

Introducción

La polémica sobre la crisis de la modernidad, iniciada en los últimos años del pasado siglo, todavía no se puede dar por concluida. Entre sus resultados parciales, comienza a ser posible discutir públicamente las tesis dominantes hasta hace bien poco en Europa y América. Tales tesis son, fundamentalmente, las de la Ilustración: la implacable racionalización del mundo y de la sociedad por medio de la ciencia; el progreso histórico indefinido; la democracia liberal como solución de todos los problemas sociales, la revolución como método fundamental de liberación de los individuos y de los pueblos.

La toma de conciencia de la crisis de la modernidad viene dada por la evidencia histórica de que no se cumple ninguna de tales predicciones. Acontecen, ciertamente, muchos «progresos», de los cuales ninguno de nosotros estaría dispuesto a prescindir; pero la amplitud de los «efectos perversos» es tal, que –por indicar solo uno de los aspectos equívocos– estamos hoy día en condiciones de hacer un balance del siglo XX como el más sangriento de la historia de la humanidad. La amplitud y profundidad de esta inmensa desilusión no es casual: remite a las raíces filosóficas de tan diversas frustraciones.

El pensamiento estrictamente moderno se presenta hoy como una ficción intelectual que resulta improseguible. No es que haya fallado esta o aquella aplicación; no ha faltado este o aquel desarrollo: ha fallado el paradigma. El modelo que ha entrado en crisis es «el paradigma de la certeza», cuyos orígenes podemos remitir convencionalmente a Descartes. Según este modelo, la realidad no oculta ningún misterio: sus secretos serán progresivamente desvelados si somos capaces de utilizar la razón con todo rigor, según un método adecuado. Si acertamos con el método –y lo ponemos al alcance de todos– se abrirá ante nosotros el panorama luminoso de la objetividad, la cual quedará a nuestra disposición para ser transformada mediante la técnica y ponerla al servicio de la naturaleza y de la autónoma liberación del ser humano.

Estamos ante una gran paradoja: la racionalización a ultranza ha conducido a la mayor explosión de irracionalidad que la humanidad hubiera conocido; su pretendida transformación humanizadora del mundo ha conducido al borde de la catástrofe atómica; la utopía de la total transformación ha conducido a experimentar la realidad del total sometimiento. En definitiva, lo peor de nuestras «certezas» es que no eran verdad; teníamos, sí, elementos verdaderos de los cuales todavía nos alimentamos; pero que no se atenían a la realidad de las cosas, sino más bien a nuestras ambiciones de poder, a nuestras ansias de perfecta autonomía, a nuestro rechazo del misterio del ser.

Se impone, por tanto, un cambio de modelo. Como dice MacIntyre, es necesario pasar del «paradigma de la certeza» al «paradigma de la verdad». Según el modelo que antepone la verdad a la certeza, lo radical no es la objetividad sino la realidad. Y a la verdad no podemos acceder de modo automático, con la simple aplicación de un método racional. Tal acceso requiere un fatigoso aprendizaje que se alimenta de una larga tradición de pensamiento. En rigor, no hay ciencia sin historia, sin educación, sin

comunidad de investigación, sin dimensiones éticas y políticas. El «paradigma de la certeza» era una gran abstracción racionalizante y ahora, nuevamente en presencia de la dura realidad, debemos renovar el «paradigma de la verdad», que nos invita a relativizar nuestras representaciones intelectuales y a enfrentarnos con la compleja y misteriosa profundidad de las cosas y de las personas. Cosas y personas cuya condición creatural no puede ser puesta, sin más, entre paréntesis. La sabiduría no encuentra en el hombre su más alta y definitiva sede.

Todo lo cual había sido ya vislumbrado por Edmund Husserl, el iniciador de la fenomenología (una de las tradiciones positivas del pensamiento del siglo XX) en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, publicada en 1936. La fenomenología es un radical anti-positivismo. Viene a decir que lo que conocemos no son los estados de nuestro cerebro –como he oído repetir no hace mucho al sociobiólogo Richard Dawkins– sino «las cosas mismas». La explicación positivista del ser humano –a la cual conduce inevitablemente el racionalismo–, está teóricamente abandonada, pero sus consecuencias culturales son fuertes aún. Como escribió Hillary Putnam, «la idea de que la única comprensión del hombre es la reduccionista no tiene hoy en día fundamento alguno, pero está todavía muy enraizada en nuestra cultura científica».

De hecho, una cosa es «nuestra cultura científica», y otra cosa muy diferente es la rigurosa teoría de la ciencia. Afortunadamente, la ciencia real y efectiva, la ciencia realizada por los científicos, no siempre se atiene al «paradigma de la certeza», sino que continúa empeñada en la búsqueda de la verdad, con la actitud epistemológica que según Wittgenstein –otro gran innovador del pensamiento contemporáneo– es lo más difícil en filosofía: el «realismo sin empirismo». Las propias teorías de la ciencia inspiradas en Karl Popper han superado hace tiempo la concepción ilustrada de la investigación científica, y no hablan del progreso indefinido, sino

de crisis epistemológicas, de revoluciones científicas, de programas de investigación o de planteamientos anti-metódicos.

Sin entrar ahora en los juegos lingüísticos entre postmodernidad y tardomodernidad, visitados hasta el aburrimiento, podemos seguir a Robert Spaemann en el siguiente experimento conceptual: qué sucede si atendemos a las grandes adquisiciones positivas contemporáneas y las desenganchamos del «paradigma de la certeza», para probar si no encajan mejor en el «paradigma de la verdad». Pues bien, acontecen muchas cosas y muy interesantes. El planteamiento del presunto «proyecto moderno» pierde su carácter unívoco y monológico. Comparece un real pluralismo de inspiraciones, tradiciones históricas, planteamientos inéditos, nuevas posibilidades de orientación y analogías. Es lo que, en otros lugares, he llamado «nueva sensibilidad». Baste, por ahora, con mencionar uno solo de los fenómenos emergentes: el «multiculturalismo». Y recordar, aunque aquí solo pueda ser de pasada, el decisivo impacto de la mujer a la vanguardia de la cultura y de la investigación, con las implicaciones de igualdad y de diferencia que lleva consigo.

Entre los problemas más concretos que están siendo objeto de replanteamiento se encuentran, entre los más evidentes, el pensamiento político y la praxis social.

Vaya por delante que los nuevos enfoques en estos campos son, de entrada, positivos. Ha acontecido una suerte de «liberalización del pensamiento», en virtud de la cual ya no está prohibido cuestionar los enfoques monolíticos de una modernidad materialista y agnóstica. Se han abierto panoramas francamente prometedores, que iluminan nuevas oportunidades culturales. Pero si intentamos hacer efectivas tales perspectivas, el horizonte aparece más oscuro. El motivo de este pesimismo parcial –y por supuesto, provisional– se encuentra a mi juicio en algunos condicionamientos políticos.

Lo que de más interesante –quizá por inesperado– ofrece el actual panorama sociopolítico viene dado, sin duda, por la crisis del marxismo soviético. Y lo más problemático se encuentra en la radicalización del individualismo que acontece en los ambientes más característicos de las democracias liberales.

Lo más notorio de esta radicalización se podría denominar «ideología democrática», que poco o nada tiene que ver con la promoción y defensa de la democracia política. Es esa suerte de alianza entre la democracia política y el relativismo ético, que es una de las causas principales del deterioro moral en las democracias occidentales. Se trata de la ideología del individualismo radical, que ya hace años Martin Kriele había señalado como el consumo teórico-práctico dominante en los países del capitalismo avanzado. (En este punto habría que recordar a John Henry Newman, que sintetizó todo su trabajo intelectual como una lucha contra el liberalismo, en cuanto indiferentismo en materia religiosa). El punto neurálgico de la cuestión que nos ocupa es este: parece que en una sociedad democrática –pluralista y configurada por los grandes medios de comunicación de masas– no resulta posible defender la vigencia pública de principios morales sustanciales y permanentes. Y esto por una razón fundamental: los ciudadanos no están de acuerdo en ningún ideal de vida buena, por lo que imponerles uno sería contrario a la libertad individual de pensamiento y de expresión, clave del sistema democrático.

La versión más reciente y operativa de esta «ideología democrática» se expresa en las formulaciones neocontractualistas y neoutilitaristas de autores como John Rawls, Ronald Dworkin o Will Kymlicka. El resultado de sus propuestas es lo que uno de sus críticos, Michael Sandel, ha llamado «república procedimental». Según este esquema de filosofía política, existe una primacía del *right* sobre el *good*, de lo justo –o mejor, lo correcto– sobre lo bue-

no. Ciertamente, los ciudadanos pueden individualmente aceptar y cultivar ideas sobre lo bueno y lo mejor, pero no deben pretender que sus preferencias resulten acogidas por las leyes, porque esto conduciría a nuevas «guerras de religión», a desacuerdos insuperables que pondrían en peligro la paz social. Las leyes, por tanto, deben ser neutrales respecto a estos bienes individuales, y limitarse a establecer normas para organizar la convivencia, promover el bienestar general y dirimir los conflictos –también ideológicos– entre los ciudadanos. El ordenamiento jurídico del Estado, y el propio Estado, deben ser éticamente «neutrales», con la única excepción de los imperativos éticos que se refieren precisamente a las reglas de justicia que protegen la libertad individual y –en la medida de lo posible– la igualdad entre las personas singulares, tratando siempre de proteger con preferencia a los más débiles.

Se produce así una fractura entre la moral pública y la moral privada, cuyas consecuencias prácticas emergen en las sociedades occidentales. La primera implicación –que casi siempre permanece oculta– es que resulta negada la «competencia ética de los ciudadanos privados», los cuales (de hecho) tienen prohibido participar en las cuestiones decisivas de la vida política, relacionadas precisamente con los ideales de la vida buena, cuya especificación queda relegada al ámbito privado. Estas «grandes cuestiones» resultan gestionadas por «expertos» en problemas colectivos, es decir, por burócratas y tecnócratas, los cuales tienen lógicamente sus propias convicciones morales que acaban por imponerse a los demás. La presunta «neutralidad» es frecuentemente selectiva, y casi siempre se encamina por los senderos del relativismo ético y del permisivismo social. Lo procedimental resulta sustancial. Como por lo general las leyes dejan abiertos los temas cruciales, las decisiones clave se remiten a los tribunales, que tienden a poner el acento sobre la «inmunidad» y sobre «las garantías», según la concepción «democrática» de la justicia.

El resultado es siempre predecible: acaban por resultar perjudicados los más débiles, aquellos que no tienen capacidad de presión o de propaganda para establecer lo que es «razonable» en una sociedad democrática. Si a esto se añade el lógico aumento del volumen del aparato del Estado del Bienestar, tenemos otro resultado predecible: la corrupción generalizada. Estamos ante una moral de reglas, en la cual se prescinde del bien y de la virtud. Pero, como señalaba Ludwig Wittgenstein, la aplicación de las reglas no puede estar, a su vez, sometida a reglas, porque entonces el procedimiento se alargaría indefinidamente. Por lo tanto, la aplicación de las reglas por parte de los detentadores del poder es arbitraria, por más que hagan siempre apelación a la «legitimidad democrática» que presuntamente les asiste. La actual polémica entre liberales y comunitaristas ha sacado a la luz las aporías de la «república procedimental». Como afirma Charles Taylor, si la democracia liberal es incapaz de acoger proyectos comunes sobre la vida buena, desaparecen la lealtad y el patriotismo, que son los recursos extremos a los cuales puede apelar un Estado no despótico. A falta de tales resortes, no es extraño que se comience a registrar la presencia del «despotismo blando» del cual ya había hablado Alexis de Tocqueville. La ocupación de los *mass media* por parte de la Administración Pública agrava esta colonización de los mundos vitales y de las solidaridades primarias, con particular incidencia en la familia.

No se trata –según mi parecer, al menos– de aliarse con los comunitaristas contra los liberales, aunque solo sea porque bajo la etiqueta de «comunitarismo» se sitúan posiciones tan opuestas como las de Walzer, Bellah, Etzioni, Saudel o Taylor. Se trata de actualizar ideas y valores que destaquen la naturaleza social del ser humano, el papel decisivo de los «cuerpos intermedios» y los principios de subsidiariedad y de solidaridad: elementos intelectuales que no se oponen en modo alguno a los ideales democráticos y

liberales. Es más: solo en una sociedad democrática pueden encontrar un completo despliegue. La democracia liberal puede y debe acoger proyectos comunes que reflejen los ideales de la vida buena. Lo contrario equivale a coartar la libertad de los ciudadanos y a privar de sus fundamentos a la propia democracia. En definitiva, es urgente renovar la idea de «bien común», que en modo alguno ha perdido vigencia. Y no puede ser sustituida por la noción de «interés general», típica de ese individualismo actual que Amartya Sen denomina «welfarismo».

La cuestión del «relativismo ético» comparece una y otra vez. No en vano es el problema que sintetiza una situación social caracterizada tanto por la apertura de nuevas oportunidades como por la debilidad intelectual de fondo. Aquí se registran, en efecto, algunas de las consecuencias poco favorables de la presunta superación de la modernidad, como el rechazo del universalismo ético kantiano, a favor de formas de racionalidad circunstanciales y despotenciadas. Incluso en las discusiones corrientes, como las que proceden de los medios de comunicación, todo se simplifica, de manera que estar a favor de preceptos morales que no admiten excepciones equivale a ser «conservador» o «cerrado», mientras que apelar a la conciencia individual o a las meras consecuencias de los propios actos se considera típico de las personas «abiertas» o «tolerantes».

Para enfocar bien la cuestión, es preciso rechazar tales etiquetas y atenerse a los verdaderos intereses que están en juego y, sobre todo, a la dinámica real de la vida ética. Y resulta que los intereses en liza suelen ser menos límpidos de lo que aparece ante la opinión pública. Baste pensar en el «neocolonialismo demográfico» que está en la base de las posiciones antinatalistas sostenidas por la Unión Europea y Estados Unidos en recientes congresos internacionales sobre el tema, como políticos y diplomáticos de cierto nivel no vacilaban en admitir privadamente.

Como Elizabeth Anscombe indicó en su momento, la posición que está en la base de la mayor parte de los errores actuales es el «emotivismo». Se parte de una cosa que, simplemente, no es verdad: la inmediatez de la percepción moral. Se pretende que las actitudes éticas son objeto de preferencias individuales irreducibles a todo fundamento racional. Estamos ante la libertad entendida como *choice*, como opción o elección entre varias posibilidades disponibles, cual si se tratara de diversos artículos expuestos en un supermercado. El comportamiento *pro choice* sería el único digno de personas maduras y razonables en una sociedad democrática, al cual estaría sometida incluso la actitud *pro life*. Pues bien, acontece que la *choice* así entendida no tiene madurez ni racionalidad de ningún tipo: es mera espontaneidad que, más que otra cosa, revela infantilismo.

Nos guste o no, lo cierto es que la vida moral tiene una dinámica conocida por todas las tradiciones sapienciales, según la cual no hay cualidades éticas innatas o meramente naturales. Como decía Aristóteles, aquello que se debe hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo. Con otras palabras: es necesario aprender a elegir de modo éticamente correcto, y este aprendizaje se realiza en la práctica. Como ha señalado MacIntyre, debemos aprender, en primer lugar, a distinguir entre lo que *me parece* bueno y lo que *realmente es* bueno: entre aquello que simplemente me gusta y lo que verdaderamente me perfecciona y me habilita para alcanzar la vida buena. Y esto no lo aprendemos solos, por nuestra cuenta y riesgo. Lo aprendemos siempre en una comunidad.

Detrás del error de la espontaneidad individualista –como sucede frecuentemente con todos los errores– hay algo de positivo e interesante que resulta mal comprendido. En este caso, lo interesante y mal comprendido es lo que Charles Taylor ha llamado «el ideal moderno de la autenticidad». A diferencia de la sociedad tradicional, en la cual el *status* y su valor moral vendrían dados por

la inserción de la persona en una totalidad jerárquica, las culturas modernas descubren que la posición en la vida y la categoría ética de cada uno tienen que ver con la propia e irreplicable identidad. Hay una especie de «voz moral» dentro de cada uno de nosotros que nos indica cómo debemos comportarnos y cuál es nuestra misión en la sociedad. A esta voz, que revela nuestra identidad, debemos ser fieles si no queremos malgastar nuestra vida. Se trata de un descubrimiento radicalmente cristiano, que san Agustín elevó a posición filosófica de primera categoría. Pero este ideal de autenticidad se banaliza y se disuelve cuando no se advierte que la identidad personal se descubre solamente a la luz de horizontes valorativos y sociales que se sitúan mucho más allá de la propia individualidad.

Yo me puedo realizar auténticamente solo en diálogo estable con aquello que George Norbert Mead ha llamado «interlocutores relevantes», como son mis padres y mis hermanos, mis vecinos, mis compañeros de trabajo y mis amigos. Sin compartir con ellos situaciones permanentes de diálogo, no puedo descubrir los bienes comunes –como la amistad misma–, que son imprescindibles para descubrirme a mí mismo y comenzar a desarrollar una vida moral. Para ello son necesarias las comunidades accesibles, vividas, en las cuales comienzo a distinguir entre lo que me parece bueno y lo que realmente lo es, y voy adquiriendo capacidad de discernimiento y de elección que incorporo como hábitos activos: como virtudes. Por ejemplo, no se debe decir mentiras, porque en caso contrario se daña en su mismo núcleo esa conversación humana a lo largo de la cual acontece todo crecimiento personal; no se debe nunca transformar relaciones de confianza o aprendizaje en relaciones de placer físico inmediato, razón por la cual todas las culturas prohíben el incesto o el abuso sexual de menores; se debe respetar a los ancianos, porque han acumulado una gran experiencia vital que pueden transmitir a los más jóvenes. Se apuntan así

algunos aspectos –en su núcleo natural más rudimentario– que se han de integrar en una ética de bienes, virtudes y normas, válida para todas las culturas.

Según señala de nuevo MacIntyre, toda tentativa de concebir la libertad humana como una capacidad de elección anterior e independiente de los preceptos de la moral natural no solo será teóricamente errónea sino también prácticamente irrealizable. Porque la libertad no puede llegar a construirse plenamente si no se *sabe* que la virtud y las normas, lejos de constreñirla, la hacen posible. La libertad no se puede desplegar a espaldas de la verdad.

Naturalmente, será en términos de la propia cultura como cada ser humano formulará inicialmente las verdades que más directamente atañen a la propia naturaleza. Pero, si están rectamente orientadas, tales formulaciones trascienden los parámetros de la propia cultura, de la cual no somos prisioneros.

Esto es hoy más evidente que en cualquier periodo anterior. Aunque los conflictos culturales hayan aumentado con el crecimiento de la movilidad social, también es cierto que las perspectivas culturales se han hecho más porosas, para recibir aportaciones externas. Se realiza así lo que Gadamer llamaba «fusión de horizontes»: el modo propio de entender el mundo se perfila sobre el trasfondo de otros modos de comprender la realidad, en los cuales encontramos muchos elementos que son complementarios de una tendencia de formación de las propias peculiaridades, a la cual no es necesario renunciar, sino que es posible enriquecer.

En términos ontológicos, es necesario recordar algo que es patente, al menos desde tiempos de las polémicas filosóficas de la escuela de Atenas contra los sofistas: que todas las realidades humanas están mediadas por la cultura, pero que estas mismas realidades no se reducen a su mediación cultural. En toda expresión cultural, dice Spaemann, hay «un recuerdo de la naturaleza humana» que en ella se manifiesta. Ponerse en contra de esta naturaleza

implica la destrucción de tal manifestación cultural. En definitiva, según George Steiner, siempre nos topamos con la «presencia real» de la propia naturaleza, por más que se encuentre oculta tras las construcciones y las deconstrucciones culturales.

* * *

Las reflexiones expuestas a lo largo de este libro pretenden ofrecer un posible marco social y ético para el desarrollo de instituciones de investigación y enseñanza que ofrezcan a la par rigor intelectual y humanismo abierto.

El valor de fondo que confiere humanidad a todas estas reflexiones es la libertad: una libertad que es preciso buscar y promover incansablemente, porque nunca es un suceso dado, un acontecimiento cumplido. La libertad es el logro más arduo de conseguir en una sociedad obsesionada por la reglamentación y por la productividad, como es la nuestra.

En el fondo, lo que revela esta marginación de la libertad es el poco aprecio por la verdad. Lo que interesa hoy día es el rendimiento de nuestras propias actividades, la productividad y, en definitiva, el éxito social y económico. Mientras que cuidarse de la verdad, amarla y atenerse a ella no parece ofrecer ventajas sociales.

De ahí que no sea objeto central de la enseñanza ni constituya un valor cotizabile en la pugna por alcanzar posiciones destacadas.

Tanto la libertad como la verdad –en su mutua implicación– constituyen valores de fondo cuya fecundidad solo se aprecia a largo plazo. La búsqueda de un éxito inmediato no pasa de ser un cortocircuito.

El factor decisivo de una sociedad a la altura de nuestro tiempo es la educación. Bien entendido que educar no equivale, en modo alguno, a adiestrar. No se trata de transmitir habilidades, sino de enseñar a pensar con rigor y entusiasmo. Son muchos los indicios que me hacen vislumbrar la emergencia social de una minoría de

jóvenes que, en lugar de someterse a planteamientos minimalistas y pragmáticos, se lancen a cavilar por cuenta propia y a enfrentarse con la imposición de una mentalidad conformista y de cortos vuelos.

En lugar de recetas para el corto plazo, este libro pretende enseñar a pensar con toda profundidad y rigor, además de informar sobre caminos fecundos que se vienen proponiendo en nuestro entorno cultural.