

HUMANISMO, HOY

Cualquier intento de redefinir el significado filosófico de palabras que arrastran una historia cultural larga y compleja, como *humanismo* debería tener en cuenta dos condiciones metódicas. Que la filosofía es la propia época puesta en pensamiento y no la repetición más o menos retórica del pensamiento de épocas pasadas. Y que el pensamiento de la propia época ha de ser crítico, y no dogmático ni mitómano: ni comulgar con el discurso oficial del poder ni con los mitos mediáticos.

El último intento de poner la propia época en pensamiento está vinculado a la postmodernidad o cultura postmoderna. Pero la postmodernidad es una de tantas palabras medio llenas y medio vacías de significado y puede ser asociada a diversas imágenes y constelaciones culturales. Por un lado, al fin de la metafísica antigua o moderna y, por lo tanto, a un horizonte postmetafísico vinculado a la emergencia de la comunicación como uno de los temas preferentes de la reflexión filosófica, al menos en dos direcciones principales. Una, el giro lingüístico que experimenta la filosofía en el siglo XX, al sustituir las ideas y su lógica formal, por los signos y la suya, la pragmática comunicativa, como objeto preferente de su atención; otra, la reflexión sobre los medios de comunicación y, de forma creciente, sobre las tecnologías que la han convertido en telecomunicación globalizada y homogeneizadora. Por otro lado, la postmodernidad se vincula a la emergencia del diferencialismo, el multiculturalismo y el interculturalismo, uno de cuyos significados menos atendidos es la bajada de relieve del monoculturalismo normativo a que estamos acostumbrados en el Norte occidental. Lo evidencia la presión ascendente de los flujos migratorios y su diseminación de diferencias, ante lo cual el paradigma monocultural parece irse convirtiendo poco a poco, y ante nuestros propios

ojos, en un resto arqueológico. Por eso la postmodernidad es, también, la época en que todas estas diferencias mantienen una relación compleja con la cultura de masas globalizada, la macdonalización del mundo o *fast-food*, transfigurada en telebasura o *fast-think*, pensar basura.

Lo que no es, precisamente, el pensamiento filosófico postmoderno aunque su condición postmetafísica lo convierta en pensamiento nómada y débil al haberse autoexiliado de la vieja fortaleza metafísica, erigida en torno a la Realidad Verdadera, y convertirse en su desmitificador o deconstructor. Pensamiento, por tanto, desarraigado como la época misma, que enuncia la muerte del hombre y el descentramiento o deconstrucción del sujeto, típicos del habitat metafísico. Pero una cosa es -para ponerlo claro- la muerte de la representación metafísica del hombre, inspiradora de un monoculturalismo normativo, otra el fin de toda representación, y muy otra el fin de la especie humana.

La crítica, por su parte, es ante todo una palabra muy gastada por tanto uso y abuso, la derridiana usura del tiempo visible las monedas viejas y desgastadas hasta la borrada de los signos inscritos en su acuñación. ¿Habrá que reinscribir los signos de la crítica o cambiar de moneda? Crítica viene del verbo griego *krinein*, distinguir o discernir: elegir. Discernir o elegir implica criterios de elección y decisión, valores más o menos firmes, que inclinen la decisión hacia un lado y no hacia el otro. Lo que la usura del tiempo ha gastado a la palabra crítica es, precisamente, el perfil de los criterios y valores que motivan e ilustran el juicio crítico. La filosofía euronorteamericana moderna y contemporánea ha tomado a la crítica, su significado, criterios, valores y prácticas -crítica literaria, crítica de arte, crítica de la sociedad y la cultura, crítica de la economía, crítica de la política y sus medios, etc.- como uno de sus objetos de investigación y debate más recurrentes, y como uno de sus problemas más urgentes y, a la vez, más arduos. El desgaste o desfondamiento de la crítica viene, en gran medida, de su sobreexplotación cultural y política, académica y mediática, a la que ha estado sometida como cualquier otra economía del *valor*: de atribuirlo o negarlo a cualquier cosa susceptible de ser rentabilizada en términos de capital simbólico convertible a la postre, como casi todo, en capital económico o capital político.

¿Tiene, entonces, algún sentido, la pretensión de poner a la propia época en pensamiento o en discurso crítico? La respuesta debería ser que sí, y el humanismo el que proporcionara a la respuesta con-

tenido y criterio. Pero el contexto epocal deja la pregunta abierta, sin respuesta, al ser la nuestra posthumanista por postmetafísica, en la que no hay lugar para respuestas terminantes, criterios o valores absolutos al estilo del viejo humanismo metafísico-teológico. Y no los hay porque las entidades metafísicas como ideas, esencias o sustancias, naturales o sobrenaturales, otrora formas normativas últimas, se han revelado a lo mejor como mitos y, a lo peor, como mitos patriarcales y colonialistas, sexistas y racistas, símbolos de una política no solo pre-democrática sino antidemocrática. Ya no tiene sentido la idea de humanidad ni la esencia, sustancia o naturaleza humanas como criterios de juicios críticos éticos y políticos dotados de validez universal. No hay definiciones esencialistas, intemporales o transculturales de la humanidad. Todas son contextuales, situadas en una época histórica o en una cultura dada: cronotópicas y pragmáticas, en función de los propósitos prácticos, éticos y políticos, de un proyecto cultural dado como el patriarcal y/o colonialista.

La intuición metafísica como método de conocimiento ha sido desmantelada desde fuera y desde dentro en dos momentos postmetafísicos distintos, el positivismo y el neopositivismo, surgidos a la sombra de la revolución científica y su método, y el movimiento hermenéutico-deconstructivo. El método científico-empírico somete a la intuición metafísica y sus pretensiones de conocimiento absoluto a una prueba tan simple y contundente como la prueba empírica y su administración en condiciones contrastables públicamente por la comunidad científica. La intuición metafísica, acontecida en el *interior* de la mente de un Gran Filósofo, Griego (anti-demócrata) o Alemán (nazi) -o de tantos que quedan en medio- ni se puede someter a prueba empírica ni a discusión y debate públicos, ya que esto únicamente puede producirse en el *exterior* del espacio comunicativo. La intuición metafísica, únicamente creer o descreer, aceptar o rechazar por afinidad emotiva. Depotenciada, así, de su condición de método de conocimiento fiable, la intuición metafísica es redefinida en la tradición hermenéutico-deconstructiva como un efecto de escritura, con lo cual la escritura filosófica clásica queda asimilada al campo de la "escritura" o tradición literaria, a la que se habría de reservar dos destinos bien diferentes. La hermenéutica ha visto en ella el depósito de la ejemplaridad humana de indudable peso humanista -por ejemplo en autores como Shakespeare o Cervantes-, dotado de poder efectual o formador de una identidad humana nunca cerrada sino



siempre abierta a interpretaciones posteriores. Por el otro, en cambio, una época deconstructiva y postmoderna como la nuestra ha sido testigo del estallido de literatura clásica, supuestamente universal, en literaturas más o menos nacionales, coloniales y postcoloniales, lo cual ha supuesto un desafío en regla del canon occidental como modelo único y necesario de la formación de una identidad *humanista*...

Tampoco es posible recurrir a un humanismo científico. El método científico es impotente para sustituir a la metafísica en el suministro de una imagen normativa de la humanidad, a utilizar como criterio final en juicios éticos y políticos. Hay dos razones de fondo. El método científico es falible y crítico, el conocimiento que produce siempre queda sujeto a revisión y unas teorías son sustituidas por otras; mientras que las exigencias de los juicios éticos y políticos de un humanismo al viejo estilo no admiten dudas, exigen compromisos absolutos con unos valores y descompromiso igual de absoluto con los valores opuestos (cosa distinta es si este tipo de juicio es hoy posible o el único posible). En segundo lugar, el método científico puede

investigar la humanidad en sus aspectos *fácticos*, descriptivos o explicativos, pero no tiene nada que decir sobre la humanidad axiológica o normativa. Biología, economía, sociología, lingüística, psicología, antropología, historia, ecología, etc., son capaces de dar cuenta de los respectivos tipos de hechos y su interrelación causal o funcional como explicación de los fenómenos. Pero no tiene nada que decir sobre *dignidad humana*, la humanidad como valor moral irreductible a valor económico en las diversas formas históricas de explotación, desde el esclavismo abierto clásico, al esclavismo encubierto en el trabajo sumergido de los *sin papeles*. (*El País* del 3-09-01 incluía un reportaje, con foto, sobre una escena de contratación de ilegales en un pueblo de Gerona titulado “Mercado de esclavos en plena calle”). Por ello, en conclusión, el método científico podrá proporcionar reglas tecnológicas o tecnologías en función de acciones o sistemas de acción individual o colectiva, pero nunca determinar el significado y el valor que dan sentido, movilizan y justifican tales acciones o sistemas de acción.

Un ejemplo hoy inmejorable es el debate generado por el escritor y filósofo alemán P. Sloterdijk al sugerir un humanismo biotecnológico. Su argumento es sencillo y parte de una premisa de biología antropológica muy extendida: que la especie humana es genéticamente inmadura y agresiva y, para desarrollarse normalmente necesita el complemento cultural de un proceso largo y complejo de formación o aprendizaje. Hasta hace poco (pongamos el siglo XX) el núcleo básico de la educación corría a cargo del humanismo clásico, la filosofía y las humanidades, que funcionaba mediante la escritura y la lectura y la correspondiente dinámica pedagógica. Pero este método ha fracasado y, con él, el humanismo. La prueba de este fracaso está en el hecho histórico registrado de que la cultura inspirada en el mejor humanismo es, también, la cultura de la mayor violencia que ha conocido la humanidad. ¿Cuál es, entonces, la significación cultural profunda del humanismo (clásico)? Esta era la gran cuestión que ya se planteaba en 1946, en su *Carta sobre el humanismo*, el filósofo alemán M. Heidegger (cómplice, al menos por pasiva, de la violencia nazi, y para muchos uno de los dos o tres filósofos mayores del siglo XX), un año o dos des-

pués de terminar la Segunda Guerra Mundial, escenario de la barbarie nazi y de la explosión de dos bombas nucleares sobre otras tantas ciudades japonesas (sin tener en cuenta otras como las de descolonización, por ejemplo la de Argelia, que no habrían de tardar en suceder; o como la Guerra Fría con su intensificación de la amenaza nuclear y, en su final, las guerras étnico-culturales comenzando por la del Golfo, y siguiendo con las de los Balcanes y el centro de Africa). Heidegger interpretaba la violencia que él había podido conocer como un efecto de la Metafísica, a la que veía como el origen o germen de la ciencia que lo es de la técnica o “disposición tecnológica del mundo” movilizadora y controlada por la Voluntad de Poder. La Metafísica es, también, en la visión de Heidegger, la que abre la época del olvido del Ser en favor de su representación conceptual y, en fin de cuentas, del sujeto de esta representación, la subjetividad humana moderna, vinculada de un modo u otro a la violencia y sus tecnologías. Por eso propone sustituir la Metafísica por una Ontología fundamental que, en lenguaje más llano que el suyo, significa dos cosas. Recuperar, por un lado, la memoria del Ser más allá de las representaciones o interposiciones humanas, y dejarlo ser en su expresión originaria, definiendo al hombre como el que está a la escucha del ser, en actitud reverencial, pasiva y obediente, como su caja de resonancia. Dada, no obstante, la dificultad obvia de articular significativamente la voz del ser, próxima a la poesía y a la mística, el único recurso que nos queda es escuchar o leer a Heidegger, intérprete del ser y Gran Gurú de la nueva sabiduría ontológica. Como escribe Sloterdijk, “de esta forma Heidegger eleva el ser a la categoría de autor exclusivo y único... y se designa a sí mismo como su actual escribano” (*Normas para el parque humano*, 1999/2000).

Sloterdijk acepta el diagnóstico de Heidegger del desfondamiento histórico del humanismo clásico, metafísico-literario-escritural, vinculado a la extraña asociación entre el mejor humanismo y la peor violencia. Sin embargo, no soporta el tufo entre místico y autoritario de la nueva sabiduría ontológica, ni que Heidegger se autopostule veladamente como *el* escribano del ser, dejándonos al resto de los mortales en la condición de sim-

ples lectores o, como mucho, en “escribanos del escribano”. A partir de aquí Sloterdijk tira para otro lado. ¿Cuál? Uno que, situándose en principio muy lejos, acaba aproximándose peligrosamente al paisaje heideggeriano. Establece dos premisas generales: la inmadurez biológica del hombre y su necesidad de educación/domesticación. La primera se refiere a la “inmadurez animal crónica del hombre ... el ser que ha fracasado en su ser animal y en su mantenerse animal”, vinculada a la diferencia de pautas instintivas entre otras especies animales, cuyos instintos cubren toda su gama de necesidades-actividades, y la especie humana que, falta de instintos, ha de sustituirlos por un aprendizaje largo, complejo, y lo que parece, incierto. Esta premisa confiere a la elaboración de Sloterdijk una orientación zoomórfica que le lleva a hablar de la humanidad como el “parque humano”, una especie de zoológico. Coherente con esta orientación zoomórfica, en la segunda premisa sustituye progresivamente el vocabulario de la educación por el de domesticación, para lo cual recupera algunos textos del peor Platón y del peor Nietzsche, que hablan de la cría y la domesticación del hombre en un sentido próximo al de la eugenesia que los nazis habrían de llevar a sus consecuencias tan lógicamente implacables como inhumanas, y se interrogan sobre quiénes son los llamados a llevar a cabo una política de una domesticación a la altura de exigencias que no acaban de estar claras.

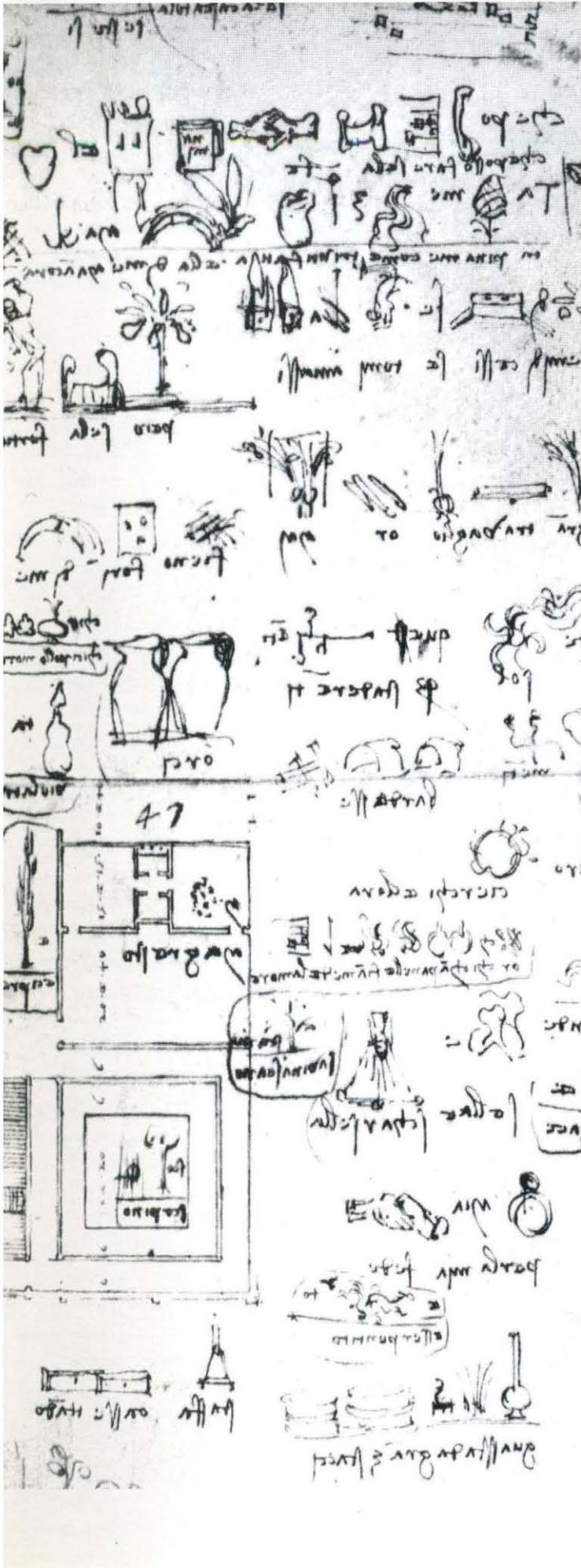
Preparado así el terreno, Sloterdijk introduce dos ideas más relativamente simples. La primera tiene que ver con el método de domesticación y se refiere al proyecto de una *antropotécnica* o tecnología del hombre, cuya función sería la *selección* artificial, la cría y la domesticación de hombres. Él mismo la identifica con la biotecnología, al introducir en la agenda cultural contemporánea cuestiones como la “reforma genética de las propiedades del género... la planificación explícita de las características”. La segunda pretende ser un argumento persuasivo a favor de la antropotécnica: “son pautas ante las cuales el pensamiento actual no puede volver la vista a no ser que quiera dedicarse de nuevo a promover la candidez”. La candidez es, obviamente, la del humanismo al viejo estilo. Probablemente lo que Sloterdijk quiere decir es

que esas técnicas con sus posibilidades están ahí, que pueden ser utilizadas y que oponerse a ellas sin más desde el baluarte del humanismo –ya desinflado críticamente– es una ingenuidad. Pero en ningún momento se permite ni la menor alusión a las amenazas y peligros que tales técnicas pueden suponer quizá porque piensa que a la objeción de peligrosidad siempre se puede replicar: ¿amenazas y peligros para qué y desde qué punto de vista: desde uno ya superado?

Dejando al margen los efectos provocativos en una Alemania que aún no ha superado el trauma histórico-moral de la eugenesia nazi –oportunamente aireados por el entorno de J. Habermas, otro filósofo alemán que coincide en la actitud crítica con Heidegger– la posición de Sloterdijk es ingenua e irresponsable. Sugiere –sin recomendarlo ni descalificarlo, eso sí– un programa bio-tecnológico orientado, en la estela de la ya vieja eugenesia, a eliminar rasgos negativos de la humanidad actual como su inmadurez instintiva y su agresividad; pero no propone un programa alternativo de antropología normativa, moral o política, más allá de la selección artificial, cría y domesticación de hombres, cuya única garantía ética parece ser la calidad metódica de biotecnología, y cuya decisión parece correr a cargo de los ingenieros genéticos. Después de su enérgica descalificación del autoritarismo místico del escribano del Ser, Heidegger, y falta de ulteriores precisiones, Sloterdijk nos recomienda sustituirlo por el autoritarismo biotecnológico de los ingenieros genéticos y escribanos adjuntos como él mismo.

Por otro lado, tampoco considera la eventualidad de que su programa antropotécnico vaya a producir efectos perversos, ni deseados ni positivos, que pueden hacer de su remedio algo bastante peor que las enfermedades que parecen preocuparle. Hoy conocemos la significación de esos efectos gracias al trabajo sobre clonación reproductiva con animales de donde salió la oveja Dolly (y otros congéneres), después de muchos experimentos previos en los que hubo de utilizarse una cantidad de material genético animal difícil de evaluar, pero considerablemente mayor que el necesario para cada caso concreto de clonación exitosa. En el debate generado por la declaración del ginecólogo italiano Antinori de que se disponía a llevar a cabo clonaciones reproductivas humanas, como método de inseminación artificial para parejas infértiles, los científicos experimentados en clonación reproductiva animal dejaron clara una cosa: que ese tipo de clonación conlleva una serie de efectos perversos, justificados en animales y con fines exclusivos de investigación. En modo alguno





en humanos, cuya clonación reproductiva debe esperar un período de experimentación en animales no se sabe cuán largo. Y si ocurre con la clonación, una técnica comparativamente sencilla, ¿qué podría pasar con una antropotécnica tan compleja como la modificación del código genético? En circunstancias como estas la sugerencia o propuesta de Sloterdijk, tan carente de matices y cautelas, no sólo es científicamente ingenua –un caso más del papanatismo científico-técnico tan usual entre cierto tipo de escritores y filósofos– sino precipitada y, en último término, irresponsable. Al menos, el sociobiólogo norteamericano E.O. Wilso, que ya había apuntado algo parecido en 1980 (*Sobre la naturaleza humana*), encomendaba a los procedimientos democráticos la selección de los rasgos que habrían de encarnar los nuevos valores de la nueva humanidad biotecnológica.

Si no podemos disponer del pensamiento metafísico-teológico, ni del canon literario clásico, ni del método científico como bases o fuentes de un humanismo normativo ¿qué nos queda? Nada del mismo tipo, es decir, nada de la categoría “fundamento”. Nada que garantice la vieja exigencia de certeza absoluta y nos libere de la incertidumbre postmoderna, aunque conviene aclarar que esta no es absoluta como la certeza de la nostalgia. Es una incertidumbre relativa, capaz de coexistir con certezas igualmente relativas. Queda, pues, el coraje de lo relativo, lo no absoluto, que es bien distinto de la nada ética o la desertización moral, algo que debieran saber los cazadores de nihilismo de gatillo fácil. Me refiero a la relatividad multicultural que, en el contexto de la postcerteza o postcreencia en lo absoluto, abre la perspectiva de un diálogo intercultural, probablemente la imagen más exigente del *humanismo dialógico* tan presente en la filosofía y en la cultura contemporáneas. Porque el multiculturalismo es (o puede ser) el pluralismo democrático globalizado, no circunscrito al pluralismo interno a las democracias occidentales y sus raíces históricas, y el diálogo intercultural es (o puede ser), también, el diálogo democrático igualmente globalizado, más allá de los límites de esas mismas democracias. Pese a declaraciones panfletarias como las del politólogo italo-norteamericano G.Sartori (*La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo extranjeros*, 2001), de que la apertura al pluralismo

multicultural –léase islamismo– es una amenaza al pluralismo democrático occidental. ¿Por qué no ver la amenaza en el sentido contrario, cuando en los medios de comunicación occidentales se agiganta el fantasma del fundamentalismo islámico, siendo así que Afganistán no es todo el mundo islámico, y en revistas especializadas se escribe sobre la guerra de civilizaciones como la guerra del futuro? El diálogo intercultural, al menos tal como lo elabora uno de sus mentores más leídos y discutidos, el filósofo canadiense Ch. Taylor, va justo en sentido contrario: hacia un horizonte en el que se funden, en un horizonte único, las imágenes de la humanidad aportadas por las culturas en que se ha venido diversificando. La propuesta se apoya en un argumento poderoso: ¿cómo justificar que sean excluidas de ese diálogo culturas que han proporcionado significado y valor a millones de personas durante miles de años?

Con todo, el proyecto interculturalista debe hacer frente a algunos obstáculos. El más visible es la globalización mediático-financiera que difunde por casi todo el planeta lo que muchos considerarían el contrahumanismo de la “american way of (human) life”, y amenaza con su poderosa maquinaria uniformizadora a la diversidad multicultural. El resultado es imprevisible. Menos visible pero tanto o más eficaz es un segundo obstáculo, la soberbia y la arrogancia nor-occidental: la creencia en que la cultura euronorteamericana (de raíz greco-romana, cristiano-medieval, europeo-moderna y, en parte, postmoderna) ha sido y aun es *superior* al resto de las culturas por lo que ni puede ni debe dialogar con ellas en pie de igualdad, argumento que estaría dispuesto a defender, otra vez, G. Sartori y su incipiente *troupe*. Pues bien, esta arrogante superioridad –otra versión menos aireada del pensamiento único, monocultural– es, precisamente, lo que el multiculturalismo trata de depotenciar con su propuesta de un diálogo intercultural en el que todas las culturas son interlocutores de *igual* derecho. Al menos en principio.

Un campo específico de aplicación de esta propuesta es algo tan sensible como los derechos humanos, lo que queda de la tradición humanista moderna con su énfasis en la *dignidad* como el valor diferencial de los seres humanos. La categoría de sujeto de derechos

condensa lo mejor de la tradición moral de la dignidad y a su favor trabaja, por otro lado, el hecho de su expansión creciente, lejana aún del horizonte de globalización que funciona ya como criterio crítico de la globalización insuficiente, la mediático-financiera. Pero la globalización de los derechos humanos, si ocurre, no será al margen de un diálogo intercultural que los tenga por objeto, al menos en un doble frente. Por un lado la noción de “sujeto de derechos” ha sido construida sobre la base de la teoría moderna del individualismo posesivo, inexistente en otras culturas más apegadas a imágenes comunitaristas propias de sociedades tradicionales, entre las que cabe situar a ciertas comunidades nacionales. El debate entre individualismo y comunitarismo aún forma parte del pluralismo democrático-académico occidental, y constituye uno de los capítulos ya abiertos del diálogo intercultural.

Por otro lado, la aplicación de los derechos humanos en el mundo corre mayormente a cargo de instancias inspiradas y controladas por la cultura occidental y, para ser más exactos, por la cultura occidental de sus *intereses* económicos o estratégicos. Esta cultura se articula en torno al derecho humano a la *propiedad* multinacionalizada o globalizada, que en caso de conflicto, prima sobre otros derechos humanos (a la vida, la educación, la libertad, etc.) que pudieran esgrimirse en áreas no occidentales. Son los “derechos de los otros” de los que habló el filósofo judío-lituano-francés E. Levinas, y que en no pocas ocasiones quedan ensombrecidos por la prédica y el sermoneo sobre los derechos humanos en general. De aquí la hipócrita doble moral del Norte entre lo que predica (la democracia y los derechos humanos en general) y lo que practica (su derecho humano a la propiedad y la expansión de *su* mercado). En esta dirección, y teniendo en cuenta que la aplicación efectiva de los derechos humanos implica costes económicos que no todos los estados reconocidos son capaces de asumir (y no sólo por mala voluntad de poder o por falta de costumbre), el diálogo o debate intercultural podría orientarse hacia una economía política de la aplicación de los derechos humanos.

Por todo ello cabe concluir que los derechos humanos son discutibles en el doble

sentido del término. Por un lado, no son dogmas metafísico-teológicos, ni proposiciones empíricas verificadas, sino proposiciones normativas objeto de un consenso histórico que no por amplio y creciente deja de ser contingente. Luego *pueden* ser discutidos. Por otro lado, su significación ética y política de la mayor importancia humana, es decir, humanista, luego *deben* ser discutidos. En ambos casos, el contexto de discusión sólo puede ser intercultural, ya no se puede constreñir al espacio de la monocultura occidental.

Pero el diálogo intercultural debe afrontar aún un tercer y último obstáculo: que no puede ser ni de hecho es simétrico, como parecen dar a entender las propuestas interculturalistas iniciales. Si todas las culturas son, en principio, interlocutores de igual derecho, no todos los interlocutores disponen de la misma competencia interlocutiva, cuya distribución es tan desigual como los recursos culturales, mediáticos y, en último término, económicos necesarios para construirla. El ejemplo perentorio es el tipo de diálogo entre quienes forman parte de los flujos migratorios y las diversas “instancias” que intervienen en su recepción, desde la policía de fronteras hasta las ONGs., que se encargan de la parte “humanitaria”. Pero esta asimetría dialógica no es, en sí misma, ningún absoluto, sino que deriva de la diversidad lingüística y, sobre todo, de la distribución desigual de la *vulnerabilidad*. Y esta desigualdad, otra vez, no es expresión de ninguna condena kármica o teológica, ni el destino fatal inscrito en las leyes de la naturaleza. Sus causas y su estructura son histórico-económicas o, mejor, histórico-políticas.

Esta desigual vulnerabilidad es, también, un buen tema del diálogo intercultural inevitablemente asimétrico. Pese a lo cual –es decir: a la asimetría estructural– no parece “racional” (en el sentido de la racionalidad dialógica) que se excluya de él a la mayor parte de los afectados que, además, coincide con los más afectados, es decir, los más vulnerables. Por lo cual, otro buen tema de diálogo intercultural es la respuesta a quienes interpelan, a veces sólo a rostro abierto, desde o con su vulnerabilidad, lenguaje que habla por encima de las diferencias idiomáticas (responsabilidad ante esta vulnerabilidad y su distribución desigual). Esa respuesta implica a la *responsabilidad* ante quien y para quien interpela desde su vulne-

rabilidad y es ella misma asimétrica o, si se prefiere, irreversible. Dada la distribución desigual de la vulnerabilidad y de la causalidad activa en esa desigualdad, la responsabilidad ante ambas no puede ser simétrica.

Sobre esta responsabilidad asimétrica escribió larga y reiteradamente –en el fondo sólo escribió de eso– el ya citado filósofo judío-lituano-francés E. Levinas cuyo perfil, multicultural en sí mismo, viene definido por las categorías de alteridad y responsabilidad para con el otro que se presenta como rostro. Desde ellas se atrevió a sugerir, al borde del último tercio del siglo pasado, el *humanismo del otro hombre*. No como un nuevo dogma, una nueva verdad absoluta o nueva camisa de fuerza moral y política. Sí como un horizonte ético a explorar, investigar, debatir y afrontar.

La marea migratoria y el discurso mediático que genera nos lo pone cada día ante nuestros ojos.

¹ Cerrado este ensayo, ocurre el día 11-09-2001 el ataque terrorista al Trade World Center (Torres Gemelas) en Nueva York y al Pentágono en Washington. Las declaraciones de algunos políticos occidentales y los titulares de casi todos los medios de comunicación repiten el mismo mensaje: se trata de una “declaración de guerra al mundo civilizado”, de un “ataque a la civilización” o a “*nuestra* civilización”. Algunos analistas, sin embargo, pese a que también recurren al lenguaje de la “guerra” o “choque” de civilizaciones, puesto en circulación en la década pasada por S. Huntington, lo hacen desde el pesimismo, con lo que se distancian críticamente de esta lectura *pret a porter*. M. A. Bastenier apunta que si el rumbo del mundo toma esa dirección es debido a “los esfuerzos autodestructores de unos, los terroristas, y a la fabricación acelerada de clichés antiárabes, por parte de los otros, las grandes organizaciones norteamericanas fabricantes de presunto sentido” (M.A. Bastenier, “Hacia una nueva bipolaridad”, *El País*, 12-09-2001). En un sentido similar E. Gil Calvo argumenta que “la causa última de todo lo que acaba de ocurrir es la propia prepotencia estadounidense ... De ahí su ciego unilateralismo que ha destruido el orden internacional...” (E. Gil Calvo, “Hacia el choque de culturas”, *ib.*). En ambas interpretaciones está implícita la idea de que el ataque es el resultado de una larga ausencia de diálogo intercultural y del consiguiente fracaso en la apertura al otro. Al estar implícita, esa idea no es tomada en cuenta para proponer abiertamente ir en la dirección contraria: la intensificación del diálogo intercultural.