

## ÉTICA Y POLÍTICA, ENTRE MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

ALEJANDRO LLANO  
*Universidad de Navarra*  
Pamplona

*A la memoria del Padre Todolí,  
maestro de moral*

La presente situación cultural y política viene marcada por el gran debate acerca del *final de la modernidad* que se inició hace unos quince años, aunque sus precedentes se remontan al período de entreguerras. La polémica ha perdido fuerza, pero no está agotada, y todas las discusiones actuales vienen a ser –en un sentido u otro– algo así como corolarios de esta discusión básica.

Conectada con este debate de fondo se encuentra la llamada *revolución de 1989*, cuyo acontecimiento simbólico es la caída del muro de Berlín, de la que hace unos meses se conmemoraba el décimo aniversario. El marxismo representaba, en cierto sentido, la culminación de la modernidad ideológica y política, de suerte que su derrumbamiento histórico también ha afectado a su supuesta contrapartida, es decir, al liberalismo (aunque éste parezca gozar de mejor salud). El final de la *guerra fría* que siguió a estos acontecimientos ha conducido a una especie de *pax americana*, caracterizada por la desorientación en las relaciones internacionales –organizadas antes en torno al eje antitético Washington-Moscú– y la proliferación de los conflictos marginales, situados la mayoría de ellos en países del llamado “tercer mundo”, con la significativa excepción de los Balcanes.

El gran interés de la polémica sobre el *final de la modernidad* estriba en que, al hilo de ella, la situación intelectual se desbloquea. Empieza a ser posible cuestionar públicamente las tesis dominantes durante –al menos– dos siglos en Europa y Norteamérica. Tales teoremas son, esencialmente, los de la Ilustración o “primera modernidad”: la implacable racionalización del mundo y de la sociedad a través de la ciencia y de la tecnología; el progreso histórico indefinido; la democracia liberal

como solución de todos los problemas políticos y sociales; la revolución como método fundamental para la liberación de los pueblos y de los individuos.

La toma de conciencia de la *crisis de la modernidad* viene dada por la evidencia histórica de que prácticamente ninguna de sus anticipaciones llega a cumplirse. Acontecen, sin duda, múltiples “progresos” de los que ninguno de nosotros está dispuesto a prescindir. Pero la magnitud de los “efectos perversos” es tal que, al hacer ahora el balance del siglo XX, dudamos en calificar su saldo como humanamente positivo.

La amplitud y profundidad de esta gran decepción no es casual: apunta a las raíces filosóficas de tan variadas frustraciones. El núcleo mismo de la crisis había sido ya detectado por la fenomenología de Edmund Husserl, cuya introducción de la noción de *sentido* es uno de los acontecimientos filosóficos más positivos de este siglo. La fenomenología es un renovado humanismo: un antipositivismo radical y una descalificación drástica de las grandes ideologías del siglo XIX. Lo que, entre otras muchas aportaciones, nos viene a decir la fenomenología es que aquello que conocemos no son los estados de nuestro cerebro, de nuestro psiquismo o de nuestra cultura, sino “las cosas mismas”. En realidad, la explicación positivista del hombre –a la que conduce la autocrítica del racionalismo– está hoy día teóricamente abandonada, pero sus consecuencias culturales son aún muy fuertes. Como escribió en 1994 Hilary Putnam, la idea de que la única comprensión del hombre digna de llamarse así es la reduccionista no tiene ya ningún fundamento, pero no cabe duda de que está todavía muy arraigada en nuestra cultura científica.

Este abandono del positivismo y el avance hacia lo que Wittgenstein llamó *realismo sin empirismo* (considerado por él como “lo más difícil en filosofía”) constituye uno de los signos más claros de que estamos penetrando en esa *terra incognita* a la que llamamos “postmodernidad”. Pero, llegados a este punto, he de hacer una distinción que estará presente en todo lo que después diré. Recordando una distinción de autores tan diversos como Charles Jenks, Robert Spaemann y Jesús Ballesteros, es preciso distinguir entre la *tardomodernidad* y la auténtica *postmodernidad*. Porque una cosa es la *postmodernidad* como toma de conciencia de la crisis de la “primera modernidad” y propuesta de nuevos modelos intelectuales y políticos, y otra bien diferente es la *tardomodernidad* como intento de retrasar el final de la Ilustración

–prolongándola inercialmente– o de acogerse al relativismo ético y cultural, a la fragmentación y derrotismo del “pensamiento débil”.

Hay, por de pronto, una *tardomodernidad* progresista, que contempla la modernidad como un proyecto inacabado y pretende radicalizarla más aún. Sería la actitud de un Habermas o un Apel, para quienes lo que provoca situaciones confusas o inerciales es precisamente el entreveramiento de residuos tradicionales con planteamientos genuinamente innovadores. Se trataría entonces de proceder a una especie de “modernización salvaje”, típica de los movimientos postmarxistas y radicales, representados por autores para quienes la religión y la ética de la ley natural son la principal causa del sometimiento, de la violencia, del fanatismo o del fundamentalismo.

Después está la *tardomodernidad* irónica y divertida. Sus resultados más característicos e interesantes se encuentran, sin duda, en el terreno de las artes plásticas y de la narrativa. Leer un rato a Borges vale por toda una larga explicación; y desde luego resulta menos pesado que recorrer las ingeniosas pedanterías de deconstruccionistas o postestructuralistas. Son los relativismos caleidoscópicos y decadentes, que ciertamente ya no creen en los “grandes relatos” de la modernidad, pero meten a toda la “tradición occidental” en el gran saco de lo que está ya pasado sin remedio. ¿Qué cabe entonces? Jugar: explorar las posibilidades menores de una racionalidad cansada y aburrida. Indagar los matices y variaciones de las mentalidades actuales, para descubrir que son cómicamente dispares –o ridículamente semejantes, que viene a ser lo mismo– y a las cuales sólo cabe prescribir que no pretendan hacerse con todo el campo de juego, porque –como dice Francesco D’Agostino– la prohibición de la *intransigencia* es uno de los pocos imperativos de formulación negativa que se han salvado de las “aventuras de la diferencia”. Aunque los tardomodernos nos aconsejen amablemente que no nos tomemos nada en serio –ni siquiera lo que ellos mismos dicen– hay que registrar que la *nueva inocencia* que propugnan es cómplice de la marginación, de la diferencia entre ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres, de la división del planeta en dos partes antitéticas, entre las que se trata de levantar un nuevo muro para que los harapientos no ocupen lugar alguno en el banquete de los satisfechos. Y esto es muy serio.

Pero volvamos, por más positiva, a la primera variante. Hay una *postmodernidad* o –como la llama Donati– “segunda modernidad” que presenta un claro carácter humanista, en el sentido de lo que llamo

“humanismo cívico” en un libro recientemente aparecido (*Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999). Consiste en rescatar la modernidad de su auto-interpretación modernizante, es decir, de su versión racionalista vinculada al *paradigma de la certeza*, para interpretarla en la versión realista propia del *paradigma de la verdad*. El proyecto moderno pierde así su carácter unívoco y monológico. Aparece un pluralismo análogo de inspiraciones culturales, tradiciones históricas, actitudes sociales y posibilidades de orientación. Con esta pluralidad, no necesariamente relativista o fragmentada, están relacionados dos fenómenos emergentes –la *globalización* y el *multiculturalismo*– que constituyen los paradójicos términos clave del actual discurso público.

Por una parte, la *galaxia Internet* parece haber abolido los tramos de espacio y los lapsos de tiempo. Las tiendas de la Quinta Avenida de Nueva York se reproducen, a escala variable, en las capitales de provincia europeas. El *campus* de una universidad asiática nuestra exactamente los mismos atuendos estudiantiles que se pueden ver en Centroeuropa. Una crisis económica en Brasil desencadena fulgurantes caídas de los mercados de valores en los cinco continentes. El mundo parece haberse convertido, por fin, en una unidad cosmopolita.

Mas, por otro lado, la propia globalización comunicativa y económica ha contribuido decisivamente a entreverar las variedades culturales y los distintos estilos de vida. Las mismas vías urbanas que –en todas las latitudes– exhiben uniformes letreros luminosos, registran el paso de gentes de múltiples razas y lenguas. Una señora rumana vende “La Farola” a personas que hablan euskera y salen de un *super* que es propiedad de una multinacional francesa. Barrios enteros de metrópolis europeas le hacen a uno creer que se encuentra en Anatolia o en alguna república centroafricana. Y no es “políticamente correcto” –aunque lamentablemente suceda de continuo– minusvalorar ninguno de estos estilos de vida. Bien se cuidan de ello las empresas publicitarias y las productoras de cine, obligadas a diversificar sus protagonistas o estrellas entre las diferentes coloraciones de piel, sexos, religiones y edades.

Las demandas de porosidad social son crecientes, pero la resistencia al mestizaje es quizá más rígida que nunca. A nadie parece importarles demasiado que se ahoguen a cientos los inmigrantes “ilegales” al intentar cruzar el Estrecho de Gibraltar, el Río Grande o el Mar Adriático. Cuando, desde siempre, el primero y más notorio de los derechos humanos es la libertad de emigración, porque ninguna región de esta tierra es patrimonio exclusivo de nadie. Y es que la aplicación de

los derechos humanos a todos, realmente a todos, sería de muy alto costo. En el discurso humanitario “todavía hay clases”, y parece que ni siquiera en él hay que parecer “fundamentalistas”. Crece el número de los hambrientos y se refuerza, a la vez, el “pensamiento único”, ultraconservador en economía y radical hasta la disolución en cuestiones éticas y culturales.

El “multiculturalismo globalizado”, lejos de conducir a la sociedad mundial con la que soñaron los universalistas ilustrados, se ha convertido en una de las coartadas del relativismo ético. Ahora se puede hacer de todo, siempre que no se moleste demasiado a los demás, y sobre todo que “los demás” sean, al fin y al cabo, de los *nuestros*. Existen, desde luego, los *extranjeros morales*, de los que habla D’Agostino. Algunos no acaban de saber cómo compaginar esa dispersión, tan postmoderna, con las arengas universalistas de las versiones para el consumo de los derechos humanos. Y ésta sí que es una paradoja que roza la pura y simple contradicción.

Pero no todos se acoplan dócilmente a la “corriente principal”, a la *main stream*. Es más, en el ámbito del pensamiento riguroso, no ideologizado ni comercializado, predomina un nuevo modo de pensar que trata de comprender lo que nos está pasando y que –¡sorpresa!– está interesado ni más ni menos que en la verdad. Desde orillas insólitas se lanzan propuestas que se toman en serio la riqueza multicultural y la amplitud globalizadora, sin someterse a los tópicos dominantes ni asfixiarse en la añoranza de pasados tiempos presuntamente mejores. Si buscamos una rúbrica que cubra tan abigarradas manifestaciones de este emergente pensamiento ético y político, pienso yo que la más comprensiva es justamente la de “humanismo cívico”.

La comparecencia del humanismo cívico está estrechamente conectada con la rehabilitación de la razón práctica, que se hace sentir tanto en el campo filosófico como en el de las ciencias sociales. La razón práctica rehabilitada es plural y flexible, pero no relativista. Está éticamente radicada, mas no recae en el moralismo. Es un reflexionar meditativo y dialógico, sin que admita la caracterización de “pensamiento débil”. Nos hace ver que el positivismo objetivista no se combate a fuerza de subjetivismo pragmatista, como pretende Richard Rorty. Considera que hasta la ciencia más abstracta y formalizada surge de un contexto cultural y de un entorno social con implicaciones éticas. Su valoración de las tradiciones no se contrapone a la llamada universalista para buscar la verdad. Esta corriente de pensamiento propugna, más bien,

una libre discusión acerca de cuál de esas tradiciones –en el sentido de MacIntyre– es capaz de dar cuenta de sí misma y de las tradiciones rivales. Reconoce que las diversas ambientaciones culturales no siempre son commensurables, aunque –como decía Gadamer y recuerda Charles Taylor– cabe lograr una progresiva “fusión de horizontes”. La idea básica de este humanismo cívico es el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, pensada de manera que se dificulte su manipulación ideológica o su utilización mercantil.

El humanismo cívico es un modo de pensar emergente de cuño postmoderno. Pero el modo de pensar dominante, de matriz tardomoderna, sigue siendo –como dice Charles Taylor– el atomismo social. Se trata de la ideología del individualismo radical, que ya hace años Martin Kriehle señaló como el constructo teórico-práctico dominante en los países del capitalismo avanzado. Su punto argumentativo fuerte es el siguiente: Parece que en una sociedad democrática como las nuestras –pluralista y con opiniones configuradas en gran medida por los medios de comunicación colectiva– no es posible promover la vigencia pública de unos principios morales sustantivos y permanentes. Y ello por una fundamental razón: porque los ciudadanos no están de acuerdo en ningún ideal determinado de la *vida buena*, de manera que imponerles uno de ellos iría en contra de la libertad individual de pensamiento y expresión, que constituye el quicio del sistema democrático.

La versión más reciente e intelectualmente operativa de la ideología del individualismo liberal está recogida en formulaciones neocontractualistas y neoutilitaristas, como las de Rawls, Dworkin o Kymlicka. Al resultado de lo que proponen le ha llamado Michael Sandel “república procedimental”. Este esquema de filosofía política propugna la primacía del *right* sobre el *good*, de lo políticamente correcto sobre lo moralmente bueno; o, como dice también D’Agostino, del derecho sobre la ética, en una especie de paradójica venganza contra el moralismo ilustrado y romántico. Dentro de este esquema, se produce una privatización del bien. Ciertamente, los ciudadanos pueden individualmente acoger y cultivar ideas acerca de lo bueno y lo mejor, pero no deben pretender que esas preferencias suyas se reflejen en las leyes, porque ello conduciría a desacuerdos insalvables que pondrían en peligro la paz pública. De ahí que las leyes hayan de ser neutrales respecto a esos bienes privados y deban limitarse a establecer procedimientos para organizar la convivencia, promover el bienestar general y dirimir los conflictos –también ideológicos– de los ciudadanos. El aparato jurídico

del Estado, y el Estado mismo, ha de ser éticamente *neutral*, con la única excepción de los imperativos morales que se refieren precisamente a las reglas de la justicia que protegen la libertad individual y –en la medida de lo posible– la igualdad entre las personas singulares.

Estamos, así, ante una ética de reglas, no de bienes ni virtudes. El problema que surge entonces es el de cómo aplicar las reglas. Porque, según advierte Wittgenstein, el uso de las reglas no puede estar, a su vez, sometido a reglas, ya que entonces iríamos hacia un proceso al infinito. El ideal de un mecanismo jurídico o metajurídico puramente formal, instrumentalmente neutralizado, es un constructo cuyo funcionamiento político efectivo resulta utópico. Porque se da siempre el caso de que esas reglas han de ser confeccionadas, respetadas y aplicadas por personas humanas, cuya coherencia existencial depende intrínsecamente de los bienes que valoran y de las virtudes que forjan. Pero si –por hipótesis– se han marginado esos valores y esas virtudes de la conversación pública, no cabe recurrir a su rectitud vital para asegurar su rectitud política. Sólo nos queda, entonces, suponer que el trato asiduo con los postulados y mecanismos de un sistema constitucional acabará por sedimentar en las mujeres y en los hombres unas virtudes democráticas que les llevarán a respetar el orden jurídico establecido por la mayoría de los ciudadanos.

La pieza que falta en este constructo que genéricamente podríamos llamar “liberal” es la educación. Por reiterado que sea su uso, la razón pública instrumentalmente interpretada no presenta virtualidades educativas o formativas. La educación cívica requiere, al menos, cierta dosis de *visibilidad institucional* que no se compadece con la índole abstracta y presuntamente universalista del orden político liberal. Éste es, por cierto, el punto fuerte de los comunitaristas en su polémica con los liberales. La educación ciudadana sólo es posible en el seno de comunidades humanas abarcables. En esas comunidades de indagación y enseñanza, el aprendiz se adiestra en el oficio de la ciudadanía que –como todos los oficios– tiene mucho más de *craft*, de artesanía, que lo que la razón ilustrada está dispuesta a reconocer. En este tema, la argumentación de MacIntyre al respecto no ha sido, que yo sepa, rebatida. Otra cosa es cómo podría adquirir esta concepción operatividad política en una sociedad tan compleja como la nuestra. Desde luego, poca tendrá mientras la ortodoxia vigente sea la marginación de las comunidades y la separación entre ética pública y moral privada.

Las consecuencias prácticas de esta quiebra entre moral política y ética personal se perciben en las sociedades occidentales. La más grave de ellas, a mi juicio, es que se descarga al ciudadano de su responsabilidad ética en cuestiones concernientes a la razón pública, las cuales tienen que ver con esos ideales de la *vida buena* cuya dilucidación se relega a la angostura del ámbito privado. Esas "grandes cuestiones" pasan de hecho a ser gestionadas por los aparatos de los partidos políticos, que no suelen tener a la vista la sustantividad de los problemas que se dirimen, sino su repercusión en la opinión pública y, al cabo, en la aritmética electoral. Los gestores de las "grandes cuestiones" son los burócratas y tecnócratas, los presuntos expertos en asuntos colectivos, quienes lógicamente tienen también sus propias convicciones morales que, con cierta frecuencia, tratan de imponer a la gente de la calle. Resulta, por tanto, que la supuesta neutralidad suele ser selectiva y, por lo tanto, sesgada. Lo procedimental se sustantiviza. Y acontece así que se va empobreciendo el sentido ético de muchos aspectos de la convivencia política, como manifiesta a las claras el fenómeno de la corrupción, que hoy llena de desasosiego y perplejidad a casi todos los países de nuestro entorno.

Y es que la corrupción no es accidental cuando se separa la ética pública de la ética privada; cuando la búsqueda de la verdad queda ahogada por un pluralismo cultural más proclamado que efectivo; cuando la educación se tecnifica y se desprecian las humanidades; cuando son las mismas agencias estatales las que recaudan y gastan cantidades multimillonarias, privando de hecho al Parlamento de su autoridad para establecer cargas fiscales y de su responsabilidad en el control de su uso. Cuando unos pocos funcionarios públicos o empresarios privados acumulan tal cantidad de poder no compensado, la malversación y el cohecho no se combaten con la sola racionalidad democrática que –por lo demás– sigue constituyendo el mejor producto ético y jurídico de nuestra cultura. La conversación humana, sometida a dieta de toda verdad relevante, resulta seriamente dañada. Los debates públicos se manipulan o se trivializan. La desconfianza –el mayor enemigo de la ética, según Stuart Mill– se extiende por doquier.

La antes mencionada polémica entre liberales y comunitaristas ha sacado a la luz las aporías de la "república procedimental" y, como señala Michael Walzer, ha facilitado la contextualización cultural y social de problemas que antes tendían a plantearse de una manera más abstracta. Según indica Charles Taylor, si la democracia liberal no es

capaz de acoger proyectos comunes acerca de la *vida buena*, entonces desaparece la lealtad cívica y el patriotismo, que son los recursos últimos a los que tiene que recurrir un Estado no despótico.

Sin necesidad de aceptar el –por lo demás multívoco– discurso comunitarista, cabe indicar que las comunidades, cuyo papel enfatiza, ya no son las "instituciones intermedias" de la teoría política tradicional, cuya vigencia –como ha mostrado Donati– es inviable en la sociedad globalizada y compleja. Pero en algo se parecen ambos planteamientos: en rechazar el absolutismo omniabarcante del moderno Estado-nación, y en volver a los ámbitos idiosincrásicos y locales, más próximos al ciudadano y visualizables por él. Y ésta es una de las claves de la democracia en sentido postmoderno: la emergencia de unas *subjetividades sociales* autónomas, libremente promovidas y configuradas (a diferencia de los *cuerpos intermedios* tradicionales). Es más: sólo en una sociedad democrática de derecho pueden tener hoy cabal desarrollo tales iniciativas concertadas. La democracia liberal de raíz moderna puede y debe acoger proyectos solidarios que se refieran al logro de la *vida buena*. Lo contrario equivale a coartar la libertad social de los ciudadanos y a privar a la democracia de sus fundamentos antropológicos. En definitiva, urge renovar la idea de bien común, que en modo alguno ha perdido actualidad, ni puede ser sustituida por la idea de interés general, típica de ese individualismo utilitarista que Amartya Sen llama *welfarism*.

La mayor parte de las insuficiencias éticas de las posturas individualistas proceden del emotivismo moral. Se parte de algo tan problemático como es el inmediatismo de la percepción moral. Se entiende que las actitudes éticas son objeto de preferencias morales irreductibles a cualquier fundamentación ontológica o antropológica y, por tanto, no universalizables. Pero, como ha señalado Elizabeth Anscombe en su conocido artículo *Moral Modern Philosophy*, es más cierto que en la vida moral no hay cualidades éticas innatas o puramente psíquicas. Es preciso aprender a elegir de modo éticamente correcto, y este aprendizaje sólo se realiza en la práctica. Tenemos que aprender, en primer lugar, a distinguir entre lo que *me parece* bueno y lo que *realmente* es bueno: entre lo que meramente me gusta y aquello que verdaderamente me perfecciona humanamente y me faculta para alcanzar una mayor intensidad vital. Y esto no lo podemos aprender solos, por nuestra propia cuenta y riesgo. Siempre lo aprendemos en una comunidad, con independencia de lo que digan (o no) al respecto los comunitaristas.

Detrás del error de la espontaneidad individualista, hay –como suele pasar con todos los errores– algo positivo e interesante que no se está entendiendo bien. Y en este caso, según ha puesto de relieve Charles Taylor, lo que está detrás es el ideal moderno de la autenticidad, vigente sobre todo desde el simbolismo romántico del pasado siglo. A diferencia de las sociedades tradicionales, en las que el propio *status* y su valor moral venía dado 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 están íntimamente vinculadas con su propia e irreplicable identidad. Existe algo así como una “voz moral” dentro de cada uno de nosotros que nos sugiere cómo hemos de comportarnos y cuál es nuestra misión en la sociedad. A esa voz, reveladora de nuestra identidad, hemos de ser fieles si no queremos malbaratar nuestra vida. Pero este moderno ideal de la autenticidad se trivializa y se disuelve en sus versiones tardomodernas, cuando no se advierte que la identidad personal sólo se descubre a la luz de horizontes valorativos y sociales que van mucho más allá de la propia individualidad.

Yo sólo me puedo realizar auténticamente en diálogo estable con aquéllos a los que George Herbert Mead llamó *significant others*, es decir, los interlocutores relevantes: los miembros de mi familia, mis alumnos, mis maestros, mis compañeros de trabajo, mis amigos. Sin compartir con ellos situaciones permanentes de diálogo, yo no alcanzaré a desvelar esos bienes comunes –como es la propia amistad– que son imprescindibles para descubrirme a mí mismo y empezar a desplegar una vida moral, la cual –a su vez– quedaría truncada si no comparece de un modo u otro en lo que Hannah Arendt llamaba *la esfera pública*. Por eso son necesarias las comunidades abarcables, vividas, en las que comienzo a distinguir lo que parece bueno de lo que realmente lo es, y voy adquiriendo capacidades de discernimiento y elección que incorporo como hábitos operativos o virtudes. En tales comunidades han de tener vigencia una serie de normas que no admitan excepción, porque de lo contrario es imposible la lealtad que el aprendizaje ético requiere. Por ejemplo, nunca se debe mentir, porque con la mentira se daña en su mismo núcleo esa conversación humana al hilo de la cual acontece todo crecimiento personal; nunca se deben 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 en su debilidad física, porque ellos han acumulado una gran expe-

riencia vital que pueden transmitir a los más jóvenes... En definitiva, las prescripciones éticas fundamentales son condiciones imprescindibles para que se descubran los bienes y se cultiven las virtudes. Tenemos así –expuesta en su núcleo más rudimentario– una moral de bienes, virtudes y normas, que es ontológicamente anterior al derecho positivo, y que puede florecer incluso en los contextos políticos propios de la “república procedimental”. No hay que esperar a que el Estado nos otorgue libertades y nos haga virtuosos, porque –como dice Robert George– las leyes no hacen buenas moralmente a las personas. Al fin y al cabo, no hay más libertades que las que uno se toma ni más virtudes que las que uno vitalmente adquiere.

Obviamente, será en términos de la propia cultura como cada ser humano formulará inicialmente estas verdades elementales que atañen a su propia naturaleza. Pero, si están certeramente orientadas, tales formulaciones trascenderán los parámetros de la cultura propia, de la cual no somos prisioneros. Porque toda auténtica cultura nos hace trascenderla y entrar en diálogo con otras culturas. Lo cual es hoy más visible que nunca –y también más interesante y problemático– por las tendencias al *multiculturalismo* y la *globalización* a las que me refería antes. La propia manera de entender el mundo se perfila sobre otras maneras de comprender la realidad, en las cuales encontramos muchos elementos que son complementarios de una identidad a la que no es necesario renunciar, pero que es posible enriquecer. Si no se entienden las cosas de una manera abierta y flexible, reaparecen todos los espectros del nacionalismo totalitario y excluyente que creíamos hace tiempo enterrados. O, por lo menos, el enredo entre el reconocimiento de la igualdad y el reconocimiento de la diferencia se hace teórica y prácticamente insuperable.

El hecho incuestionable de que no nos pongamos de acuerdo acerca de cuál puede ser el fin unitario y complejo –el bien común– que da sentido cívico a las acciones individuales, no quiere decir que no lo haya. Al discutir sobre él, más bien mostramos admitir que lo hay; lo que no hay es un acuerdo acerca de en qué consiste esa finalidad común. Si no hubiera verdad práctica, carecería de sentido la conversación social; si tiene sentido, es precisamente porque tal verdad no es fácil de alcanzar, ya que –como diría Ortega– es una verdad histórica y situada en el espacio y en el tiempo. De ahí que el pluralismo político sea un valor claramente positivo. De ahí también que –utilizando una distinción de

Spaemann— haya que aspirar a que el *consenso fáctico* se acerque progresivamente al *consenso racional*.

Tal consenso es, por cierto, más fácil de lograr —porque de diversas maneras se presupone— en esas comunidades más o menos idiosincrásicas a las que MacIntyre llama “comunidades locales”. Pero yo no puedo seguir a MacIntyre cuando se niega a admitir la posibilidad del consenso en configuraciones más amplias, como puede ser la del propio Estado. En lo que estoy de acuerdo con él es en destacar la dificultad de obtener un consenso teórico con los recursos intelectuales del objetivismo moderno, tal como queda propuesto en la Ilustración. De hecho, las diversas interpretaciones neoliberales —contractualistas, utilitaristas o deontologistas— aparecen como inconmensurables entre sí. Según dice MacIntyre, ni siquiera nos ponemos de acuerdo acerca de la naturaleza de nuestros desacuerdos. Y esta discrepancia epistemológica de fondo no debe ser minusvalorada. El propio liberalismo político que propone Rawls no es menos comprensivo que un sistema filosófico o una concepción religiosa, según ha señalado Russell Hittinger.

Rawls piensa, con todo, que cabe un *overlapping consensus*, una especie de acuerdo por solapamiento o intersección, a partir de las derivaciones razonables de las concepciones comprensivas acerca del bien. Me parece que esta es una idea realista y sumamente fecunda. La concepción que de hecho fundamenta a las actuales democracias políticas viene a ser como una suerte de decantación de las ideas éticas que provienen del humanismo clásico, de la religión cristiana y de la modernidad científica y técnica. Sin renunciar a nuestros desacuerdos, acabamos casi siempre —al hilo de las deliberaciones democráticas— por encontrar márgenes de acuerdo suficientes para alcanzar un *overlapping consensus*. Lo cual, en definitiva, viene a restablecer de hecho la convicción de que los ciudadanos somos *éticamente competentes*, ya que sólo así podemos considerarnos libres e iguales, conviviendo en una sociedad moderadamente justa y, hasta cierto punto, ordenada. Tal campo de coincidencia podría interpretarse en los términos clásicos de la *ley natural*, pero en ese mismo punto comenzarían de nuevo nuestras discrepancias.

Es muy interesante y fecundo, a mi juicio, el ejercicio teórico y práctico de la dialéctica entre comunitarismo y liberalismo, entre el perfeccionismo que late tanto en la filosofía política tradicional como en su peculiar reposición postmoderna, y el permisivismo relativista del

individualismo moderno que —para mal o para bien— parece estar en la base del progreso económico capitalista y de buena parte de las libertades democráticas. De manera que esta polémica debería acercarnos a una solución de compromiso, a una especie de edición renovada del ideal clásico del *regimen mixtum*.

Por una parte, me parece obvio que es utópico y peligroso aspirar a una “comunitarización” del Estado. Utópico, porque la actual complejidad y globalización de los aparatos políticos y económicos no permite troquelarlos en comunidades primarias. Peligroso, porque esa pretensión nos llevaría a fórmulas de democracia orgánica, en el mejor de los casos, y —en el peor— al Estado ético y corporativo de los fascismos; por no referirnos, según recuerda Inciarte, a la contraposición de Stalin con Luis XIV que hacía Trotsky: no ya sólo “el Estado soy yo”, Luis XIV; no, “la sociedad soy yo”, Stalin.

La era de las revoluciones está ya felizmente pasada; pero —espéremos— no lo está la época del humanismo cívico, la de la presencia inspiradora de la ética en la dinámica política, hecha posible por la vitalidad de un mundo vital emergente que el modo postmoderno de pensar ha vuelto a poner en primer término. La primera y obvia receta para dar espacio al humanismo cívico es la *disminución del tamaño del Estado*. Las razones que aconsejan tal reducción son bien conocidas: todos los días sufrimos las deplorables consecuencias de la burocratización de la sociedad. Pero tal receta precipita en un *slogan* superficial y teóricamente superado si se entiende en términos del neocapitalismo conservador. No se trata, desde luego, de disminuir el tamaño del sector político por el procedimiento de aumentar la cuota de intervención social del sector económico. Porque ello podría llevar, por ejemplo, a la idea convencional de las “privatizaciones”, como recurso para hacer más competitivas las actuales empresas públicas: algo así como entrar en la pugna mercantil disparando con pólvora del rey.

Por consiguiente, no se agota la cuestión que la tensión entre modernidad y postmodernidad —en el terreno político y económico— plantea, con la resolución de la dialéctica público-privado a favor de lo privado. Porque la actual interpenetración del Estado con el mercado priva de significación sociológica real a tal dialéctica. No, la clave de la reconfiguración postmoderna de la sociedad está precisamente en el nuevo descubrimiento de esa fuente de sentido olvidada y sumergida que es la vida institucional de la familia, la fábrica, la escuela, la parroquia o la universidad. El mundo del *ethos* o cultura es el funda-

mento y la fuente energética de todos los constructos económico-políticos. Si algo significa la postmodernidad sociológica, es precisamente el impulso para buscar la vía de solución en los ámbitos pre-económicos y pre-políticos.

Pero ¿es que acaso los hay? ¿queda todavía algo que no esté teñido por el afán de poder, por el interés económico, por la manipulación persuasiva de los medios de comunicación? La respuesta a tales interrogantes es, en esta nueva galaxia cultural, decididamente afirmativa. Ya Durkheim decía que los presupuestos del pacto no pueden ser pactados. Por sofisticada y quizá corrompida que se presente la densa capa tecnoestructural, con sus intercambios de intereses incompatibles, siempre es necesario recurrir a las relaciones básicas de solidaridad, a las configuraciones informales, a las tendencias benevolentes, a la confianza mutua, a esos *hábitos del ser* —de los que hablaba Flannery O'Connor— sin cuya presuposición la entera maquinaria macrosocial entraría en situación de colapso. Sólo el buen sentido, la solidaridad y la virtud moral de la gente de la calle permite que ese gran mecanismo siga funcionando. Lo que está sucediendo es una especie de “rebelión de los mundos vitales”. La gente corriente y común se empieza a dar cuenta de que el propio sentido de la democracia política y de la economía de mercado remite al protagonismo mucho mayor de una reciprocidad civil en la que surgen continuamente iniciativas sociales. Prueba de ello es la incesante ascensión del voluntariado, la demostrada eficacia de las Organizaciones No Gubernamentales, la alta valoración de la familia entre las generaciones jóvenes, el renacimiento de movimientos de espiritualidad religiosa, y la imprevista sensatez política de los buenos vasallos frente al aparente delirio de algunos de sus señores.

La manipulación operada por los *mass media* encuentra un límite y un contraste en lo que nosotros hablamos, en lo que oye y dice la gente que no tiene la fea costumbre de mentir. Contra la presión capilar de la *colonización de los mundos vitales*, se alza la emergencia de las subjetividades sociales. Por desfavorables que les sean las ordenaciones jurídicas, asistimos al florecimiento de las fundaciones y de las empresas sin ánimo de lucro. En algunos países avanzados, este *tercer sector*, que no es ni político ni económico, presenta una fuerza notable que repercute de manera muy significativa en la configuración de los propios sectores económicos y políticos.

Ni yo —ni posiblemente nadie— está en condiciones de aquilatar la importancia o trascendencia de este paso de la “primera modernidad” a la “segunda modernidad”, es decir, del tránsito hacia una nueva etapa histórica a la que llamamos de momento *postmodernidad*. Pero si algún sentido tiene la consabida expresión “sociedad del conocimiento”, me parece que va en esta línea. Volvemos a estar en condiciones de entender que las sociedades humanas tienen la verdad y el bien como *telos*, porque son comunidades en las que se indaga críticamente acerca de cómo alcanzar una vida lograda. Se me ocurre que algunas de las nuevas tecnologías de la comunicación no se compadecen fácilmente con la rigidez política del sistema de soberanía propio del Estado monopolizador y centralista. Se ha producido una mutación cognoscitiva en virtud de la cual las comunidades vitales rompen las barreras espaciales y entran en una dinámica donde el tiempo es el parámetro decisivo. Ya no estamos en el territorio del *kratos*, de la fuerza económica o del poder político, vinculados al dominio del espacio. Emerge nuevamente en la esfera pública el ámbito del *ethos*, es decir, de la sabia comprensión del tiempo vital. En la postmodernidad vuelve a ser imposible discutir de ética y de política sin recurrir a algo así como una *verdad de la vida humana*.