

**“JOVEN MIRANDO POR LA VENTANA”:
ACERCA DE LA CRISIS DE FIN DE SIGLO EN LAS CIENCIAS
MORALES, CON UNAS VARIACIONES SOBRE LA PROPUESTA
ANTITEÓRICA DE JAMES GRIFFIN***

JOSÉ L. TASSET
Universidad de A Coruña

ABSTRACT

The assumption of dissolving the domain of morals into the dominion of the social, and the ethical conservatism derived from a determined scepticism about rationality possibilities concerning ethics, link James Griffin with the movement globally named “anti-theoretical”. This anti-theoretical theory, so to say, becomes basically a counter-revolution in comparison with the enlightenment project of an universal, but not absolute, Reason. In the end, we have developed some boundaries of that anti-theoretical proposal concerning, questions on the one hand, questions of moral subject identity (dispute between liberals and communitarians) and, on the other hand, questions of ethical rationality (above mentioned anti-theoretical dispute), proposing the need to complete, not to refuse, the enlightenment project.

Keywords: anti-theoretical, ethical rationality, liberalism, communitarians.

RESUMEN

El supuesto de la disolución del dominio de lo moral en el ámbito de lo social y el conservadurismo ético derivado de un convencido escepticismo respecto de las posibilidades de la racionalidad en lo que se refiere a la Ética, vinculan a James Griffin con el movimiento denominado globalmente antiteoría. Esta teoría antiteórica constituye básicamente una contrarrevolución respecto del proyecto ilustrado de una racionalidad universal, aunque no absoluta. Se exponen, finalmente, algunas de las limitaciones de estos enfoques respecto del problema de la identidad del sujeto moral (polémica entre liberales y comunitaristas) y de la racionalidad ética (polémica antiteórica), defendiendo la necesidad de completar y no abandonar el proyecto ilustrado.

Palabras clave: antiteoría, racionalidad ética, liberalismo, comunitarismo

* Aceptación: Mayo 2001

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación: “Antecedentes, influencias y actualidad del utilitarismo de J.S. Mill”. BFF2000-0508-C05-01.

"Lo que sugiero es que no existe un dominio de lo moral –esto es, una clase de pensamiento que apela a consideraciones exclusivamente morales y que es capaz de producir un conjunto de conclusiones precisas que puede guiar la vida. (...) Así pues, sólo existe un ámbito más amplio –una clase de pensamiento en el que las consideraciones son mucho más heterogéneas, más preocupadas por lo posible y más sujetas a compromiso-, el dominio de lo social"¹.

"Tenemos que desenvolvemos sin la extensa racionalidad de fondo que muchos consecuencialistas y algunos deontologistas piensan que nos es accesible. Estos creen que tras nuestros diversos estándares morales existe, en principio, un procedimiento para sopesar la cantidad general de bien en cuestión o la relativa constrictividad de los deberes en juego. Mas, esta clase de racionalidad de fondo y omni-influyente, creo, se demuestra imposible. En ocasiones, hemos de volvernos hacia los sentimientos naturales, hacia una diversidad de normas bien consolidadas pero asistemáticas –y hacia la tradición que nos las ha recomendado–, las cuales nos conducen desde donde nos había abandonado la racionalidad exclusivamente moral hasta el lugar en el que debemos estar"².

Mi campo de trabajo es la Ética, y ya esta afirmación inicial es hoy en día problemática, porque si no entiendo mal el texto de James Griffin con el que comienza este breve trabajo, no hay en sentido estricto un dominio específico de "lo moral", esto es, no existe eso que tanto le gustaba llamar a Aranguren "la especificidad del hecho moral"; de lo que se deduce de un modo simple y directo que no existirá, al menos tal como lo concibe la tradición ilustrada un ámbito ético dedicado al esclarecimiento, desde una pluralidad de enfoques, de dicho dominio de lo moral.

Así pues, hay quienes sostienen que la ética como tal no existe, y hay otros que sostienen que, caso de existir, no tiene una naturaleza específica y diferenciada respecto de otras tareas de conocimiento. Sobre estas dos

1 "What I am suggesting is that there is no domain of the moral –that is, a kind of thinking that appeals to purely moral consideration and is capable on its of producing a body of determinate conclusions that can guide life. (...) Then, there is only a wider domain –a kind of thinking in which the considerations are much more heterogeneous, more concerned with the possible, and more subject to compromise- the domain of the social". James Griffin. *Value judgement (Improving our ethical beliefs)*. Oxford, New York: Clarendon Press. Oxford University Press, 1996, pág 119.

2 "We have to make do without the extensive background rationality that most utilitarians and some deontologist think is available to us. They think that underlying our various moral standards there always is, in principle, a procedure for weighing the overall amount of good at stake or the relative stringency of the duties in play. But these sorts of all-pervasive background rationality, I think, prove impossible. At points we have to fall back on natural sentiment, on a variety of well-entrenched but unsystematic norms, and on tradition, which have to recommend them that they carry us from where an exclusively moral rationality drops us to where we must get". *Idem*, apartado "Ethical conservatism".

diferentes afirmaciones, ambas "anti-teóricas", vamos a hablar aquí desde un punto de vista "pro-teórico", aunque con reservas³.

Entre los éticos actuales es habitual señalar que la crisis a la que me refiero en el título de este breve trabajo se manifiesta entre otras cosas por la sustitución de los grandes metarrelatos filosóficos por narraciones parciales, locales, particulares. Así que podríamos empezar por un pequeño relato sin ansias de universalidad, tan sólo una "Rêverie", una breve ensoñación crepuscular y algo cansada.

"Hace un día soleado. Un hombre joven, cansado de leer y meditar sobre lecturas ajenas se acerca a la ventana, cuyas puertas están abiertas. Es más un balcón que una ventana. Abajo en la plaza comienza a calentarse el sol los bancos y aceras. Las palomas se acercan a que los transeúntes les den algo de comer, no algo muy especial, pero al menos para matar el hambre. Algún hombre, o mujer, mirará con envidia y vergüenza a las palomas, porque tendrá casi tanta hambre como ellas.

El joven, relajado y con las manos en los bolsillos de su traje oscuro, de género algo tosco pero resistente, piensa que en los últimos tiempos ha estado demasiado preocupado. Ha leído libros nuevos y extraños en los que, sus amigos le decían, es difícil saber qué está pasando y, lo que es peor, a quién le está pasando. Las historias comienzan y no acaban; los personajes comienzan siendo uno y acaban siendo otro. A ese otro le ocurre una historia que en realidad era patrimonio del uno. En fin, todo muy complicado, o en todo caso, poco habitual.

Fuera, en la calle, las cosas están comenzando a agitarse y a cambiar. Sus nuevos y jóvenes amigos, de clase baja, hijos de obreros y obreros ellos mismos, comienzan a mostrar más carácter y cualidades que sus amigos tradicionales, hijos de acomodadas familias de segura herencia. Unos luchan por crear un mundo nuevo y otros porque el viejo no desaparezca. Más, no saben que unos y otros morirán en campos enfangados y que el dolor y la miseria serán iguales para todos.



3 Sobre el contenido específico de la anti-teoría y sus diversas variantes, resulta de especial interés el trabajo de Dale Jamieson "El método y la teoría moral", en SINGER, Peter (ed.): *Compendio de Ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1995; págs. 637 y ss. Las características generales que Jamieson atribuye a los representantes del movimiento antiteórico permitirían de lleno considerar a James Griffin -evidentemente con sus diferencias particulares- uno de ellos: "...muchos de ellos han subrayado el papel del carácter y de la motivación más que de las consecuencias y las obligaciones. Su inspiración está más en Aristóteles y Hume que en Kant y Sidgwick. Tienden a considerar la moralidad 'de abajo a arriba', como una suerte de práctica social, en vez de 'de arriba abajo', como una expresión teórica". (pág. 639)

¿Qué ocurrirá luego? No será posible volver al mismo mundo, volver a ser los mismos, porque el mundo y ellos habrán cambiado: ¿o es que nunca existieron?

El joven, cansado, harto de acongojarse por presagios inciertos de algo que siente que aún no ha venido, decide abandonar la ventana, desandar el camino en dirección a ella, cruzar la sala acogedora y bien amueblada, y salir, sentir el sol, la calle, las gentes, el murmullo incesante y variable de la calle.

No sabe, siente que no sabe, a ciencia cierta quién es, a dónde va, qué le depara el futuro, pero anda, siente, o cree que siente; está vivo. Eso sí lo sabe. Por eso, abre el zaguán y sale a la acera, a la corriente humana. Y se deja llevar".

En la portada de *Value Judgement (Juicios de Valor)*, a mi juicio una de las propuestas antiteóricas más sutiles que se han formulado últimamente, James Griffin, siempre vinculado al utilitarismo pero muy crítico con los grandes sistemas o intentos de sistematización en Ética, y a quien en este número de Τέλος rendimos homenaje, aparece el cuadro *Joven mirando por la ventana (Jeune homme à sa fenêtre)*, pintado por Gustave Caillebotte en 1875⁴, que me ha despertado este breve texto inicial no por su mera belleza formal.

No sé si el profesor Griffin escogió la obra para la portada del libro, pero su amor por el arte contemporáneo y el hecho de que este cuadro forme parte de una colección privada norteamericana y sea una obra de un autor menor y poco conocido excepto para entendidos, me llevan a suponer que sí. Partamos de la conexión, absolutamente hipotética, entre el cuadro de Caillebotte y algunas de las tesis de *Value Judgement*⁵.

La situación de las Ciencias Humanas y Sociales, de lo que en el dieciocho se llamaban "Ciencias Morales" en tanto que lo moral era lo que atañía al ser humano, es exactamente la del cuadro, al menos en sus rasgos más generales: a través de una cierta abertura observan el desarrollo de unos acontecimientos mucho menos seguros de lo que pensaban; en otros tiempos, hubieran salido al balcón, probablemente al de algún templo religioso o civil, y le hubieran gritado a la multitud ¡cuidado! o

4 Gustave Caillebotte era ingeniero, además de pintor y escultor. Fue mecenas y amigo de los impresionistas y participó decisivamente en la organización de la primera y famosa exposición de este grupo de artistas.

5 Las posiciones más claramente antiteóricas de esta obra aparecían ya esbozadas en varios trabajos de Griffin traducidos por mí para Τέλος y que aparecen parcialmente en *Value Judgement*; cfr. en concreto: "Moral Law, positive Law". (Ley moral, Ley positiva.) Τέλος. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. V, nº 2 (Diciembre 1996), 21-46. "Right to life, right to death". (Derecho a vivir, derecho a morir.) Τέλος. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. VII, Nº 1 (Junio 1998), págs. 23-50.

¡atención! Hoy no se atreven a hacerlo y seguramente no existe ya esa multitud que esperaba antaño impaciente sus advertencias. No hay tal. El papel de los filósofos no parece ser el de vaticinadores de nada.

En fin: Otros problemas. Otros hombres y mujeres que hacen teorías para explicar esos problemas. Sociedades, historias, narraciones diferentes. Todo ha cambiado.

El filósofo, la filósofa, especialmente los que se dedican a la Ética, mira por otra ventana que antaño, con una mirada diferente, con una voz también diferente y habla a gentes cambiantes y distintas.

Así pues, la elección de esta pintura no ha sido casual. Tampoco lo es que guíe esta muy breve disertación.

A fines del siglo pasado, cuando fue concebido y creado este cuadro, se dio una situación muy similar a la que vivimos actualmente⁶: agoreros, vaticinadores y profetas, anunciaban innumerables desgracias a la humanidad -este aspecto de la cuestión no nos va a interesar-; por otra parte, las *nacientes* Ciencias Sociales intentaban hallar una respuesta a los cambios individuales y colectivos que entonces se avecinaban.

Desde entonces y hasta hoy hemos vivido crueles guerras pero también hemos creado un mundo lleno de posibilidades de crecimiento y felicidad para los seres humanos como nunca se ha conocido.

Y, sin embargo, nuestra situación frente al hombre joven asomado a la ventana ha cambiado poco en lo sustancial. Seguimos asomados a ella buscando un espacio para vivir, un lugar en el Mundo, en suma, una Identidad. De esa búsqueda y de sus retos tenemos mucho que decir todavía.

Bueno, quizás algo sí ha variado; en la ventana hoy día el joven no estaría solo. También una joven mujer buscaría desde ella su lugar en el Mundo.

Al final, seguro que la ventana seguirá abierta a nuevos problemas pero nuestra mirada, esperemos, será más clara.

A esta situación de cambio y desorientación se la ha llamado en la historia de la materia en la que investigo, la Ética y la filosofía política, "Crisis de la Postmodernidad". Esta crisis ha adoptado sesgos particulares dependiendo del ámbito de discusión: sociológico, psicosociológico, ético, político, jurídico, etc.

En el ámbito de la Ética, la llamada cuestión postmoderna creo que ha planteado dos problemas fundamentales a los que me voy a referir muy brevemente: por una parte, la crítica de la racionalidad ilustrada y moderna ha cambiado la forma de hacer teoría ética, incluso ha negado la

6 Uno de los mayores y más ricos frescos de esa transición del XIX al XX y de los problemas y retos que supuso, lo encontramos en la obra de Bertrand Russell, *Autobiografía* (Barcelona, Edhasa, 1990, 3 vols.), principalmente en el tomo I, dedicado precisamente al período 1872-1914.

posibilidad de que tal teoría sea en sentido estricto posible, así que la Postmodernidad se identifica en Ética con la llamada corriente antiteórica (desde el punto de vista metaético, se identificaría con el movimiento de desarrollo y actualización del emotivismo de principios de siglo y su padre fundador se intentaría, una vez más, que fuese David Hume);⁷ por otra parte, en cuanto crítica del proyecto normativo de derechos y libertades del Hombre de la Ilustración hijo de esa razón ilustrada que se dice impracticable, la Postmodernidad ha dado lugar, en Ética y filosofía política, a un debate en torno al liberalismo, vástago de la Ilustración, y a su concepto del Sujeto moral y social, del individuo, y de su génesis. En este último concepto se señala de modo repetido que el racionalismo ilustrado desarrolla un sujeto sin anclajes culturales ni comunitarios, vacío, sin un lugar en el mundo. Frente a ello surge el llamado movimiento "comunitarista", que junto a otras muchas cosas, reclama una visión menos individualista del sujeto humano, un enraizamiento en tradiciones comunitarias que le den sentido. La pregunta final de este debate es: ¿no ahogan finalmente esas raíces al sujeto postmoderno?

Así pues, la visión que obtenemos desde la ventana de la Ética es la de un doble enfrentamiento: entre postuladores de teorías globales y racionalidades fuertes y los defensores de miniteorías y racionalidades débiles —dicen ellos que las únicas posibles—⁸, en primer lugar; de otra parte, tendríamos un vivo debate entre los defensores de un cierto individualismo de raíz ilustrada y los partidarios de, en nombre de las raíces, negar precisamente esa raigambre ilustrada del sujeto actual. Una situación viva, por tanto, que lejos de anunciar un agotamiento del ámbito de las llamadas antiguamente "Ciencias Morales" muestra que éstas han planteado el debate de fin de siglo casi dos décadas antes de que se produjera el tránsito.

7 Parece haber un argumento común, a este respecto y en mi opinión, entre autores como James Griffin, Richard Rorty o Annette Baier, estos dos últimos creo en torno a una interpretación *filo-postmoderna* del pensamiento de David Hume y Griffin, aún sin precisarlo de modo específico, por su coincidencia con la premisa básica de estos dos autores pero sin mención explícita a Hume; la premisa inicial que los uniría sería la respuesta afirmativa a la siguiente pregunta: *¿Las normas morales no son un ente separado de cualquier otro tipo de normas sociales, sino simplemente, por tanto, un elemento más de estabilización de la vida de los seres humanos?*

8 Uno de los orígenes históricos inmediatos y más influyentes de esta reducción de las ambiciones y posibilidades de la Ética parece en el diagnóstico de Nietzsche acerca de la inexistencia de un hecho moral específico: no existe un fenómeno moral específico e irreducible a otros fenómenos. Por supuesto que existen realidades morales, que han surgido bajo determinadas condiciones y en respuesta a necesidades sociales e individuales a lo largo de la historia humana, pero éstas deben ser entendidas en términos de las funciones que realizan y de los intereses a los que sirven (análisis genealógico), para finalmente ser evaluadas exclusivamente en términos de su contribución a la expansión de la vida, en función de su valor vital. Cfr. sobre esta vinculación entre Nietzsche y el actual movimiento antiteórico Schacht, Richard: *Nietzsche*. London, Routledge, 1985. Col. "Arguments of the Philosophers". Y del mismo autor "History of Western Ethics: 10. Nineteenth-Century Continental", en Lawrence C. Becker & Charlotte B. Becker: *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland Publishing, Inc., 1992, vol. I, pág. 521.

¿Quién vencerá? ¿Perdurarán las grandes teorías?⁹ Lo que es seguro es que la Ética y la filosofía política seguirán escrutando lo que pase y ese empeño por comprender al menos seguirá vigente, aunque las respuestas y los medios para lograrlas varíen.

En todo caso, de esos dos problemas mencionados me parece especialmente relevante para la ética contemporánea, la disputa entre el liberalismo —o en general, el pensamiento ilustrado— y el comunitarismo —o en general, el pensamiento postmoderno— en torno al tema de la identidad¹⁰. Me gustaría, muy brevemente, señalar lo siguiente sobre esta cuestión.

El punto básico de la disputa entre las éticas ilustradas y el comunitarismo parece ser la denuncia según la cual el liberalismo ético y político subyacente a gran parte de estas éticas, habría construido una idea de sujeto moral, social y político absolutamente descontextualizada y desprovista de un referente material o espiritual de carácter comunitario; es precisamente desde ese contexto comunitario desde el único que puede explicarse y fundarse, según estos teóricos, cualquier noción sostenible de sujeto moral y político, cualquier noción de código moral o de estructura política, cualquier concepto plausible de "identidad". Así que el reto comunitarista es directo: sin comunidad no hay identidad. Esto es interesante en un principio.

La crítica comunitarista a todo el liberalismo como paradigma de pensamiento ilustrado y, por tanto, imposible en el contexto social, político e histórico de las sociedades democráticas plurales y avanzadas económicamente se inicia con una famosa obra de Alsdair MacIntyre titulada *After Virtue*¹¹. El comunitarismo desde sus inicios ha sido desarrollado en muchas direcciones, algunas de ellas francamente contradictorias. Desde el punto de vista político el desarrollo más interesante es el realizado por Michael Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice*¹². Por su parte, los funda-

9 Una activa polémica sobre este asunto es la que se refleja precisamente en: GRIFFIN, J.: "Contra la sistematización en Ética". *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. I, n1 1 (Febrero 1992), pp. 99-128. (Anteriormente publicado en *Agora. Papeles de Filosofía*, 10 (1991); pp. 153-175.) GUIZÁN, Esperanza: "A favor de la sistematización en Ética (Una réplica a James Griffin)". *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. I, n1 1 (Febrero 1992), pp. 129-146. (Anteriormente publicado en *Agora. Papeles de Filosofía*, 10 (1991); pp. 179-191.) No sería justo señalar que James Griffin es un escéptico moderado muy consciente de lo que supone una crítica de la racionalidad; por ejemplo, así lo señala en "Ley moral, ley positiva", en donde dice: "Necesitamos entender mejor la perspectiva de la racionalidad dentro de la Ética. Tan malo es subestimarla como sobreestimarla".

10 "Mi propia postura es que los filósofos no han prestado aún suficiente atención a la naturaleza de los agentes morales". Griffin: *Value Judgement*, ed. cit., pág. 116; en español en "Moral Law, positive Law". (Ley moral, Ley positiva.) *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. V, n° 2 (Diciembre 1996), 21-46.

11 Alsdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, Gerald Duckworth, 1981; 2ª ed. ampliada: Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1984. Ed. esp. sobre la 2ª ed. original: *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.

12 Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

mentos filosóficos, metafísicos y sobre todo antropológicos del liberalismo han sido revisados y puestos en cuestión por el pensador de raigambre hegeliana Charles Taylor, principalmente en *Sources of the Self*¹³. En lo que respecta a nuestro interés básico, la crítica del modelo de sujeto subyacente al liberalismo y a las teorías de la construcción de la identidad ligadas a éste, los planteamientos más interesantes son las de MacIntyre y Sandel y, por eso, vamos a referirnos básicamente a ellas.

Esto es, el comunitarismo se define básicamente por su preocupación por la recuperación de la dimensión de comunalidad que tienen el comportamiento moral y el político. Hasta ahí ningún problema, incluso podríamos decir que la revolución comunitarista era necesaria, visto el panorama excesivamente monista e individualista de las éticas recientes. Los problemas surgen con las tesis adyacentes a este "movimiento".

Pero, el problema surge porque principalmente Alisdair MacIntyre concibe la defensa de la comunidad como una puerta abierta para la crítica a todo el proyecto universalista y también básicamente racionalista de la modernidad -con su idea de una Justicia de todos y para todos y de unos sujetos formalmente iguales- y, por tanto, como una posibilidad para el retorno a una realidad social y política premoderna¹⁴; mientras que el segundo, Michael Sandel, formula una crítica mucho más limitada de la filosofía liberal, preocupada fundamentalmente por los errores epistemológicos de ésta y por la clarificación de la importancia de las dimensiones colectivas y sociales en la explicación del comportamiento moral y político¹⁵.

Reconociendo que en realidad es más seria e interesante la crítica de un autor como Sandel al liberalismo, sin embargo, también hay que reco-

13 Hay traducción española, Charles TAYLOR, *Fuentes del Yo*. Barcelona, Paidós, 1996.

14 Como ilustración hay que mencionar simplemente los ejemplos de auténtica comunidad moral que MacIntyre menciona en *After Virtue*: "En la *mélange* conceptual del pensamiento y la práctica moral de hoy, todavía se encuentran fragmentos de la tradición, conceptos de virtud en su mayoría, además de los conceptos típicamente modernos e individualistas de derechos y de utilidad. Pero la tradición sobrevive también mucho menos fragmentada, mucho menos distorsionada en las vidas de ciertas comunidades cuyos lazos históricos con su pasado siguen siendo fuertes. Así la tradición moral más antigua se discierne en los Estados Unidos y otros lugares entre, por ejemplo, algunos católicos irlandeses, algunos ortodoxos griegos, ciertos judíos ortodoxos, comunidades todas ellas que han heredado su tradición moral, no sólo a través de la religión, sino también mediante la formación social de la aldea, ya que se trata de familias cuyos inmediatos antepasados vivieron al margen de la Europa moderna. Además, sería erróneo concluir, a partir de mi comentario sobre el trasfondo medieval, que el protestantismo no haya actuado en ocasiones como mantenedor de esta misma tradición moral; así ocurrió en Escocia, por ejemplo: la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles fueron textos morales seculares en las universidades, coexistiendo felizmente con la teología calvinista que a menudo fue en otros lugares hostil, hasta 1690 y después. Y subsisten hoy comunidades protestantes blancas y negras en los Estados Unidos, quizás especialmente en los del sur, que reconocerán en la tradición de las virtudes la parte clave de su propia herencia cultural". (ed. cit., pp. 300-313).

15 SANDEL, ob. cit., págs. 122-128.

nocer que el comunitarismo se ha convertido en una posición relevante en la discusión actual en la formulación claramente "conservadora" que le ha dado MacIntyre. Veamos en primer lugar el origen de la posición comunitarista ortodoxa.

El comunitarismo parece detectar y denunciar un defecto fundamental de abstracción y formalismo presente, en general, en todo el pensamiento moderno y contemporáneo, a excepción (de modo bastante tendencioso) de Hegel -según Sandel- o también de Tomás de Aquino -según MacIntyre-.

Ahora bien, el primer problema es que MacIntyre y otros comunitaristas se equivocan en la naturaleza de las teorías éticas y políticas considerando que, puesto que dan cuenta de la referencia de los valores y sujetos a la comunidad, dichas teorías *deben* quedarse en esa tarea; pero la ética y la política parten de la distinción, siempre dinámica, entre lo que *es* y lo que *debe ser*.

El pensamiento ético y político de la Ilustración aspiraba -aspira- a comprender el mundo y dar cuenta de sus referencias y anclajes, pero también aspira a cambiarlo, a ampliar, modificar, esos anclajes o en algunos casos a destruirlos sin más. En ese sentido, y sólo parcialmente, se concibe la tarea ética y política como un conflicto entre individuo y comunidad más que como un simple retorno del primero a los brazos de la segunda.

Hay, así pues y desde este punto de vista concreto, algo de retorno al pasado -a un pasado que el propio MacIntyre reconoce que no existe-, tras de lo cual insiste en recuperar el concepto de *tradicción* que, a mi modo de ver, identifica sesgadamente con ciertas tradiciones casi exclusivamente religiosas. Esa vuelta al pasado es en realidad un regreso a un pensamiento cerrado casi anterior al período de apertura al mundo de la ilustración griega, cuya tendencia predominante, en contra de la interpretación sesgada que hace MacIntyre tanto de la filosofía griega como de la moderna, era la universalidad.

Aunque es cierto que el propio MacIntyre ha prevenido contra el salto no garantizado lógicamente desde la afirmación de que nuestra identidad está en la comunidad hasta la afirmación de que debemos aceptar todas y cualesquiera de las limitaciones de la comunidad, *de hecho* el comunitarismo ha sido interpretado como una defensa relativamente indiscriminada de una cierta disolución del sujeto en la comunidad; no es extraño, así, que el propio MacIntyre haya acabado realizando incluso una especie de canto al patriotismo, del que llega a decir que "es una virtud primordial inalterable"¹⁶.

16 *Tras la virtud*, ed. cit., p. 312.

Un magnífico jurista argentino, muerto desgraciadamente en mitad de su ingente obra, Carlos Santiago Nino, es quien ha puesto de manifiesto de modo más claro la contradicción inherente al menos a esta orientación más conservadora del comunitarismo¹⁷.

Para Nino, la defensa de un estrechamiento de las relaciones del individuo con la "polis" acaba derivando, casi siempre, en una defensa de la polis frente al individuo. Pero, los límites de la polis, de la comunidad, son variables y los seres humanos -como supo ver muy bien Hume- tienden a estrecharlos cada vez más; así que la polis llega a ser primero el barrio, la vecindad, los amigos y finalmente la familia consanguínea; en suma, de la polis se pasa a la tribu y el pensamiento comunitarista acaba escondiendo, sobre todo cuando se extraen sus consecuencias para el problema de la constitución de la identidad, un oculto tribalismo, contra el que en realidad el pensamiento ético-político -no sólo moderno e ilustrado- ha luchado siempre con todas sus fuerzas, porque en realidad y en independencia de posiciones concretas, todos los pensamientos éticos, políticos, psicológicos, sociológicos, incluyen -deben incluir- entre sus premisas fundamentales ciertas pretensiones de universalidad más o menos pronunciadas.

Por consiguiente, y aunque hacer Justicia al comunitarismo -igual que a cualquier otra corriente- necesita de mucho más detalle, podemos concluir que dicho paradigma de pensamiento ha resultado y resulta enriquecedor porque ha mostrado *la necesidad de abrir las concepciones de la identidad del sujeto moral y político a la comunidad*, hacia el medio social y comunitario con el que éste mantiene relaciones de dependencia y cooperación; pero, por otra parte, el comunitarismo resulta empobrecedor, sobre todo en la versión de MacIntyre, cuando olvida que los seres humanos, si no es por un continuo trabajo de individualización -que muchas veces va y tiene que ir a contracorriente comunitaria-, tienden indefectiblemente a reducir cada vez más los límites de esa comunidad.

Así pues, la cuestión importante no es si existe antes el individuo (liberalismo) o la comunidad (comunitarismo), sino si en la construcción o explicación del sujeto moral y político hemos olvidado o no atendemos adecuadamente a una de estas dos dimensiones¹⁸.

El comunitarismo comenzó criticando al pensamiento liberal, a toda la tradición moderna en general, por no tomar en serio nuestra comunidad; no obstante, por lo que hemos visto, tampoco parece constituir una alternativa integral no reductiva porque se olvida de nuestra individua-

17 *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

18 Una discusión más detallada de esta polémica en el ámbito de la educación moral y de la aclaración de los conceptos de autonomía y heteronomía en mi trabajo «Utilitarismo Y Teoría del Desarrollo Moral. (Análisis crítico de las teorías cognitivas del desarrollo moral y de sus fundamentos kantianos.)» *Loc. cit.*

lidad y ésta constituye una dimensión fundamental en cualquier propuesta de comprensión de "nuestra identidad" dentro de la democracia contemporánea.

Esto es lo que tengo que decir en lo que se refiere a los aspectos, a mi modo de ver, más interesantes del análisis actual de la "identidad" en ética y filosofía política. Me gustaría añadir como coda final una pequeña nota discordante y disidente.

Mi discrepancia se refiere a la denominada "Crisis epistemológica de fin de siglo", de la que hemos hablado al comienzo en torno a la obra de Gustave Caillebotte, y que en el ámbito de la ética y la filosofía política ha dado lugar a la conocida polémica antiteórica. De la misma forma que algunos de los principales teorizadores de ciencias sociales como la sociología o la psicología social, amén de la antropología de diversa especie, se entregaron a un positivismo estrecho en el cambio de siglo anterior, creo que los actuales practicantes de dichas disciplinas, y muchos de los principales filósofos morales y políticos, adolecen de un entreguismo quizás aún peor que el decimonónico. *Se han entregado al pensamiento débil de una supuesta postmodernidad ineludible.*

Para lograr un supuesto "estatuto respetable" —se dice que son ciencias y no humanidades porque emplean métodos cuantitativos—, las Ciencias Sociales han renunciado al propósito de todo intento de Ciencia del Hombre: no describir meramente a éste y a su mundo, sino construir un discurso normativo y crítico sobre ellos. En mi opinión, han renunciado a cambiar el Mundo con el pretexto de primero proceder a entenderlo, a cuantificarlo.

Pero, como no hay aparato estadístico ni procedimiento cuantitativo sin premisas valorativas, dichas ciencias acaban escondiendo de modo fraudulento un claro propósito ético, pero sin manifestar ni reconocer que hacen explícitamente Ética. ¿Qué son si no los últimos libros de Anthony Giddens: ética y filosofía política en la que no se han establecido las premisas que se "predican" —no que se argumentan—? Cómo si no interpretar el abandono de Michael Walzer —actualmente profesor de Ciencia Social— de la Ética y de la Filosofía política, incluso su reconocimiento de los problemas de la crítica social, cuando acepta el relativismo metodológico de las Ciencias Sociales como principio; ¿cómo, si no, interpretar la defensa de un cierto, y quizás conveniente, conservadurismo ético esbozada por el propio James Griffin en *Value Judgement*, ante el aparente fracaso de los grandes relatos éticos de la Modernidad: utilitarismo, deontología y éticas de virtudes?

Así que más allá de las afinidades ocasionales, Ética y Ciencias Sociales son enemigas irreconciliables. A pesar de que mi maestra, Esperanza Guisán, defendió hace tiempo en un trabajo una cierta conversión de la Ética en Ciencia Social, al hilo del análisis del pensamiento de Moritz

Schlick¹⁹, sin embargo, mi impresión es que la Ética no sólo no es una Ciencia Social —o al menos no lo es según el modelo imperante en éstas—, sino que su esencia es ser una crítica furibunda del pretendido proyecto común de éstas; un proyecto que avanza, entre otras cosas, sobre la base de una negativa a plantearse algunas falacias lógicas y metodológicas que les sirven de base.

Hay, así, en las Ciencias Sociales contemporáneas un evidente propósito ni siquiera ético sino directamente "moralizador", pero carente de una auténtica discusión sobre cómo afecta eso a sus fundamentos como disciplinas.

En suma, para la Ética, disciplina que siempre ha reconocido su permanente situación de crisis, su insuperable carácter problemático, las Ciencias Sociales y el influyente movimiento antiteórico en la filosofía práctica —y espero que no se molesten mis muchos amigos procedentes del dominio de las Ciencias Sociales, ni aquellos filósofos que desconfían, como el propio James Griffin, de las ambiciones de por ejemplo una Ética fuerte, porque no es un argumento *ad hominem*— son como el joven en la ventana pero mirándose el ombligo satisfechas.

Junto a estas diferencias parciales, nos separa también una distinta apreciación de la utilidad de nuestro trabajo. La ética no sirve para nada, al menos para nada directamente objetivable. Desde luego no sirve para ganarse bien la vida ni para ser más hábil en sociedad. Bueno, eso no es cierto si uno ha hecho su Tesis Doctoral sobre Hobbes, Mandeville o Maquiavelo. En todo caso, la utilidad de la Ética, de la Filosofía en general, es distante, a largo plazo y no apreciable en un primer vistazo. Quienes pasan por ella simplemente, y muy al final, se comprenden mejor a sí mismos y al mundo que los rodea. Como ven, poco convertible en bienes materiales. Pero, es que eso son las humanidades: el reino de lo inútil, de lo no inmediato. Y ese es el precio que han de pagar para seguir siéndolo sin transformarse en mero producto cultural a la moda, al uso, en mera transformación de supuestos bienes culturales o patrimoniales, en un dominio preocupado por el precio y no por la dignidad.

Ahí es nada: un montón de inútiles pensando en cosas inútiles y pidiendo a las gentes que sudan y trabajan que entiendan que es ese inútil trabajo lo que les hace ser una Cultura y no tan sólo un grupo de individuos asociados para sobrevivir mejor.

19 GUIZÁN, Esperanza: "Ethics as a Social Science: From Schlick to Stevenson". Ponencia presentada en el 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science (Salzburg, 11-16 Julio 1983).