

Educación moral, relativismo ético y tolerancia

JOSÉ L. TASSET¹
Universidade da Coruña

INTRODUCCIÓN²

Cuando los coordinadores de este volumen de merecido homenaje al profesor José Rubio Carracedo me invitaron a participar en él, acepté de inmediato.³

1 Este trabajo se ha concebido y desarrollado dentro del proyecto de investigación MICINN referencia FFI2008-06414-C03-01. Se ha beneficiado de una estancia de investigación como *Honorary Research Fellow* en el Bentham Project, University College, Londres subvencionada parcialmente por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidade da Coruña. Muchas de las ideas contenidas en este trabajo han surgido de la discusión continua y de las discrepancias, muchas veces profundas, con Esperanza Guisán (USC) y Raquel Díaz Seijas (UDC).

2 Este trabajo desarrolla de una manera creo que más integrada argumentos diversos de varios trabajos míos publicados anteriormente. Cf. para los tipos de utilitarismo José L. Tasset, “El relativismo ético: su naturaleza y sus problemas”, *Direito-USF (Universidade São Francisco, Brasil)* 17, nº 2 (2000). Mi presentación polémica de la crítica al dominio cultural del relativismo procede parcialmente de José L. Tasset, “Tolerancia, pluralismo y relativismo: ¿Es posible la imbecilidad moral?”, en José Manuel Bermudo y Montse Lavado Fau (eds.), *Retos de la razón práctica*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 2002.

3 En todo caso, acepté también de inmediato hacerme cargo de ese análisis por dos motivos. El primero porque el profesor Rubio Carracedo fue una de las primeras personas que más y mejor atención dedicaron a estos dos ámbitos cuando yo comencé a desarrollar mi trabajo en el ámbito de la filosofía moral y política española a finales de los años 80 del pasado siglo veinte. A este respecto es de justicia mencionar la importancia para la entrada en España de las ideas de Lawrence Kohlberg de algunos de sus trabajos, especialmente y de un modo muy relevante de José Rubio Carracedo, *El hombre y la ética: Humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético*, Prólogo de José Montoya Sáenz. Barcelona: Antrophos, 1987, y José Rubio Carracedo, Manuel Jiménez Redondo, y Jesús Rodríguez Marín, *Génesis y desarrollo de lo moral*. Valencia: Universidad de Valencia, 1979. Y en segundo lugar, porque el estudio de las teorías del desarrollo moral fue una de mis primeras preocupaciones investigadoras (Cf. Jose L. Tasset, “Utilitarismo y teoría del desarrollo moral (I): Análisis crítico de las teorías cognitivas del desarrollo moral y de sus fundamentos kantianos”, *Téλος: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 3, nº 1 (1994)). De hecho, siempre he estado convencido de la importancia de este campo dentro de la teoría ética, aunque también he estado paralelamente convencido de una cierta pobreza filosófica en los principales estudios y orientaciones que han regido este campo. Hoy en día sigo convencido de ambas cosas, tanto de la importancia como de las limitaciones.

Sólo después me concretaron el detalle de lo que se requería de mí, en concreto, me pidieron que mi contribución se centrara o bien en el ámbito de lo que de modo general podríamos denominar *Teoría del desarrollo moral*, esto es, el estudio filosófico, y no sólo psicológico o sociológico, del desarrollo de la moral en los seres humanos, o bien en el ámbito de la *Educación moral*. Creo que ambos dominios son interdependientes y que un buen trabajo en este segundo ámbito sólo puede llevarse a cabo a partir de un conocimiento profundo de los procesos de génesis de la moral tanto en el plano filogenético y sociogenético como en el nivel ontogenético. Hasta los años 90 del pasado siglo veinte dominó en el ámbito de la reflexión filosófica y científica sobre el desarrollo de la moral y su transmisión educativa, el enfoque ontogenético, sobre todo a resultas del enorme impacto que tuvo la obra del teórico del desarrollo moral de raíz kantiana Lawrence Kohlberg. A medida que se ha ido elaborando una crítica profunda de los supuestos y resultados de la teoría de Kohlberg se ha desarrollado en paralelo un nuevo paradigma de comprensión del desarrollo moral menos centrado en los elementos cognitivos presentes en él y más atento a los que podríamos llamar de modo general elementos emocionales.⁴ Las emociones, para bien o para mal, son el centro de la reflexión actual sobre la motivación y deliberación morales y su desarrollo.⁵

Pero, no sólo ha habido un desplazamiento del centro de gravedad conceptual y problemático en este campo desde el papel dominante de la Razón al de las Emociones, sino que ha acontecido un verdadero desplazamiento epistemológico, ya que se ha centrado cada vez más la reflexión, e incluso la experimentación, en la determinación de cuáles son las raíces biológicas de

4 Cf. Paradigmáticamente a este respecto los trabajos primero de Carol Gilligan y más tarde de Martin Hoffman, cf. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982, (traducción al español: *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985); Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Heinz Rudolph Schaffer, Amelia Álvarez, y Martin L. Hoffman, *El mundo social del niño: Avances en psicología del desarrollo*. Madrid: Visor Libros, 1985. Una evaluación de la importancia filosófica y actualidad de la que podríamos denominar "revolución sentimentalista" en ética, en José L. Tasset, "La ética y las pasiones: Una propuesta neohumeana", en Pura Sánchez Zamorano (ed.), *Los sentimientos morales [Cuaderno Gris, Época III (Nº 7)]*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2003.

5 Cf. Para una crítica de un cierto exceso en este cambio de orientación respecto no sólo del cognitivismo kantiano sino también respecto de lo que creo que sería un sano y equilibrado racionalismo en la filosofía moral y política contemporánea en su conjunto, especialmente en la tradición utilitarista y consecuencialista, José L. Tasset, "La ética, las pasiones y la razón. En defensa del gobierno ético de la razón," en Fernando Aguiar, Francisco Lara, y Nelson Lara (eds.), *Decidir en sociedad. Homenaje a Julia Barragán*. Caracas: Ediciones Chyrimé-k, C.A., 2009.

las capacidades morales humanas, así como en la determinación paralela de cómo se han desarrollado desde un punto de vista evolutivo. Sin ninguna duda, la naciente *neuroética* o la llamada *ética evolutiva* constituyen desarrollos muy interesantes y prometedores de la teoría del desarrollo moral a partir de sus orígenes en la discusión en torno a la filosofía del desarrollo moral kohlbergiana de los años 80 del siglo XX. Y sin embargo, desde un punto de vista filosófico, esta evolución, a mi modo de ver, se ha asentado sobre *una llamativa pobreza conceptual* que lleva incluso a dar por solucionados graves problemas filosóficos que parecen querer superarse o diluirse sin salir del nivel puramente experimental, por una mera acumulación cuantitativa de datos procedentes de un único nivel reflexivo, cuando sólo pueden solucionarse por elevación o cambio de nivel. En todo caso, una evaluación del actual cambio de paradigma en el ámbito de la teoría del desarrollo moral, a pesar de que algunos de sus proponentes lo den por definitivamente consolidado,⁶ en mi opinión está lejos aún de poderse realizar. Hace falta todavía algún tiempo para ver si realmente algunas de las promesas explicativas por ejemplo de la *neuroética*⁷ se cumplen o si el alcance de la *ética evolutiva* es tan decisivo como se pretende.⁸ En cualquier caso, habrá problemas ético-teóricos que tendrán que seguir siendo analizados y clarificados en paralelo a estos *desarrollos empíricos de la teoría de la moral*.⁹

Uno de esos problemas, con importantes implicaciones de carácter normativo y metaético, un ejemplo de cómo la ética descriptiva necesita abrirse mucho más a consideraciones filosóficas que podríamos denominar *de fundamento*,

6 Es el caso de Jonathan Haidt, quien con algo de pretenciosidad, habla del logro de una “nueva síntesis” en el ámbito de la psicología moral, que habría alcanzado o estaría cerca de alcanzar los objetivos previstos en su momento por E. O. Wilson en su famoso libro fundacional de la sociobiología. Cf. principalmente J. Haidt, “The New Synthesis in Moral Psychology”, *Science* 316, nº 18 (2007).

7 Michael S. Gazzaniga, *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós, 2006, 14, señala que el término “neuroética” fue acuñado en un artículo de prensa en 2003, cf. W. Safire, “The Risk That Failed”, *New York Times*, 10 de julio 2003.

8 Cf. Muy recientemente Giovanni Boniolo y Gabriele De Anna, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*. Nueva York /Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Scott M. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. La primera de estas obras incluye un trabajo de Francisco Ayala “Biology to Ethics: An Evolutionist’s View of Human Nature” (141-158) que puede servir muy bien de resumen de la actual situación en lo que se refiere a la ética evolutiva.

9 Un caso paradigmático lo constituye la pobreza de los actuales acercamientos psicológicos y neurocientíficos a los sentimientos, morales o no. En contraste con esa avalancha de literatura de laboratorio excepcionalmente pobre en sus instrumentos teóricos, véanse por ejemplo los trabajos de Julio Seoane Pinilla, de una complejidad e interés filosófico que contrasta con la pobreza teórica de muchos de esos trabajos procedentes de las emergentes neurociencias; cf. por ejemplo: J. Seoane Pinilla, *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

es el del *relativismo ético y sus implicaciones para el ámbito de la educación moral*, que no debemos olvidar debería ser el objetivo final de una auténtica teoría ética acerca de la génesis y desarrollo de la moral, esto es, *comprender genéticamente para orientar normativamente*.¹⁰ Es en este problema ético y metaético en el que me voy a centrar.

Una evaluación del estado de la cuestión de las actuales teorías sobre la génesis y el desarrollo de la moral iría mucho más allá de nuestras posibilidades en estos momentos y sobre todo necesitaría mucho más espacio del disponible, si es que en estos momentos de cambio teórico profundo en este campo pudiera hacerse una evaluación tal.¹¹ Por otra parte, creo que las cuestiones normativas de fundamento son cruciales para orientar este mismo cambio teórico tan apasionante y dinámico que se está produciendo en estos mismos momentos. *Centrémonos, pues, en el problema del relativismo normativo o ético y sus implicaciones para el ámbito de la educación moral.*

OBJETIVOS

Así que, tras más de 20 años dedicado a adiestrar a futuros maestros en el tema central de la educación moral, más en concreto en torno a la teoría del desarrollo moral y los conceptos teóricos que la inspiran, no sobre pedagogía o didáctica moral, dos campos que me parecen de poco interés mientras no se resuelvan cierto tipo de dudas teóricas previas, me encuentro en una situación peculiar. He investigado y publicado durante esos 20 años en ese campo, la Teoría del desarrollo moral, y todos los años, uno tras otro, me enfrento a la misma pregunta crucial: *¿se puede enseñar la moral?, ¿es posible la educación moral?*

Mi respuesta ha sido tajantemente afirmativa, frente a agoreros de todo tipo, principalmente postmodernos de ocultas intenciones conservadoras y retrogradadas: *sí, se puede educar moralmente y no sólo es posible sino absolutamente fundamental.*

10 Si dejamos a un lado esta última intención normativa difícilmente podremos seguir considerando que nos hallamos dentro del ámbito de la ética o filosofía moral. La descripción es crucial, pero la ética normativa es el objetivo final, siempre. Sobre la interacción necesaria entre *es* y *debe*, más allá de la Falacia Naturalista, cf. Jose L. Tasset, “¿Era la ‘navaja de Hume’ propia o prestada? Los hechos y la ética (Una argumentación humeana sobre la posibilidad y conveniencia de pasar del ‘es’ al ‘debes’ para una fundamentación teleológica de la moral)”, *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 6, nº 2 (1997).

11 Jonathan Haidt ha abordado este intento, pero no desde luego en un trabajo breve, a partir del convencimiento de que su intento de “New Synthesis” es la culminación de este proceso en Jonathan Haidt and Selin Kesebir, “Morality,” en Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert, and Gardner Lindzey (eds.), *Handbook of Social Psychology*. Hobeken (N. J.): Wiley, 2010.

Como intentaré justificar más adelante, una sociedad libre y democrática se basa, entre otras cosas, en la afirmación incuestionable de la existencia y legitimidad de ese proceso de construcción social y comunitaria de sujetos autónomos que es la esencia de la educación moral. Esa autonomía del agente moral es condición indispensable del nacimiento del concepto de ciudadanía y el reconocimiento de la existencia de “ciudadanos” y no de “siervos” es el soporte fundamental de una sociedad libre.

Otra cuestión diferente, probablemente de un calado teórico más profundo pero precisamente por ello más difícil de resolver, es la de qué modelo concreto de propuesta moral o valorativa sea más convincente para esa sociedad y sus ciudadanos. Mi breve opinión sobre esta cuestión es que, en la disputa entre las éticas kantianas o deontológicas (del deber o de los principios) y las utilitaristas o teleológicas (de las consecuencias o del principio de utilidad), creo que son más convincentes práctica y teóricamente las respuestas denominadas globalmente “utilitaristas”. Pero, en este momento no me voy a ocupar de esa cuestión.¹²

Me voy a plantear por el contrario una pregunta diferente con un contenido esencialmente negativo:¹³ ¿es sostenible la posición que niega la racionalidad de la Moral en función de su supuesta relatividad social o cultural y que, por tanto, y en función de esa misma relatividad, niega la posibilidad de educar moralmente, de transmitir contenidos y actitudes morales por un proceso que, comenzando por una heteronomía radical –por ejemplo, la del niño egocéntrico en Piaget– logre hacer surgir algo parecido al ser humano autónomo y crítico del estadio 5º de la teoría de Lawrence Kohlberg?¹⁴

12 Este superioridad en principio digamos que “práctica”, aunque creo que también se podría defender una mayor solidez y coherencia teórica de las llamadas éticas “consecuencialistas”, la he argumentado en el contexto de distintos problemas teóricos y prácticos principalmente en José L. Tasset, “Comunitarismo cibernético: Desarrollo comunitario y retos para el individuo del mundo virtual: ¿Cómo ve un utilitarista la revolución informática?”, *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* IX, nº 1 (2000); José L. Tasset, “Sobre la simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional)” *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 4, nº 2 (1995); José L. Tasset, “No todos los caminos llevan a Roma, o a Santiago (Consideraciones sobre la relación entre ética y religión en una sociedad multicultural)”, *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 7, nº 2 (1998); José L. Tasset, “Eutanasia y tolerancia liberal”, en Elías Pérez Sánchez (ed.), *La Muerte Digna (10 Reflexiones Sobre La Eutanasia)*. A Coruña: Edicións Espiral Maior, 2007.

13 Sigo aquí el consejo, como siempre, de Michael Walzer, *Tratado Sobre La Tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998, 23: “Uno de mis antiguos profesores me enseñó que siempre debería comenzar en forma negativa. Decir al lector lo que no pretendes hacer, así serenas su espíritu y estará más predispuesto a aceptar algo que considerará una propuesta modesta”.

14 Un sujeto que, paradójicamente, estando caracterizado por una autonomía definida esencialmente en términos kantianos, sin embargo, desde un punto de vista global coincidiría con la descripción de un utilitarista cualificado.

Es cierto que el resultado de esta tarea resulta poco, o nada, emocionante y concluyente, pues al final sólo alcanzaremos la certeza de que educar moralmente es posible, pero no sabremos todavía de modo concreto cómo hacerlo ni cuál sería el contenido concreto de dicha educación.¹⁵ Así que, incluso teniendo éxito, nuestra tarea tiene que ver con posibilidades y virtualidades más que con materialidades concretas; esto es, lo que se dice un trabajo de “filosofía pura”; y sin embargo, sobre el establecimiento de la posibilidad de transmitir a un sujeto autónomo un modelo normativo, *de origen social*, pero que le permite a la vez ir más allá del puro contexto social, se asienta gran parte de lo que nuestra cultura entiende por “humanismo”, “pensamiento crítico”, “librepensamiento”, o simplemente educación moral democrática.

Es decir, si conseguimos superar la llamada “objección relativista” contra la Moral, más específicamente sobre la transmisión educativa de modelos morales, no sería poco lo logrado. Analizar y superar la esencia de dicha objeción “relativista” es el primer paso, sin duda, para poder plantearnos la ardua tarea de la educación moral en las sociedades democráticas.

Que no todo vale igual, como dijo hace años Fernando Savater en *Invitación a la Ética*,¹⁶ es el primer paso para averiguar qué es lo que vale y enseñarlo.

Y la enseñanza de los valores, de ciertos valores y no de otros, está en el corazón de la justificación, de la esencia y existencia, de la sociedad democrática. Prosigamos, pues.

El gran reto para la posibilidad y legitimidad de esta tarea, como he dicho, procede de la denominada “objección relativista”. Si el relativismo, subjetivismo y escepticismo radical son ciertos no sólo la educación moral sino cualquier otro proceso valorativo se convierte en una mera manifestación arbitraria, y ya no sólo subjetiva.¹⁷ Pero, ¿son tan irrefutables como parecen estas posiciones,

15 He discutido ampliamente esta cuestión del contenido de la educación moral, o de la educación a secas, en el contexto de las sociedades democráticas, en polémica cordial con Carlos Rodríguez Braun, y a propósito de su nueva edición en castellano de *Sobre la libertad* de John Stuart Mill (Madrid: Tecnos, 2009) en José L. Tasset, “*Sobre la libertad* de John Stuart Mill y la disputa sobre el canon liberal (Con unas breves consideraciones sobre la educación obligatoria)”, *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 16, n° 2 (2007-2009).

16 Fernando Savater, *Invitación a La Ética*. Barcelona: Anagrama, 1982.

17 Como muy bien ha sabido señalar Ronald Dworkin, la discusión sobre el relativismo no es más que un episodio de la eterna discusión sobre el pirronismo, no sobre el escepticismo, que en nuestros días se ha transformado en una activa polémica sobre las consecuencias de la postmodernidad: Cf. Ronald Dworkin, “Objectivity and Truth: You’d Better Believe It”, *Philosophy & Public Affairs* 25, n° 2/Spring (1996), en donde se plantean muy claramente las consecuencias de la aceptación “ligera” de las implicaciones de la postmodernidad: “Is there any objective truth? Or must we finally accept that at bottom, in the end, philosophically speaking, there is no ‘real’ or ‘objective’ or ‘absolute’ or ‘foundational’ or ‘fact of the matter’ or ‘right answer’ truth about anything, that even our most confident convictions about what happened in the past or

características de la postmodernidad y de todas las épocas de crisis –antiguas y modernas–?¹⁸

Para contestar esta pregunta tendremos que intentar precisar mucho más qué vamos a entender por “relativismo” de lo que es habitual en las discusiones sobre este tema. Pero, antes de esto, quizás quepa hacerse otra pregunta cuya respuesta suele darse por sentada: cómo puede haberse llegado a una situación en la que el relativismo genérico es dominante, cómo puede haberse llegado a lo que Vincenzo Vittiello llamó “habitar el fragmento”,¹⁹ esto es, a vivir en mónadas culturales y considerar, además, que esa no sólo es una situación sostenible sino la única posible.

SOBRE LA FRAGMENTACIÓN DEL UNIVERSO VALORATIVO MODERNO

Desde el Renacimiento, y sobre todo durante la Ilustración, se ha venido construyendo una propuesta filosófica en general, pero sobre todo ética y política, que ha intentado construir una explicación de la naturaleza humana, de su vida social, y de la realidad en general que, sin ser necesariamente contraria a la religión, lograra ser independiente de ella. Con mayor o menor fortuna la obra de autores como David Hume, John Stuart Mill y el propio Immanuel Kant, parece haber logrado tal meta. Pero los cambios sociales no van parejos a los intelectuales y el pensador ético-político actual se encuentra con un escenario diferente al que encontraron ellos.

Estos pensadores se enfrentaban a una sociedad homogénea como consecuencia del trasfondo secular judeo-cristiano, pero precisamente en la medida en que buscaron una fundamentación que trascendiera ese contexto nos han entregado una sociedad en la que ese trasfondo ya no es universalmente dominante; de ese modo, los universos valorativos distintos y hasta incompatibles han proliferado y el problema ya no es hoy *cómo trascender la cultura dominante*, sino *cómo lograr un punto de unión entre las culturas plurales en lucha por el dominio*, cómo lograr una convivencia valorativa que no sea una renuncia ni una imposición. Cuestión complicada de llevar a cabo desde el punto de vista práctico y casi tan difícil de aclarar aunque sólo sea en teoría.

what the universe is made of or who we are or what is beautiful or who is wicked are just our convictions, just conventions, just ideology, just badges of power, just the rules of the language games we choose to play, just the product of our irrepressible disposition to deceive ourselves that we have discovered out there in some external, objective, timeless, mind-independent, world what we have actually invented ourselves, out of instinct, imagination and culture?”

18 Una crítica similar del papel del relativismo como coartada cultural en Antonio Valdecantos, *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, 1999.

19 Cf. Por ejemplo Vincenzo Vitiello, “Expresar la Contradicción”, *Er: Revista de filosofía*, nº 5 (1987).

En todo caso, describiría la situación que me interesa del modo siguiente. El pensamiento ilustrado, moderno, que buscaba una justificación racional de las normas morales (incluso con diferencias entre ellos esto creo que define a todos los éticos ilustrados),²⁰ logró mediante el desarrollo de las ciencias humanas, y ayudado por rápidos cambios sociales y económicos, fragmentar la relativa universalidad práctica que tenía como telón de fondo.²¹ De esa fragmentación surge el relativismo contemporáneo.

Frente a esto, frente a lo que tradicionalmente se ha llamado “problema del relativismo”, se han construido, contemporáneamente, dos opciones: la primera consiste en adaptar el modelo ilustrado a un realidad social fragmentada y podríamos decir “quitar hierro” a su propuesta universalista, buscando formas de justificación racional debilitadas de esa realidad moral diversa; *esta posición implica abandonar de manera drástica cualquier pretensión de fundamentación absoluta de nuestros valores*. Por otra parte, podemos ahondar en el hecho de la diversidad, dar por sentado que los valores son irremediamente particulares y construir una justificación puramente contextual de estos.

En un caso, estaremos intentando solucionar el problema del relativismo y aplicando el dicho de que frente a la Ilustración, más ilustración. En el segundo caso, estaremos certificando que la Ilustración se da por fracasada y que la única opción es la postmodernidad o postilustración.

En todo caso, estamos dando por sentado que el término “relativismo” posee un significado unívoco, lo que no es cierto. De un modo necesariamente breve voy a intentar precisar en qué sentido vamos a usar ese término en este trabajo.

SOBRE LOS DIVERSOS TIPOS DE RELATIVISMO

La delimitación más clásica, y también más clara, de los distintos sentidos del término “relativismo” se encuentra en la obra *Teoría ética* de Richard Brandt.²² En ella señala este autor que podemos distinguir de modo primario entre la

20 He llevado a cabo un intento de reconstrucción integrada de la Ilustración europea a pesar de las diferencias específicas entre sus distintos representantes y tradiciones en José L. Tasset, “En Torno a La Ilustración”, en Armando Segura (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*. Madrid: Síntesis, 2007.

21 Es excelente el análisis de este proceso llevado a cabo por John Rawls en la introducción a sus *Lecciones Sobre La Historia De La Filosofía Moral*, trad. Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós, 2001, quien a su vez dice haberse basado principalmente en J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press, 1998; J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1990.

22 R. B. Brandt, *Teoría Ética*, trad. Esperanza Guisán. Madrid: Alianza Editorial, 1982, cf. cap. 11, “El relativismo ético”, 318-44.

afirmación de que las normas morales son diferentes en entornos culturales diferentes (*relativismo cultural, sociológico, empírico, fáctico*) y la afirmación de que todas las normas diferentes procedentes de entornos culturales diferentes tienen igual validez (*relativismo normativo*). En independencia de otras matizaciones más técnicas que iremos introduciendo, estos son los dos tipos básicos de relativismo. Llamaremos R1 y R2 a partir de ahora a estos dos tipos de relativismo.

Ha sido habitual, sobre todo en el ámbito de las ciencias humanas, sostener la primera posición. También ha sido corriente dar el salto desde la afirmación de R1 hasta R2. Dicho tránsito es muy común no sólo en el ámbito de las ciencias humanas, principalmente en la antropología, sino que se ha convertido en algo común dentro de la filosofía moral y política. Ese es precisamente el salto que nos va interesar a nosotros aquí.

Brandt señala de modo inequívoco que *la diversidad normativa y la justificación de las normas constituyen problemas diferentes* y que los datos que apoyan la posición relativista (incluso en ese ámbito cada vez más puestos en cuestión) en el primer campo no son suficientes, ni siquiera son necesariamente significativos, para la solución o planteamiento del segundo problema, el de la posible justificación de las normas.

El relativismo descriptivo no es en absoluto una posición moderna. Los escritos clásicos en los que encontramos descripciones de la relatividad de las creencias y morales son muy abundantes.²³ Lo que sí es absolutamente moderno es el establecimiento de una relación entre relativismo descriptivo y relativismo normativo. Es David Hume quien, en un pequeño ensayo titulado “Un Diálogo”,²⁴ se plantea por primera vez *de un modo explícito* si la diversidad y relatividad de costumbres, valores y reglas afecta a la justificación de los sistemas de normas morales.

23 Cf. para estas referencias David B. Wong, “El Relativismo,” en Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, 594-95.

24 Esta obra suele ser incluida como una especie de apéndice final a la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. No es tal, sino una obra escrita de forma independiente. Para una edición crítica muy reciente, cf. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals. A Critical Edition*, ed. Tom L. Beauchamp, *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1998), 110-23. En castellano hay una primera traducción de Dalmacio Negro Pavón: “Un diálogo”, en David Hume, *De la moral y otros escritos*, trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982 (1ª ed.), 207-32; y una más reciente de Gerardo López Sastre: David Hume, *Investigación sobre los Principios de la moral*, trad. Gerardo López Sastre. Madrid: Espasa-Calpe, 1991, 202-22.

Hume, sin embargo, no era relativista²⁵ y al igual que en otras obras dialogadas esconde su posición en beneficio de la exposición de las diversas posturas y del propio artificio del diálogo. Es más, Hume era totalmente consciente de que el ámbito descriptivo no era una base deductiva, ni negativa ni positiva, para ningún tipo de consideración normativa, aunque sí era su punto de referencia fáctico:²⁶ “[...] el argumento de la diversidad no avala el relativismo de manera simple o directa.”²⁷

Así pues, la mera existencia de diferencias entre códigos normativos no implica la negación de que estos puedan compararse e incluso establecerse una jerarquía entre ellos, lo que proporciona un margen racional suficiente para defender la posibilidad de la educación moral de los ciudadanos de una sociedad libre y democrática sobre la base de este compromiso con una jerarquía, flexible y revisable, pero lexicográficamente organizada de valores.

Es cierto, no obstante, que la conexión entre el relativismo descriptivo y alguna forma moderada de relativismo en el ámbito de la justificación de las normas es más prudencial que lógicamente deductiva. No es bueno cerrar los ojos ante la aparente y algunas veces profunda diversidad de nuestras visiones de la moral. Así que, quizás fuera bueno dar a los dos bandos de la disputa –universalismo y relativismo– su parte de razón. Un enfoque que, a mi modo de ver, lo hace deriva directamente de la denominada *Teoría de la justicia como ventaja mutua* propuesta entre otros por David Hume. No puedo aquí desarrollar todos sus elementos;²⁸ me limitaré a señalar que uno de sus supuesto esenciales es precisamente la idea de que la justicia, la sociedad toda, sirve a nuestras necesidades en formas diversas dependiendo de circunstancias fácticas diferentes –relativas–; ahora bien, en la medida en que tales necesidades son bastante comunes a todos los seres humanos

25 He intentado refutar esta atribución tradicional en el apartado “Constancia y variabilidad de la naturaleza humana” de José L. Tasset, *La ética y las pasiones (Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume)*. A Coruña: Universidade da Coruña, 1999, 166-177. Sobre este mismo problema cf. el muy reciente trabajo de Agustín Arrieta Urtizbera, “¿En qué sentido es relativista David Hume?”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15, nº 1-2 (2010), quien creo que se basa en exceso en un paralelismo entre el juicio ético y el estético que no sirve precisamente para aclarar este problema.

26 Un análisis detallado de esta cuestión en Tasset, “¿Era la ‘navaja de Hume’ propia o prestada? Los hechos y la ética”.

27 Wong, “El Relativismo”, 595. Hume, en este punto, se referiría simplemente a que de la mera constatación descriptiva no puede derivarse *directamente* una afirmación en el plano normativo.

28 Un análisis reciente de esta teoría y de sus conexiones con algunos planteamientos procedentes de la Game Theory en José L. Tasset, “De ladrones y reglas (Una visión del problema del “*Sensible Knave*” desde un utilitarismo de la regla atemperado)”, *Daimon, Revista de Filosofía* (en prensa).

el margen de relatividad es limitado, esto es, los confines de esa relatividad serían “relativamente” universales.²⁹

LIMITACIONES PRÁCTICAS DEL RELATIVISMO NORMATIVO

La posición resultante del deslizamiento entre las dos formas básicas de relativismo, cuando se traslada al plano práctico, social, político, jurídico, a mi modo de ver da lugar a un amplio número de contradicciones, muchas de ellas insuperables porque llevan, en aras al mantenimiento de la coherencia interna de la posición relativista, a la defensa de prácticas directamente aberrantes. Más adelante, veremos, también brevemente y para concluir, que la posición relativista normativa, presenta problemas adicionales de tipo específicamente teórico. En este momento, no obstante, vamos a detenernos tan sólo un momento en un ejemplo que constituye una auténtica frontera práctica en la discusión del relativismo: la ablación de clítoris practicada en algunas culturas, no sólo de raíz musulmana, y su defensa como rasgo identitario propio de dichos sistemas culturales.³⁰ Frente a la crítica de esta práctica, o de otras similares, realizadas desde un intento de establecer algún tipo de planteamiento “universalista” en relación con los derechos humanos, los planteamientos relativistas denuncian “mala fe” en estas críticas y una falta de atención a la comprensión de cada práctica moral en su contexto.

David Hume dijo hace tiempo que una teoría filosófica o científica no es falsa porque sus consecuencias sean peligrosas, incluso perniciosas,³¹ pero como también suele sostener James Griffin,³² una teoría admisible no puede estar basada en elementos prácticos directamente contra intuitivos, es decir, el sentido común es algo muy cuestionable, pero hay acciones humanas que

29 David Wong ha desarrollado también contemporáneamente este enfoque de modo muy brillante en Wong, “El Relativismo”, 598, así como más recientemente en David B. Wong, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford/ Nueva York: Oxford University Press, 2009.

30 Esta breve discusión gira en torno a un polémico debate que tuvo lugar alrededor de un trabajo de Yael Tamir, “Hands Off Clitoridectomy. What our revulsion reveals about ourselves”, publicado en la *Boston Review*, vol. 21, nº. 3 y 5 (1996). Este debate ha alcanzado una gran difusión a través de Internet. Fue traducido al castellano con gran acierto por Damián Salcedo Megalés: “Dejad en paz la ablación del clítoris: Lo que nuestras repulsiones revelan de nosotros”, en *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social*, año IV, nº 6 y 7 (abril 2000), 211-240.

31 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals. A Critical Edition*, 9.2.1-12: “[...] though the philosophical truth of any proposition by no means depends on its tendency to promote the interests of society; yet a man has but a bad grace, who delivers a theory, however true, which, he must confess, leads to a practice dangerous and pernicious”.

32 Cf. por ejemplo su uso recurrente de esta argumentación en el capítulo 8 de James Griffin, *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

van directamente contra él, lo entendamos como lo entendamos; así pues, por ejemplo, una Moral social que cercena los derechos, y como veremos incluso el cuerpo, de parte de los ciudadanos y ciudadanas, no parece que pueda ser posteriormente justificada de ningún modo.

La filósofa y ex ministra de inmigración israelí, Yael Tamir, de un modo muy agresivo e inteligente ha criticado en un trabajo ya clásico el punto de vista antirrelativista en torno a la cuestión de la mutilación genital, señalando que educamos a nuestros hijos en el horror ante prácticas como éstas, les enseñamos que son barbaridades de “otras culturas” a eliminar y superar, para ocultar así las contradicciones de nuestra propia Cultura occidental, de las que una de las mayores es la concepción de las mujeres como puro objeto sexual, exactamente lo mismo que hacen las Culturas que criticamos; dice Tamir:

Naturalmente la ablación del clítoris es una práctica lamentable. Se trata, entre otras cosas, de una mutilación enormemente dolorosa y traumática que produce a las adolescentes una deformación permanente y les priva del disfrute sexual. Los que la practican no merecen nuestra simpatía y hemos de apoyar a quienes luchan por acabar con ella. Pero también deberíamos recelar del papel de la ablación de clítoris en el debate político actual. A pesar de su apariencia “progre”, lo que habitualmente muestran las alusiones a la ablación de clítoris es una actitud condescendiente hacia las mujeres que conlleva la idea de que son seres primariamente sexuales.³³

Así pues, los “progres” contrarios al relativismo, dice Tamir de modo bastante provocativo, están despreciando paternalistamente a esas “otras culturas” y a las mismas mujeres, propias y extrañas, poniendo en el centro de la discusión unos temas y ocultando otros de modo intencionado.

En independencia de otros detalles relativos a la argumentación de la ex ministra israelí, Martha Nussbaum, la ha criticado por no darse cuenta de que los auténticos y malvados “progres”, como dice ella, en toda esta discusión son los filósofos, sociólogos y antropólogos postmodernos. Son ellos los que sostienen un discurso inaceptablemente conservador y reaccionario bajo sus proclamas a favor de la tolerancia cultural: *defendamos la diferencia aun a costa de la opresión*.³⁴

33 Yael Tamir, “Dejad en paz la ablación del clítoris”, 212.

34 Me permitiré aquí una breve consideración muy coyuntural relativa a la reciente polémica ética sobre las corridas de toros. Soy español y andaluz de nacimiento y he crecido cerca de toreros y de toros, pero me parece claro que la protección por motivos identitarios, al fin y al cabo históricos o tradicionales, de una práctica cultural aberrante moralmente (aunque pueda ser muy atractiva estéticamente, que lo es), salvando las distancias entre los seres vivos humanos y los no-humanos, es estrictamente paralela a la defensa de la mutilación genital y

Como se dice habitualmente, con el fin de limpiar y empezar de nuevo, “tíramos el agua de la bañera con el niño dentro”. Eso hacen también Yael Tamir y algunos partidarios de una tolerancia mal entendida: pretenden relativizar el valor de nuestras críticas supuestamente “progresistas” contra la ablación de clítoris por el simple hecho de que no aplicamos las mismas críticas a otras prácticas culturales propias.

Pero, un error propio –o muchos– no vuelve acertado un comportamiento ajeno. Si bien es cierto que el relativismo puede servir de acicate para la crítica interna a nuestra cultura y hasta para que otras culturas puedan acercarse críticamente a ella, sin embargo, no es menos cierto que, al relativizarlo todo, incluso hechos como la ablación de clítoris, podemos aniquilar cualquier posibilidad de crítica interna de los sistemas culturales. Como señala Martha Nussbaum criticando a Yael Tamir:

[...] el dejar de reconocer los apuros de un semejante porque estamos muy ocupados en elevar la calidad moral de nuestra propia cultura, eso sí que parece una verdadera cima de estupidez y provincianismo moral.

[...] Sin dejar de preocuparnos por el conjunto de los abusos que sufren las mujeres a manos de costumbres y personas injustas, tenemos que seguir manteniendo la mutilación genital en la lista de prácticas inaceptables que violan los derechos de las mujeres y deberíamos avergonzarnos de no utilizar cualquier privilegio o poder que tengamos para hacer que desaparezca para siempre.³⁵

El ejemplo analizado brevemente, al margen de la necesidad evidente de una consideración más detenida, muestra claramente algunas contradicciones internas conectadas con las consecuencias prácticas del Relativismo normativo, con la afirmación del igual valor moral de cualquier sistema o práctica culturales. Pero, la demostración de contradicciones prácticas no basta. Es necesario

adolece de las mismas debilidades. Que la muerte ritual de tan hermoso animal esté presente en nuestra cultura desde tiempo inmemorial, que su figura refuerce nuestra diferencia como grupo humano ni explica ni justifica nada. La naturaleza de nuestro comportamiento será igualmente inmoral, por mucho que nuestra identidad y carácter diferencial se vean amenazados con la crítica o la amenaza de prohibición. Asimismo, el argumentar que no debemos eliminar esta práctica porque permanecen otras contradicciones y violencias no parece tampoco demasiado convincente. Otras culturas también han expresado su aprecio estético y paralelo rechazo moral por prácticas propias que, sin embargo, no reciben por ello una justificación racional. El mejor y más sincero ejemplo que conozco de reconocimiento de la distancia entre ética y estética es la maravillosa obra de Joyce Carol Oates, *Del Boxeo (Con Fotos De Joseph Ranard)*, trad. José Arconada. Barcelona: Tusquets, 1990.

35 Martha Nussbaum, “Comentarios Sobre ‘Dejad En Paz La Ablación De Clítoris’: ¿Dos Tipos De Criterios Morales?” *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social* 4, nº 6-7 (2000), 222 y 28.

también un análisis teórico más preciso de por qué se producen tales contradicciones, esto es, de las fallas conceptuales y no puramente aplicadas de este tipo de relativismo que conducen, sin embargo, a tales aberraciones prácticas.

La principal de esas contradicciones teóricas es la atribución, no demostrada en toda su profundidad y extensión de un vínculo directo entre relativismo y tolerancia. Será éste el problema al que nos enfrentaremos para acabar este trabajo.

UNA IMPORTANTE LIMITACIÓN TEÓRICA. SOBRE LA SUPUESTA RELACIÓN ENTRE RELATIVISMO Y TOLERANCIA

Es algo ya incluso convencional vincular alguna clase de relativismo con el desarrollo y práctica de la tolerancia que tan fundamental ha sido para la constitución y crecimiento de las democracias de raigambre liberal. Esta vinculación debe ser precisada con mucho mayor cuidado, ya que en esa ligazón, a mi modo de ver no suficientemente precisada, entre democracia liberal, tolerancia y relativismo, parece estar el origen conceptual de muchos de los problemas prácticos que aquejan a la educación moral en las actuales democracias.³⁶

Es sabido que la tolerancia nace en Europa como teoría y práctica de respeto por el otro, principalmente por quienes no estaban de acuerdo con las opiniones, valores o prácticas mayoritarias. Ahora bien, es necesario señalar en un segundo momento que nunca la llamada tolerancia liberal se defendió como un concepto sin límites.

Ejercer la tolerancia no es tolerarlo todo.

En primer lugar, *la tolerancia se defendió siempre como un concepto recíproco*. Es decir, se tolera a quien al menos está dispuesto a reconocer que otros tienen el mismo derecho a ser tolerados que ellos. Por ejemplo, es curioso contemplar la petición de respeto por parte de minorías étnicas, lingüísticas o religiosas que, de inmediato, al conseguirla, niegan ese mismo respeto a otras minorías. *La tolerancia debe ser siempre recíproca y es un concepto extensivo, por lo que no admite un final fácilmente identificable, como todo lo que tiene que ver con la libertad*.

En términos muy simples, *no merece tolerancia quien demuestra ser un fanático*. Así pues, *la tolerancia admite límites, si no sería sinónimo de relativismo radical*. Y tolerancia y relatividad normativa son cosas distintas. Desde un punto de vista conceptual identificar la tolerancia con ese tipo de relativismo *naif* tan común sobre todo en las ciencias sociales sería lo mismo

³⁶ El vínculo entre democracia liberal y relativismo es paradigmáticamente defendido en Martín Diego Farrell, *La filosofía del liberalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

que confundir el principio de que *todas las ideas deben ser tenidas en cuenta* con la afirmación de que *todas las ideas tienen el mismo valor*.

Francisco Laporta ha señalado acertadamente que esto es *confundir el respeto por las personas con el respeto por las ideas*, y lo que es aún peor, con el respeto por cualquier tipo de *prácticas*.³⁷ La libertad de expresión y de creencia, que está en el origen de la discusión liberal clásica sobre la tolerancia, nos dice que *todo el mundo debe tener derecho a expresar sus ideas*, pero no que *todas las ideas tengan el mismo valor ni se sustenten en razones y argumentos igualmente valiosos*, ni lo que es más grave, nunca implicó que todas las ideas pudieran llevarse a la práctica sin ningún freno.

Precisamente esto nos lleva a un segundo límite no relativista de la tolerancia. Hemos señalado que la reciprocidad señala una primera frontera de nuestra tolerancia.

Un segundo límite viene definido por lo que en un préstamo de la ética al derecho se denomina el “principio del daño”, esto es, *no pueden demandar tolerancia ante principalmente sus prácticas (por ejemplo, religiosas o culturales), quienes llevan a cabo acciones que afectan negativamente a terceros sin contar con estos*, o bien porque son menores de edad o porque, debido a circunstancias diversas, tenemos claras sospechas de que no pueden ejercer libremente su voluntad.

El uso del principio del daño, argumentado sobre todo por el filósofo utilitarista John Stuart Mill,³⁸ permite enfocar adecuadamente la negación de la tolerancia ante prácticas como la circuncisión femenina o ablación de clítoris, de la que hemos hablado antes, o en otro caso análogo, permite justificar razonablemente la negativa de tolerancia ante la denegación de trasplantes o transfusiones sanguíneas en el caso de menores de edad. En ambos casos, la existencia de un daño a un sujeto que no consiente, *lleva o debe llevar a la negación de la tolerancia* y, por tanto, a limitaciones correlativas en la puesta en práctica de los valores que conllevan el daño.

37 Francisco Laporta, “Inmigración y respeto”, *Claves de Razón Práctica* 114, n° Julio/Agosto (2001).

38 Su formulación clásica la podemos encontrar en John Stuart Mill, *Sobre La Libertad*. Madrid: Tecnos, 2008, 190: “[...] siempre que haya un daño definido, o un riesgo definido de daño, tanto para un individuo como para el público, el caso sale del ámbito de la libertad y se sitúa en el de la moralidad o la ley”.

John Stuart Mill, sin embargo, no pretende abrir de un modo irrestricto un mecanismo directo para la limitación de cualquier comportamiento, por cuanto señala, también de un modo muy tajante, que: “[...] con respecto al daño meramente contingente o inferido que un individuo ocasiona a la sociedad por un comportamiento que no viola ningún deber específico para con el público, ni ocasiona un perjuicio perceptible a nadie en concreto aparte de él mismo, se trata de un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras de un bien mayor: la libertad humana”, (*Ibid*).

El mismo principio del daño, sin embargo, puede tener un uso ampliativo en vez de restrictivo de libertades y derechos, y en sentido inverso al anterior podría llevar, como argumentó también ya en 1769 el filósofo Jeremías Bentham,³⁹ a una *tolerancia máxima*, y por tanto a un reconocimiento de igualdad radical, incluido por ejemplo el *derecho al matrimonio*, en el caso de las preferencias homosexuales o en el caso de las peticiones de eutanasia voluntaria. Habiendo consentimiento por parte de individuos con plena capacidad, y esto *casi* nadie se atrevería a negarlo, la tolerancia dice que debemos respetar plenamente la *existencia de distintos modelos de lograr la felicidad y de dar sentido a nuestras vidas, incluso acabando con ellas*.

CONCLUSIÓN. CONTRA LA IDENTIDAD

En suma, quedando salvaguardados la reciprocidad y el principio del daño o de consideración de los intereses de las personas afectadas, no queda más que la tolerancia extrema.⁴⁰ Hay aquí un amplio margen de discrepancia valorativa entre nosotros que resulta protegido y amparado por la práctica de la tolerancia de raíz liberal y sus instituciones anexas, sin que en ningún momento demos el salto hasta la aceptación relativista extrema de todas las ideas y todas las prácticas.⁴¹

Nuestra identidad será más débil, pero nuestra vida será a buen seguro más rica y sobre todo lo será la de los perseguidos, humillados y ofendidos.

Ninguna identidad ni individual ni colectiva es eterna ni ha nacido privilegiada por la historia. *De hecho, toda la historia de la humanidad es una lucha constante por encontrar o construir nuestra identidad como individuos y como grupos.*

De modo que ninguna identidad existe por encima de ese tiempo y de esa historia. Todas las identidades tienen su devenir, más o menos desgraciado, pero ninguna de ellas debe olvidar que *están al servicio de los individuos, los auténticos portadores de la identidad y muchas veces los grandes sacrificados en la lucha por la causa identitaria.*

No hay naciones mejores y peores, no hay lenguas más hermosas que otras,

39 Cf. la brillante argumentación benthamiana en este sentido en Jeremy Bentham, *De los delitos contra uno mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

40 Este problema dista mucho de ser tan fácil de solventar como yo sugiero aquí en aras de la brevedad. Para consideraciones mucho más detalladas en lo que respecta al tratamiento del problema de la tolerancia y su justificación por parte del utilitarismo, el consecuencialismo o algunas teorías alternativas, merece mencionarse Thomas Scanlon, *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

41 Una crítica reciente de esta aceptación simple de la relatividad normativa procede del propio José Rubio Carracedo, *Ética del siglo XXI*. Barcelona: Proteus, 2009, 163-67.

no hay colores privilegiados de la piel; no hay nada de esto, al menos desde un punto de vista distante e imparcial.

Todo lo más, y como consecuencia de avatares históricos, la mayor parte de las veces guerreros y crueles, lo que hay son *identidades dominantes*.

Ante esto, hay dos opciones: (a) entrar en una *guerra de culturas*, en un conflicto de identidades, o (b) por elevación, volver al modelo que en realidad, y después de muchas idas y venidas, dio lugar a Europa, el *cosmopolitismo de los antiguos estoicos*, que se veían a sí mismos como ciudadanos del Mundo y proclamar que Nosotros somos también Otros, que nos reconocemos en todos los seres humanos, en sus desgracias y alegrías; que nuestra Identidad está en ser, como dice Julia Kristeva, siempre extranjeros, incluso extranjeros de nosotros mismos.⁴²

Esta ciudadanía multicultural, cosmopolita, que me parece el único fundamento posible hoy en día para una auténtica educación moral, disminuirá la intensidad de nuestra identidad, a buen seguro, pero quizás sea la única forma de seguir siendo humanos.

Así pues, defender que todo el mundo tiene derecho a equivocarse no es sostener que nadie se equivoca: el mundo está bien poblado de malvados, de gente errada y que jamás saldrá de sus errores; errar es humano, pero también lo es no transformar en verdades los propios errores. Sólo mediante el reconocimiento de que el error, la maldad y la fealdad existen, son identificables y deben ser criticados, es posible que los seres humanos alcancen el *máximo de florecimiento personal y colectivo* que merecen y que nunca puede dejar de ser *el objetivo de cualquier educación moral*.

42 Cf. Julia Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés, 1991, y *Nations without Nationalism. European Perspectives*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.