de la inmigración, mientras las europeas poseen núcleos culturales y étnicos asentados desde hace siglos que funcionan como receptáculo problemático de inmigraciones posteriores. Las distintas minorías norteamericanas gestionan como pueden un espacio *común*, mientras los europeos gestionamos un espacio *nuestro* al que llegan sobrevenidamente *otros* en los que no nos reconocemos tan fácilmente. Eso no significa que un hispano norteamericano se «reconozca» en un afroamericano o un blanco protestante, o viceversa; pero sí que no los perciben como cuerpos extraños a la comunidad nacional. Por el contrario, los europeos estamos sometidos a un régimen de percepción diferente, que marca con claridad la línea que separa el «nosotros» del «ellos», especialmente en el caso de que un acontecimiento venga a sacudir la calma social. Más aún, ese diferente régimen de percepción opera de continuo durante esos períodos de calma, incubando en las minorías sobrevenidas un resentimiento que facilita la radicalización.

A su vez, sería fácil revolverse contra quienes así reaccionan, condenando la estrechez de miras y la falta de ilustración de quienes sienten activarse en su interior esa reacción visceral ante los miembros de comunidades culturales diferentes. Pero tampoco aquí la complejidad da respiro. Ya que, por una parte, no todas esas comunidades culturales son percibidas del mismo modo, como atestigua la tranquilidad con la que se contempla el desembarco de una minoría tan poco dada a la charla de café como la china. Bien es cierto, por otra parte, que esa tranquilidad podría trocarse rápidamente en animadversión de mediar un atentado terrorista, como sucediera con la comunidad japonesa en Estados Unidos tras el ataque a Pearl Harbor: nada como una agresión para que las abstracciones se pongan en marcha y paguen justos por pecadores. Pero, por otra parte, hay que ser comprensivos –aunque beligerantes– con quienes padecen esa instintiva necesidad de separarse visceralmente de algunas de esas comunidades, incapaces de vencer sus prejuicios o mostrándose incluso reacios a combatirlos. Hay que serlo, porque el apego emocional a la propia cultura, no importa cuán distorsionada esté la imagen de ésta, es un producto de la socialización en ella, socialización que funciona como productora a granel de sentimientos de pertenencia y, por tanto, diferenciación.

Es tarea de la democracia – entendida como conversación pacífica entre ficciones diversas– ir socavando la fuerza de esos prejuicios, educando en la ironía que nos permite ser conscientes de la contingencia de nuestra identidad, pero no es una tarea fácil. Sebastián Escámez, en un libro reciente sobre el concepto liberal de tolerancia, que él contempla como exigencia de la protección de las especies humanas, lo expresa así:

Entendida como un proceder dinámico y no gregario, la actitud reflexiva no tiene por qué ser incompatible con participar en una tradición. Sólo que si se hace preciso justificar los motivos por los cuales nos hallamos comprometidos con ella ante un público de personas reflexivas (o ante uno mismo), no se podrá apelar únicamente a la comprensión interna que una tradición tiene de sí⁴.

Se trata de hacer ver que la fiesta del propio pueblo es tan formidable como la del pueblo de al lado, pero reconociendo al entusiasta que puede seguir apegado emocionalmente a la del suyo. Sea como

fuere, en esa tarea, Europa lo tiene más difícil, porque el relativo éxito norteamericano no es fácilmente replicable debido a las condiciones únicas que acompañaron su constitución como sociedad. Precisamente, es en el momento constituyente que sigue a todo acontecimiento desestabilizador –como lo es este atentado– donde puede marcarse una diferencia, por estar la atención del cuerpo social inusualmente centrada en el asunto que nos ocupa.

Sucede, sin embargo, que la amenaza de la violencia dificulta enormemente la tarea de ilustración. Primero, porque no puede menospreciarse el efecto contagioso del miedo, a su vez más difícil de combatir cuando las creencias que se defienden han sido sometidas al efecto corrosivo de la ironía: un literal siempre combatirá con más fiereza que un ironista. La utopía liberal de Rorty, por deseable que sea, arranca de la previa aceptación de sus reglas por parte de todos los participantes; la violencia no es admitida en la conversación, pero no se sabe tampoco cómo impedir que se abra paso a la fuerza hasta su interior para acribillar a los contertulios. Por otro, precisamente, como el ejemplo del lápiz matafascistas sugiere, quien está dispuesto a utilizar la violencia posee siempre ventaja –una ventaja mortal– en el contexto democrático. De ahí la tentación hobbesiana de sacrificar libertad por seguridad; de ahí, antes, el veto a la figuras como Ayaan Hirsi Ali en alguna universidad norteamericana o la censura voluntaria de las caricaturas para evitar las ofensas: formas preventivas de antiterrorismo cuyo fundamento es el miedo más que la reflexión o, como mucho, una reflexión movida por el miedo.

Esa ventaja, por desgracia, es difícil de neutralizar. Entre otras cosas, porque las causas de la violencia fundamentalista distan de ser siempre las aparentes. Pero sobre eso hablaremos ya la semana que viene, cerrando así la exploración de esta maraña que, según se avanza, va pareciéndose cada vez más a una jungla.

¹. Yuval Noah Harari, *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, trad. de Joandomènec Ros, Barcelona, Debate, 2014, p. 41.

². Paul Valéry, *Estudios literarios*, trad. de Juan Carlos Díaz de Atauri, Madrid, Visor, 1995, p. 95.

³. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 89.

⁴. Sebastián Escámez Navas, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 271.