

¿CÓMO SUPERAR LA ACTITUD FUNDAMENTALISTA EN FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA? *

IVÁN CANALES VALENZUELA ¹

«Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo:
Sed fecundos, y llenad la tierra»

(Gn 9,1)

«Hasta aquí los linajes de los hijos de Noé,
según su origen y sus naciones. Y a partir de ellos
se dispersaron los pueblos por la tierra después
del diluvio»

(Gn 10,32)²

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo reflexionar críticamente sobre el concepto de fundamentalismo, e inferir de él, lo que denominamos como actitud fundamentalista, la cual es posible encontrar también tanto en la teoría política contemporánea como en las categorías filosóficas con la cuales hoy pensamos las estrategias de integración social en medio de encuentros interculturales asimétricos. Posterior al análisis crítico el artículo presenta, desde una «filosofía primera de la acción», a las actuaciones sociales praxeológicamente configuradas como posibilidad de ver y pensar racionalmente el sistema de nuestras interacciones sociales; para desde allí poder conceptualizar racional y éticamente un diálogo y una integración social de carácter global.

PALABRAS CLAVE: Fundamentalismo, Filosofía, Política, Paz, Diálogo.

ABSTRACT: The article reflects critically on the notion of fundamentalism. Firstly, it aims at the analysis of the fundamentalist attitude, which takes place in some way both in the current political theory and in the philosophical categories that articulate the current strategies of social integration for asymmetric intercultural meetings. Secondly, the article presents, from the first philosophy of action, the social performances formed in «praxeological» way as possibilities of thin-

* Comunicación presentada en la «X Jornada de Filosofía Comillas: Pensar los Fundamentalismos» (Madrid, abril 2005).

¹ Profesor de Ética y Filosofía Política en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. E-mail: icanales@ucm.cl

² [Esto] «afirma la unidad de la especie humana, dividida en grupos a partir de un tronco común. Esta dispersión se presenta, 10,32, cumplimiento de la bendición de 9,1» (B.J.) Biblia de Jerusalén, Bilbao, 1975, 23 (nota explicativa de Gn 10).

king rationally about our social interaction system. They must provide the base for thinking about a global dialogue and a global social integration.

KEY WORDS: *Fundamentalism, Philosophy, Politics, Peace, Dialogue.*

INTRODUCCIÓN

Entre varias otras acepciones, el fundamentalismo es un importante fenómeno social y político de nuestro tiempo. El objetivo del análisis filosófico sobre este importante fenómeno no puede ser sino crítico, desde una perspectiva secular, democrática, racional y ética. Desde esta perspectiva, queremos subrayar el hecho de que el fundamentalismo supone un reto para la paz y la libertad de muchas sociedades. Sin embargo, también supone un entendimiento, un instrumental categorial-racional que nos permita conceptualizar apropiadamente tan complejo y problemático fenómeno. Precisamente en función de este objetivo queremos distinguir diversos modos de concebir esta peculiar noción. El primer modo de concepción a tratar es el de *fundamentalismo religioso*; el segundo, el de *fundamentalismo sociopolítico*; el tercero, el de *fundamentalismo filosófico*. Posteriormente, desarrollamos un recurso retórico que tiene como objetivo subrayar la necesidad de superar, actitudes fundamentalistas en los diversos ámbitos antes descrito. Por último, presentamos un esbozo o un camino racional y ético que tiene como objetivo la superación de toda actitud fundamentalista en filosofía social y política.

1. FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Con el término fundamentalismo no sólo se designa al fanatismo religioso del protestantismo norteamericano del siglo XIX. Este se pronunció contra el evolucionismo y la crítica bíblica de las ideas evolucionistas de Charles Darwin. También designa al fundamentalismo islámico representados por sectas fanáticas y terroristas que desvirtúan el profundo sentido religioso, pacífico y humano del Islam. Podemos también distinguir los «fundamentalismos contingentes»³ que tienen como característica princi-

³ Cf. FRED. HALLIDAY, Conferencia pronunciada por el autor en el Darwin College, Cambridge, el 18 de febrero de 1994 [en línea]: Web Islam número 114 // 9 de febrero de 2001 // 15 *Thw al-Qi`dah* 1421 [fecha de consulta: 1 de marzo de 2005]. Disponible en: http://www.webislam.com/numeros/2001/01_01/Articulos%2001_01/Fundamentalismo_mundo.htm.

pal: la modernidad y contingencia de estos movimientos. Es decir, el auge del fundamentalismo en muchos países del tercer mundo se ha originado como reacción frente a los fracasos de un Estado secular modernizado que se considera corrupto, a menudo dictatorial e incapaz de resolver los problemas económicos y sociales. Estos movimientos emergen como respuesta a auténticos problemas a los que se enfrentan estos países: urbanización masiva, desempleo, sensación de una dominación extranjera continua, etc. Ofrecen una solución simple y aparentemente clara a los problemas del mundo moderno. Además, surgen en un contexto que es en sí mismo moderno: el Estado-Nación, el aparato estatal modernizado, las exigencias sociales y legales de ese Estado a sus ciudadanos. Esta modernidad se hace también evidente en el lenguaje y la ideología de los fundamentalistas. A pesar de recurrir al pasado y a los símbolos tradicionales, el lenguaje y la política de los fundamentalismos puede considerarse una forma de ideología contemporánea que usa los temas tradicionales o clásicos con fines políticos contemporáneos. A saber: establecer una identidad; el ofrecimiento de una historia legítima, incluyendo los actos heroicos, incluyendo las traiciones y las opresiones; una moralidad de lucha y a menudo de sacrificio, un programa de movilización y consecución del poder; y en la etapa final, el establecimiento de un modelo de construcción de una nueva sociedad, incluyendo aquellos principios que justifican la eliminación violenta de todo adversario político⁴.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que el fundamentalismo no es una doctrina, sino una manera excluyente de la doctrina, la ideología, la identidad comunitaria o la religión. El fundamentalismo está absolutamente convencido de que su punto de vista es el único verdadero y que todos los demás son falsos. Por ello los otros puntos de vistas no tienen cabida, pueden y deben ser combatidos.

Si observamos el fundamentalismo religioso podemos destacar o subrayar algunas características generales que configuran la actitud fundamentalista. Uno de esos rasgos es la invocación de un retorno a los textos sagrados, para buscar en ellos instrucciones ético-políticas; las cuales son leídas en forma literal y cerrada, sacralizando dicha lectura (ético-política) de los mismos con exclusión de cualquier otra. En la actitud fundamentalista se reconoce a alguien que niega todo discurso, un fanático con el que no se puede hablar. Esta actitud la podemos encontrar, por tanto, en el transcurso de la historia tanto en discursos y movimientos religiosos como sociales, políticos, culturales, y por qué no decirlo, muchas veces la encontramos presente también, de un modo subrepticio y camuflado, en la filosofía.

⁴ Cf. *Ibid.*

Atendiendo a estas consideraciones hoy es posible constatar la presencia de actitudes fundamentalistas en el tradicionalismo católico, en el fundamentalismo islámico, en los nacionalismos, en el ecologismo, en las estructuras políticas y económicas, etc. En este sentido es también paradigmático el fundamentalismo del pensamiento único que expresa el modo de producción capitalista con su mercado globalizado y la ideología política del neoliberalismo con su democracia electoral y delegativa como la única forma razonable de organizar el mundo⁵.

2. FUNDAMENTALISMO SOCIOPOLÍTICO

Si nos atenemos a una estricta comprensión de lo que puede ser una actitud fundamentalista es posible entender por qué Zapata-Barrero⁶ nos habla del «Fundamentalismo estatal de la UE en torno a la inmigración». En dicho texto se señala que: «El tratamiento de los euroinmigrantes está siguiendo una lógica *fundamentalista estatal* y no una *lógica multicultural* como correspondería a la UE»⁷, pues la discusión sobre inmigración se realiza sin contar con la participación de los inmigrantes en la misma. Dicho *fundamentalismo estatal* privilegia la estabilidad frente a la justicia. «Esto significa que expresa una práctica institucional hacia los inmigrantes basada en principios utilitaristas, que plantean problemas normativos de justicia sobre nuestra propia tradición liberal democrática»⁸. Esto es así porque los Estados no tienen instrumentos adecuados con los cuales gestionar los problemas ocasionados por la presencia cada vez mayor de inmigrantes. Hacerse cargo de este complejo fenómeno implicaría variar las estructuras políticas tradicionales, con las potenciales consecuencias imprevistas y de inestabilidad que ello implicaría. Por tanto, frente al peligro de inestabilidad la UE ha optado por mantener la discusión dentro de las categorías tradicionales de *ciudadanía*, *Estado* y *nación*, las cuales son el fundamento de su fuerza legitimadora tradicional. Es decir, la reflexión liberal no está dispuesta a poner en duda ni en riesgo el núcleo duro de su tradición política, a saber, el nervio

⁵ Cf. L. BOFF, «Fundamentalismo mundial», en *Hika (Revista de Izquierda Vasca)*, 151 zka. 2004ko urtarrila/enero [en línea]; *ALAI, América Latina en Movimiento*, 9 de enero de 2004 [fecha de consulta: 1 de marzo de 2005]. Disponible en: <http://alainet.org/active/5257&lang=es>

⁶ R. ZAPATA-BARRERO, «Fundamentalismo estatal de la UE en torno a la inmigración», en *Afers Internacionals*, n.º 53, 2001, 149-176.

⁷ *Ibid.*, 150.

⁸ *Ibid.*, 154.

mismo de nuestra época moderna e ilustrada, basada en la creencia de que existe un «vínculo sagrado» entre Estado, ciudadanía y nacionalidad. De aquí, según Zapata-Barrero, el carácter fundamentalista del modo cómo la UE está abordando el fenómeno de la inmigración.

Según esta tesis, el problema de fondo está en que «el reto normativo que plantea la presencia creciente de inmigrantes obliga al cuestionarnos directamente casi todas las categorías tradicionales que han ayudado a describir y a explicar nuestro sistema liberal democrático. Los grandes conceptos como los de justicia, libertad, igualdad, nacionalidad, poder, por citar los principales pilares de nuestro paradigma de pensamiento politológico, pierden sus núcleos duros cuando se aplican a la situación que viven los inmigrantes»⁹.

La masiva presencia de inmigrantes en el occidente europeo está causando también una especie de «fundamentalismo cultural»¹⁰ que se manifiesta en una retórica anti-inmigrantes, los cuales son considerados como una amenaza, como extranjeros indeseables. En algunos países europeos, los medios de comunicación y los políticos alertan del peligro de extrañamiento o alienación que provocan los inmigrantes en el país anfitrión. Implícitamente nos encontramos ante un fundamentalismo cultural que supone un polo positivo: el nacional del ciudadano, y otro negativo o que se opone al primero: el extranjero inmigrante. Ahora bien, el ethos democrático moderno y liberal sólo tiene ojos para el primero. Esta actitud excluyente, apunta hacia una especie de fundamentalismo cultural y político nos dice que la presencia de inmigrantes es bienvenida si afecta positivamente a nuestra calidad de vida, y no interfiere negativamente en el control de nuestro destino. Por el contrario, si los problemas macroestructurales se agravan con la presencia de inmigrantes, el impacto es considerado negativo. Ahora bien, la referencia que se toma para aplicar esta lógica utilitarista es siempre un cierto fundamentalismo de «nuestro espacio vital» construido desde hace siglos. Es decir, el discurso en torno a la inmigración, también tiene como referencia, directa o indirectamente, la calidad de vida de los ciudadanos y el estado de bienestar de las sociedades democráticas europeas. Por tanto, se observa que el discurso público respecto del fenómeno de la inmigración, tiende a hablar en términos de estabilidad y en clave utilitarista y no en términos de justicia y de dignidad y derechos fundamentales de las personas.

El fundamentalismo social y político no sólo se da al interior de los países de acogida, los cuales padecen el fenómeno de la inmigración sin mayores recursos para abordarlo desde una perspectiva multicultural, también se

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Cf. V. STOLCKE, «La nueva retórica de la exclusión en Europa», en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* [en línea], n.º 159, marzo 1999 [fecha de consulta: 1 de marzo de 2005]. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics/rics159/stolcespa.html>

da a nivel internacional en los organismos multilaterales que debaten sobre este particular fenómeno. Hoy día es posible observar que los criterios morales clásicos de la ética varían radicalmente en su significado si el ámbito de aplicación es la sociedad global o las sociedades nacionales. Es radicalmente distinto preguntarse si la sociedad mundial es democrática o si un determinado Estado nacional es democrático. Las instituciones que gobiernan la sociedad mundial no son democráticas. Pero se exige que los Estados nacionales lo sean. Desde esta perspectiva se puede afirmar que los Estados nacionales cumplen una función ideológica, que según sea el caso, también puede ser calificada como fundamentalista. Los juicios ético-políticos referidos a las realidades contenidas en el ámbito del Estado nacional entran en el campo de lo estrictamente debido, mientras que los juicios éticos-políticos referidos a lo que trasciende el Estado nacional pertenece al campo de lo supererogatorio.

El discurso usual sobre solidaridad y la caridad internacional pasa por alto el hecho de que, si realmente vivimos en una sociedad mundial, los problemas sociales de nuestro mundo deberán enjuiciarse más directamente en términos de justicia, de equidad, y de democracia en el interior de la única sociedad realmente existente y que es la sociedad global. Por tanto, si el sistema económico real es global, cualquier reforma o transformación del mismo, tiene necesariamente que realizarse en el plano global. Políticas sociales globales requieren de una democratización del orden político global. Solamente superando la auténtica dictadura que actualmente padece la sociedad mundial serán posibles auténticas políticas sociales que inician una eficaz superación de la pobreza¹¹. Del mismo modo, es posible establecer que los problemas de integración social al interior de Estados nacionales pluriculturales (países con un fenómeno migratorio altamente complejo) debieran ser abordados con categorías sociales y políticas multiculturales. En efecto, «cualquier permanencia de mundos paralelos tendrá riesgos y fracturas sociales y de inestabilidad política, que también provocan efectos indeseados como el racismo social, la formación de partidos con discursos antiinmigrantes, o la consolidación del movimiento antisistema, por citar extremos de escenarios posibles»¹².

Frente a este fundamentalismo social y político, nuestro epígrafe quiere expresar un presupuesto básico de esta Comunicación, a saber, que la diversidad cultural o que la pluralidad de pueblos que habitan la tierra es un dato, por un lado, ineludible y, por otro, que se trata de una pluralidad

¹¹ Cf. A. GONZÁLEZ, «Desafíos presentes a la filosofía social y política», en I. MURILLO (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, UPSA-Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004, 381-390.

¹² R. ZAPATA-BARRERO, *op. cit.*, 152.

inherente a la condición humana que es necesario respetar, pues ella, entre otras posibles virtudes, es también una «bendición»¹³. Sin embargo, este dato nos pone ante el desafío, también ineludible, de pensar racional y éticamente una pacífica convivencia entre esta multiplicidad de pueblos. Pues *las condiciones* de interconexión e intercomunicación entre ellos, hoy en día son tales, que permiten que se manifieste como máximamente problemático pensar en un diálogo y una convivencia pacífica entre diversas tradiciones culturales en concurrencia. Las condiciones a las que hacemos referencias, son los fenómenos económicos, políticos y sociales que caen bajo el rótulo de «globalización sistémica» (globalización económica y política) y «mundialización» de los vínculos sociales (pluralidad de mundos de la vida en concurrencia).

3. FUNDAMENTALISMO FILOSÓFICO

En otro ámbito observamos también complejas tendencias al fundamentalismo, nos referimos al ámbito específico del quehacer filosófico. Habermas desde su crítica pragmático-hermenéutica a lo que él considera como la actitud fundamentalista de la teoría del conocimiento kantiana, tratará —desde las coordenadas de este nuevo paradigma filosófico— de redefinir el rol de la filosofía. Se trata de una imbricación de la filosofía en la cooperación científica, que supone la humildad y la moderación de los filósofos para no plantear teorías de la racionalidad omnicomprendidas, fundamentalistas y absolutistas en general. Según Habermas, «la Filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del mundo vital»¹⁴. Pues en la praxis comunicativa de la vida cotidiana debieran de integrarse, dinámicamente, interpretaciones cognitivas, esperanzas morales, expresiones y valoraciones. De este modo, queda configurada la función de la filosofía como *interprete mediador* en contraposición a la de *juez* inspector de cultura. Otra importante función no fundamentalista, que asigna Habermas al quehacer filosófico es la de *vigilante*. Es decir, según Haber-

¹³ Después del diluvio universal las leyes del mundo quedan restablecidas para siempre, a pesar de que el corazón del hombre sigue siendo malo. «Se bendice de nuevo al hombre y se le consagra rey de la creación como en los orígenes, pero ya no se trata de un reino pacífico. La nueva era conocerá la lucha de los animales con el hombre y de los hombres entre sí. La paz paradisiaca no volverá a florecer hasta los últimos tiempos» (...). Por tanto, «la alianza con Noé, cuya señal es el arco iris, se extiende a toda la creación». B.J. 1975, 22 (nota explicativa de Gn 9).

¹⁴ J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, 26 [Península, 32000, 28].

mas, la filosofía podría cambiar «la función insostenible de *acomodadora* por la de *vigilante*, un *vigilante* para las teorías empíricas con grandes pretensiones universalistas, que es a lo que siempre han tendido las cabezas más productivas en las distintas disciplinas»¹⁵. Sin embargo, a pesar del denodado esfuerzo de Habermas por huir de todo posible fundamentalismo filosófico, en la heurística negativa de su «teoría de la acción comunicativa» se encuentran una serie de restricciones categoriales para el establecimiento de un diálogo auténticamente comunicativo entre diversas tradiciones culturales¹⁶. Entre otras, que el diálogo auténticamente comunicativo debe realizarse en medio de pretensiones de validez estrictamente postconvencionales. Esto excluye de la interlocución a todas aquellas pretensiones de validez provenientes de mundos de la vida con imágenes religiosas del mundo rectoras de la praxis¹⁷. Desde esta perspectiva observamos que desde la dialógica habermasiana no es posible pensar racional y éticamente una integración social multicultural ni una de carácter global, puesto que no es capaz de integrar categorialmente a una pluralidad de «mundos de la vida» con distintos niveles de desarrollo socio-evolutivo (preconvencionales, convencionales y postconvencionales) en espacios nacionales específicos y tampoco en el sistema de nuestras interacciones sociales a nivel mundial¹⁸. Habermas explícitamente señala la imposibilidad de que la sociedad mundial se pueda pensar a sí misma como un todo autorregulado racional y políticamente, pues a la sociedad mundial le falta aquel vínculo comunitario de

¹⁵ Ibid., 23 [Península, 32000, 25].

¹⁶ Cf. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 31999, 108-109 [Taurus, 1998, vol. I, 105-106]; *Band II*, 282-293 [Taurus, 1998, vol. II, 269-280].

¹⁷ En nuestra tesis de doctorado (en filosofía) en los capítulos II y III documentamos exhaustivamente las exclusiones presentes en la heurística negativa de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas (*Ética dialógica y ética praxeológica ante el problema de la integración social*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Departamento de Filosofía, 2004); cf. también JUAN A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta, 2004, 79-144.

En las pp. 145-169, Estrada muestra que Habermas habla de religión y cómo lo hace; sin embargo, no muestra el vínculo sistemático que este discurso pueda tener con la «teoría de la acción comunicativa». Nuestra convicción es que dicho vínculo no existe, pues Habermas trata a la religión como residuo que debe ser asimilado sistemáticamente por la razón comunicativa. Sin embargo, la presencia de la religión en un mundo postmetafísico no le obliga a modificar ni la heurística negativa, ni la positiva de su «teoría», por tanto, las exclusiones categoriales señaladas, siguen estando presentes.

¹⁸ Cf. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo*, Tesis (Doctorado en Filosofía), Madrid, Pontificia Universidad Comillas de Madrid, Departamento de Filosofía, 1994, 48ss.

solidaridad que haría posible y legítima dicha autorreflexión. Esta imposibilidad es diagnosticada por Habermas debido a que la dialógica comunicativa y democrática sólo es posible en medio de la categoría «mundo de la vida», la cual supone universos simbólicos homogéneos y pretensiones de validez de carácter postconvencionales. Es decir, expresamente, la dialógica habermasiana no puede operar allí donde hay una heterogénea pluralidad de mundos de la vida en concurrencia¹⁹. Desde esta perspectiva, Habermas intentando huir de la actitud fundamentalista presente en las categorías ecológicas de las filosofías de la conciencia, cae en una nueva actitud fundamentalista de carácter dialógico-comunicativo, que es capaz de concebir el diálogo democrático sólo dentro del marco sociocultural configurado por el occidente moderno-democrático europeo, donde la identidad y la integración social se articulan desde esa sagrada relación entre: *nación, Estado y ciudadanía*, constituidos por tradiciones y universos simbólicos comunes.

De este modo, podemos observar cómo desde la teoría social habermasiana es imposible asumir el desafío de pensar una nueva realidad social configurada por vínculos sociales mundializados. Pues desde Habermas la sociedad sólo puede ser pensada como constitución de los límites de un mismo universo simbólico. Para superar esta concepción dialógico-comunicativo de lo social (concepción con ribetes fundamentalistas) se requiere de una visión más integral y menos idealista del vínculo social, que integre la división social del trabajo. Más que división del trabajo, parece más correcto hablar de la unidad social como sistema de actuaciones sociales²⁰. Es decir, los sistemas de sentido ya no son pensables al margen del sistema práctico de actuaciones sociales en los que se hallan inmersos. Desde esta perspectiva práctica resulta comprensible por qué la unidad del vínculo social no consiste necesariamente en la participación actual de todos los individuos en un mismo universo simbólico, sino que es suficiente una mínima traducibilidad entre las culturas de tal modo que ya nada en el mundo resulta totalmente incomprensible. Es decir, nuestra sociedad planetaria se caracteriza, justamente, por una unidad práctica, y no por la participación en un mismo universo simbólico. La unidad que constituyen los vínculos económicos y ecológicos determina la existencia de una sociedad global, mientras que en el ámbito del sentido, la pluralidad sigue siendo posible²¹. Para ilustrar cómo debe ser comprendida y concebida esta pluralidad presentamos el siguiente recurso retórico.

¹⁹ Cf. Idem; ver también: J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, 128-191, 192-236 [Paidós, 1999, 81-146; 147-188].

²⁰ Cf. A. GONZÁLEZ, «Desafíos presentes...», *op. cit.*, 381-390.

²¹ Cf. *Ibid.*

4. RECURSO RETÓRICO²²: SUPERACIÓN DE LA ACTITUD FUNDAMENTALISTA DESDE LA VISIÓN Y CONCEPTUACIÓN RACIONAL DE UNA FAMILIA HUMANA

Anoche soñaba, que un padre con su hijo observaban, desde lo alto del reloj de la Plaza Sol, una manifestación en pro de una integración social multicultural, que se realizaba en el centro de Madrid. Multitudes desde todas las direcciones convergían hacia la Plaza Sol. Columnas de españoles e inmigrantes (de muchas nacionalidades) con banderas y pancartas, cantando y bailando, a la vez que coreaban consignas en pro de la integración.

El hijo sorprendido por lo festivo y colorido de tanta algarabía pregunta a su padre:

¿Quiénes son padre?

¿No lo ves hijo? —míralos—. Vienen del norte y del sur; vienen del este y del oeste.

El niño dice a su padre: ¡Aah, padre! Son asiáticos, europeos, africanos, americanos, de Oceanía.

No hijo, son mucho más que eso. Mira bien las banderas, escucha los cánticos, ve los bailes, las pancartas, sus trajes.

El niño responde, sí padre, ya veo. Son los nigerianos, los chinos, los alemanes, los uruguayos, los españoles, etc., pues vienen de todos los pueblos de la tierra.

No, hijo, son mucho más que eso. Que no veis sus rostros su cara sus ojos. Escucha sus voces.

El niño, un tanto desconcertado e inquisitivo, pregunta nuevamente, pero ¿quiénes son padre?

Responde el padre de modo enfático. Pero, ¿que no lo ves? Esos rostros, esos ojos, esos pies y manos son como los nuestros. Ellos son nuestros hermanos. ¡Hijo! *Ellos son la gran familia humana, gracias a Dios.*

Este recurso retórico quiere expresar una afirmación muy simple, compartida tanto por N. Bobbio como por Juan Pablo II: en el medio, biosfera, *no existen los extranjeros.*

Ahora bien, si queremos construir y educar en una actitud antifundamentalista que favorezca una integración social de carácter global, entonces, debemos ser capaces de construir redes de aprendizajes compartidos que reivindicuen como su identidad social más propia esta noción de familia huma-

²² Paráfrasis del discurso de Eduardo Frei Montalba (connotado estadista chileno) en la culminación de la «Marcha de la Patria Joven» en el Parque O'Higgins de Santiago de Chile, 1964.

na que aquí acabamos de esbozar. O de otro modo, esta noción de familia humana es lo que debemos aprender a conceptualizar si queremos seriamente superar todo intento de fundamentalismo, cultural, social, político o religioso.

Si realizamos nexos genealógicos (ocupando la expresión de Habermas) con la distinción aristotélica entre familia, aldea y polis (realizada en el Libro I de la *Política*), podemos ilustrar la problemática de una integración social de carácter global, estableciendo la siguiente relación:

- Hoy vivimos en una aldea global, lo cual implica conflictos, exclusión, guerras, muerte en un contexto de progresivas diferenciaciones sistémicas motivadas por el constante e incontrolado desarrollo de la ciencia y de la técnica. La aldea global honestamente quiere la paz, sin embargo, requiere urgentemente conceptualizar la paz que anhela. En la aldea global hay mucha riqueza y bienestar conviviendo al lado de mucha miseria y marginación social.
- El horizonte genealógico desde el cual proviene esta aldea es la familia humana y la paz que anhela es la que corresponde a este horizonte, a saber, una paz familiar, una paz entre hermanos. Precisamente porque presuponemos una sola familia humana dentro de los límites de la biosfera, debemos ser capaces de construir una sola humanidad, un solo mundo donde todos los pueblos de la tierra puedan convivir en paz, es decir, como hermanos.
- Sin embargo, una integración social de carácter global, una paz social sólo puede ser construida desde el horizonte de una polis global, de una ciudadanía global en la cual todos los conflictos puedan ser mediados por los recursos cognitivos, éticos y estéticos de la «especie humana». La familia humana si quiere construir honestamente y efectivamente la paz, no puede sino devenir en una polis global. Pero el concepto de polis que aquí reivindicamos difiere sustantivamente del que hemos heredado de la tradición greco-latina (que remite al bienestar común de un solo pueblo). La polis a la que hacemos referencia es primero: una tarea, es un anhelo insatisfecho de paz, de reconciliación, de integración social, política, económica y cultural. Es un anhelo de solidaridad, justicia y libertad para todos los pueblos de la tierra. La polis a la que hacemos referencia tiene como único límite la biosfera y no el *éthnos*. Se trata de una polis plural: pluralismo de universos simbólicos, gramaticales, religiosos, éticos, etc. Se trata entonces de la posibilidad de concebir una sola polis, es decir, una y múltiple a la vez.
- Frente a este anhelo, es necesario que Occidente haga un uso correcto y responsable de sus recursos y medios cognitivos, para imaginar y conceptualizar sistemáticamente la polis global que requerimos o necesitamos construir.

Emprender dicho esfuerzo responsable es lo que realiza la praxeología de A. González, cuando analiza minuciosamente la segunda configuración funcional de la praxis humana, a saber, «nuestras actuaciones». Desde ellas es posible esbozar una noción praxeológica del vínculo social que permite conceptuar racionalmente el sistema global de nuestras actuaciones sociales. Observemos atentamente esta propuesta.

5. LAS ACTUACIONES SOCIALES PRAXEOLÓGICAMENTE CONFIGURADAS COMO POSIBILIDAD DE VER Y PENSAR RACIONALMENTE EL SISTEMA DE NUESTRAS INTERACCIONES SOCIALES

Para desarrollar este apartado expondremos primero el carácter social de nuestras actuaciones, para posteriormente determinar cómo es posible concebir praxeológicamente al «sistema global de nuestras actuaciones sociales».

5.1. EL CARÁCTER SOCIAL DE LA ACTUACIÓN HUMANA

Respecto de este carácter social de nuestras actuaciones, lo primero es aclarar que las actuaciones tienen un carácter social en virtud de la intervención que los demás realizan en ellas. Por tanto, «lo propio de las actuaciones es que éstas son sociales en la medida en que su orientación la reciben de los demás»²³. Son los demás quienes determinan el esquema intencional que orienta y organiza nuestras acciones. Sin embargo, ello no sucede necesariamente de un modo consciente y discursivo. Porque la radicalidad de lo social en nuestras acciones y actuaciones reside en el hecho de que «no dependen de un diálogo consciente con los demás para constituirse»²⁴. Es decir, que los demás intervienen en la estructuración interna de nuestras actuaciones y ello pueden realizarlo sin necesidad de pretender una orientación consciente de las acciones.

Esta intervención de los demás que determina a nuestras acciones tampoco consiste en una especie de unanimidad discursiva en la interpretación de las acciones propias y ajenas. Tampoco requiere, necesariamente, de un universo simbólico y lingüístico común a todos los agentes que participan en la interacción. La interdependencia económica y ecológica son también ejem-

²³ A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Trotta, 1997, 124-125.

²⁴ *Ibid.*, 125.

plos de determinaciones del transcurso de mis acciones sin que tenga yo necesidad de ser consciente de ellas. Sólo cuando el *agente* entiende esas acciones está recién recurriendo a símbolos que nunca hubiera utilizado si no hubiera tenido que comprenderlas²⁵. Por tanto, la socialidad de las actuaciones no se encuentra primariamente en una comunidad que comparte las mismas orientaciones ni los mismos símbolos. De hecho, solamente sobre una socialidad previa de las actuaciones es posible que llegue a haber en algún momento símbolos no sólo socialmente determinados, sino también socialmente compartidos²⁶.

González resalta la relevancia de este carácter social de los símbolos para comprender la estructuración de las percepciones, las emociones y los deseos como momentos de la actuación. Los cuales por la acción de esquemas intencionales simbólicos estarían «signitativa, simbólica y lingüísticamente determinados»²⁷. Por tanto, si atendemos también al carácter social de los símbolos, podemos concluir que estamos ante percepciones, emociones y deseos socialmente configurados.

Es esta determinación social de nuestras actuaciones lo que posteriormente nos permitiría comprender cómo éstas van a determinar el modo en que las personas se actualizan en ellas. Ahora bien, si nuestras actuaciones tienen un carácter eminente social, sean ellas lingüísticas o no, entonces todo lo actualizado en ellas, personas y cosas (sistemas de propiedades en alteridad radical), compartirán ese mismo carácter social.

5.2. EL SISTEMA DE NUESTRAS ACTUACIONES SOCIALES

En términos praxeológicos para el análisis de nuestras acciones hablamos de agentes, en vez del inadecuado término sujeto, sin embargo, en la analítica de nuestras actuaciones nos encontramos, ahora con «actores». «En el sentido de que sus actuaciones, e incluso en su propia percepción, está desempeñando papeles determinados por otros»²⁸. Por tanto, podemos hablar propiamente de «actores» que se encuentran inmersos en una corriente o sistemas de actuaciones sociales. Donde hay una recíproca «influencia» y «refluencia» que va desde la sociabilidad hacia las actuaciones y desde las

²⁵ Símbolos lingüísticos como: globalización, Internet, ciberespacio, realidad virtual, desarrollo sustentable, etc., son ejemplos de símbolos lingüísticos que surgen, actualmente, por la intervención de los demás en el curso de nuestras acciones. Son símbolos que han surgido sin necesidad de que se haya tenido consciencia de los procesos: tecnológico, científicos y sociales que los han posibilitado.

²⁶ A. GONZÁLEZ, *Estructuras de...*, *op. cit.*, 126.

²⁷ *Ibid.*, 127.

²⁸ *Loc. cit.*

actuaciones hacia la sociabilidad. A este conjunto de actuaciones determinadas por esquemas intencionales socialmente constituidos y que operan en un doble movimiento de influencia y refluencia, es a lo que A. González llama «sistema social» o «sistemas de las actuaciones sociales».

Cada actuación es, desde sí misma, una actuación en función de otras. Por ello se puede decir que cada actuación social es «actuación-de» las demás. Las actuaciones sociales en unidad de sistema constituyen lo que podemos llamar el sistema social o, simplemente la sociedad. La sociedad, así entendida, es un sistema de actuaciones. En la sociedad, la intervención propia de las actuaciones cristaliza en estructuras sociales permanentes²⁹.

La relevancia de este concepto de «sistema de las actuaciones sociales» reside en el hecho de que éste apunta hacia un nuevo concepto de sociedad que abarca la totalidad de nuestras actuaciones debidamente integradas en un sistema mundial de interacciones sociales. Se trata entonces de subrayar el carácter integral de las actuaciones humanas, que incluye tanto la totalidad de las dimensiones de lo humano (la social, política, economía, cultura, etc.) como también la totalidad de sus interacciones posibles. Es decir, la sociedad del presente es y debe ser concebida como un «sistema de actuaciones» y no como un sistema de signos, que reduce el estudio de la cuestión social a la problemática del estudio de sistemas de sentido. O, de otro modo, la sociedad no puede ser concebida como un mero sistema de esquemas intencionales, sino más bien, como un sistema de actuaciones sociales. González intenta, a través de este análisis, acceder a una concepción integral de lo social para evitar «el reduccionismo idealista que quiere identificar la sociedad con sus momentos simbólicos o lingüísticos»³⁰. Ahora bien, una vez liberados de aquellos presupuestos que, insertos en las categorías fundamentales de la ciencia sociológica, dificultan hoy el estudio de los procesos sociales contemporáneos, será posible acceder a un nuevo sistema categorial que nos permita concebir racional y éticamente vínculos sociales mundializados³¹.

Se trata entonces de poder pensar una unión o integración social que no sea ya de elementos homogéneos o iguales entre sí, sino de una integración social o una unidad social que articule lo diferente. Para lograr este objetivo es clave la idea o el concepto de «sistema». Precisamente porque lo propio del mismo es que cada uno de sus momentos está en constitutiva dependencia de los demás; independientemente de si estos momentos tienen la cualidad de lo igual y homogéneo o de lo diferente y heterogéneo. Por tanto, a través del concepto de «sistema» podemos conceptualizar la integración social de sociedades no homogéneas o que se constituyen como unidades ampliamente

²⁹ Ibid., 134.

³⁰ Ibid., 135.

³¹ Cf. Ibid., 134-137.

diferenciadas. González ejemplifica esto afirmando que: «En el actual sistema social mundial, los actores pueden otorgar sentidos muy heterogéneos a actuaciones también muy heterogéneas. [Sin embargo,] nada de ello obsta para que pueda haber un solo sistema de actuaciones sociales»³².

6. CONCLUSIÓN: PRAXEOLOGÍA, FAMILIA HUMANA Y PAZ MUNDIAL

A modo de conclusión podemos señalar que:

1. Si bien es cierto, la noción de fundamentalismo tiene que ver en lo principal con una intolerancia ideológica y religiosa que pretende abarcar todos los ámbitos de la vida privada y pública, no dejando espacios para el juicio crítico y el disenso razonable, esta noción revela más bien una actitud acrítica y dogmática que puede darse en diversos ámbitos de nuestra vida social, cultural, política e intelectual. Por tanto, es posible hablar también de fundamentalismo tanto en el modo de abordar actualmente problemáticas sociales y políticas como en el modo de realizar hoy día teoría social y política.
2. Dichos fundamentalismos se dan precisamente porque existe una incapacidad categorial a nivel filosófico para ver y comprender que: el horizonte ineludible de la filosofía social y política en el presente es la «sociedad mundial» constituida por los procesos de globalización sistémica. Por tanto, el núcleo duro de nuestras reflexiones sociales y políticas no puede seguir centrado en las «sociedades nacionales», sino en la red mundial de vínculos sociales en los que tienen lugar todos los procesos sociales del presente.
3. Para poder ver y comprender adecuadamente este horizonte se requiere de redes de aprendizajes compartidos, que nos permitan tomar consciencia y valorar la pluralidad de encuentros multiculturales emergentes —tanto en espacios nacionales específicos como a nivel global— como pertenecientes al horizonte de una familia humana, la cual todos activamente conformamos. ¿Cómo aprender a ver y comprender esta familia humana?
4. Es tarea de la filosofía —apelando a la enorme responsabilidad que tiene occidente con sus recursos racionales y cognitivos— generar y ofrecer hoy categorías racionales que nos permitan conceptualizar éticamente vínculos sociales mundializados, para de este modo poder esbo-

³² Ibid., 137.

zar, desde una pertinente teoría social y política, la paz mundial que anhelamos. Por tanto, la constitución de una sociedad mundial caracterizada por un pluralismo real de culturas, exige tanto de una concepción racional del «sistema de nuestras interacciones globales» como de una fundamentación intercultural de la ética. Estos son los grandes desafíos que debemos abordar hoy para la superación de los fundamentalismos en filosofía y en teoría social y política.

[Artículo aprobado para su publicación en septiembre de 2005]