

Javier Muguerza

El retorno del individuo en el pensamiento postmetafísico

Sobre «El retorno del individuo en el pensamiento postmetafísico», el catedrático de Ética Javier Muguerza impartió en la sede de la Fundación Juan March, del 18 al 27 de febrero pasado, un ciclo de conferencias dentro de los Cursos Universitarios de esta institución. Seguidamente se reproduce un resumen del mismo.

No está muy claro en qué sentido se pueda hablar, en nuestras sociedades occidentales más o menos democráticas y desarrolladas, del retorno de un individuo cuyo protagonismo parece estar asegurado desde su instauración con la modernidad. Descontando algún pasajero eclipse en el marco teórico de los diversos estructuralismos filosóficos, el individuo, el sujeto o el hombre no tendrían en rigor necesidad de retornar, dado que nunca nos abandonaron del todo. Y «el retorno del individuo» apenas sería más que una frase acuñada en tal contexto para designar equívocamente otros fenómenos, como el auge aparente de la privacidad o el aparente declive de lo público. Más apropiado resulta, en cambio, echar mano de ella para aludir al espectacular resurgimiento de los valores individualistas en sociedades hasta ayer mismo tenidas por diferentes de las nuestras, como las europeas orientales. Pero la constatación de aquel hecho debiera darnos pie a reflexionar sobre la situación del individuo entre nosotros, llevándonos a cuestionar de esta manera nuestro propio individualismo.

Para proceder por vía de ejemplo, la quiebra del «socialismo real» en la Europa del Este ha podido ser presentada como una consecuencia de la acción de los gérmenes del individualismo, gérmenes que latían precariamente en el seno de una también

precaria sociedad civil, de ordinario asfixiada bajo obsoletas formas de colectivismo vigentes sólo gracias a su imposición estatal. Pero, por más que celebremos el reconocimiento de los fueros del individuo en aquellas latitudes, quizás no fuese inoportuno preguntarnos qué individuo es ése cuyos fueros han sido al fin reconocidos: ¿se trata del inconformista defensor contra viento y marea de los derechos humanos individuales contumazmente violados por el sistema antes establecido, o se trata, más bien, del consumidor largo tiempo insatisfecho e individualmente dispuesto a engullir a no importa qué precio social los beneficios del nuevo orden económico en trance de implantación? Esto es, ¿será el suyo un individualismo al que quepa llamar «ético» en algún sentido de la adjetivación o se identificará, por el contrario, con una nueva variedad del llamado individualismo «posesivo», esa forma de individualismo radicalmente egoísta en el que se ha creído detectar la semilla ideológica del peor capitalismo?

Cambiando ahora de meridiano y volviéndonos al Oeste, habría también que celebrar que el marxismo occidental superviviente dé actualmente cabida entre sus manifestaciones nada menos que a un autodenominado «individualismo marxista», cultivado con brillantez por no pocos

científicos sociales de aquella inspiración. Ello les autoriza o, mejor dicho, les obliga a hablar de individuos en lugar de hacerlo de impersonales relaciones infra o supraestructurales, como las que habían venido hasta la fecha reclamando exclusivamente su atención. Pero les induce asimismo a interpretar los viejos programas de transformación de la sociedad en términos de individuos que, a la vista de los recursos disponibles, «eligen racionalmente», es decir, movidos por la persecución del propio interés, entre diversas soluciones alternativas a una situación dada de conflicto de acuerdo con las estrategias arbitradas por la teoría de juegos u otros sofisticados procedimientos de decisión.

Como alguna vez le ha sido reprochado, semejante modelo de racionalidad estratégica, especialmente adecuado para regular situaciones conflictivas como las derivadas de la competencia en el mercado, podría imponer la primacía del *homo œconomicus* sobre el sujeto moral, cuya acción social ha de basarse en consideraciones de justicia antes que en cualquier otra consideración. Al igual que el Ser de Aristóteles, también a este respecto el individuo, según vemos, «se dice de muchas maneras». Y puesto que del hombre económico ya hay sobrada gente dispuesta a ocuparse en este mundo, los filósofos harán bien en concentrarse en el individuo en tanto que sujeto moral, esto es, en el *homo moralis*, protagonista de la ética más bien que de la economía.

En cuanto a la aproximación a nuestro tema desde el «pensamiento postmetafísico», convendría adelantar algo sobre lo que entender por tal. Del fin de la metafísica se viene hablando hace bastante tiempo, como cuando distintas y sucesivas oleadas de positivismo se encargaron una y otra vez de declararla extinta. Mas, como lo demuestra el caso reciente de Jürgen Habermas, la idea ha prendido en otras tradiciones filosóficas que nada

tienen en principio de positivistas. Dicha idea implica la renuncia a la pretensión metafísica de erigir a la filosofía en un saber total y supuestamente superior o más básico que los restantes, desde la ciencia al arte o la literatura. Y, por lo que atañe al sujeto moral, la renuncia asimismo a concebirlo como un sujeto metafísicamente «demasiado fuerte», siquiera sea en alguna de las acepciones de esta expresión que se verán en lo que sigue. En cualquier caso, ese sujeto —sea o no postmetafísico— es decididamente hoy «posteológico», y será por ahí por donde haya que comenzar.

La ética después de la muerte de Dios

De la célebre afirmación de Nietzsche «Dios ha muerto» ha escrito el teólogo Hans Küng que su autor, después de todo, «se ha limitado a darla por supuesta». Pero el problema es que eso es lo único que cabe hacer con los supuestos, a saber, darlos, o no darlos, por supuestos. A diferencia de un Max Weber, que pudo elevar dicho supuesto a la condición de una hipótesis de trabajo mediante la que urdir una explicación del proceso de secularización o modernización cuyo acierto sirviera a aquélla de contrastación, al filósofo no le queda otro remedio que aceptar el supuesto o rechazarlo, lo que no equivale, por cierto, a demostrarlo o refutarlo. Pues los supuestos, en rigor, no necesitan ni admiten demostración ni refutación. Ese y no otro es el sentido del dilema «O Dios o el nihilismo ético», del que se vale Leszek Kolakowski para traducir el no menos célebre condicional de Dostoyevski «Si Dios no existe, todo está permitido».

Para Kolakowski, la ética constituye un «orden de tabúes» de procedencia religiosa que son cuanto poseemos para garantizar la convivencia entre los hombres, al margen del siempre insuficiente recurso a la pura



Javier Muguerza ha sido catedrático de Ética en las Universidades de La Laguna, Autónoma de Barcelona y UNED de Madrid y profesor visitante en las de México, Caracas y Nueva York. Becado por la Fundación Juan March, trabajó en el National Humanities Center de Chapel Hill, Carolina del Norte. Primer director del Instituto de Filosofía del CSIC, dirige actualmente la revista *Isegoría*, de dicho Instituto. Entre sus últimas publicaciones figuran *Desde la perplejidad* (1990) y *Ethik aus Unbehagen* (1991).

y simple coerción legal. ¿Pero qué clase de ética es esa que resulta impensable sin la religión? Sobre ella se cierne, por lo pronto, el grave riesgo de la heteronomía moral. Es cierto que la heteronomía, como ocurre con los presuntos mandamientos del Dios judeo-cristiano, puede ser autónomamente asumida por un sujeto moral que sea a la vez creyente religioso. Pero heteronomía y autonomía podrían también colisionar, como sucede, por ejemplo, en la bien conocida interpretación del sacrificio de Isaac a manos de Abraham por parte de Kierkegaard, para quien la ética ha de inclinarse sin más ante la voz de Dios. Antes de que aquél la formulara, Kant

ya había rechazado esa interpretación, pues a ninguna voz por encima de su conciencia le sería dado abatir la autonomía del sujeto moral sin arruinar de paso la moralidad de sus actos: el sacrificio de Isaac a manos de Abraham habría sido sencillamente un crimen, y la mera intención de consumarlo era de suyo inmoral. Dios podía, así, quedar en la ética kantiana relegado a oficiar como un postulado de la razón práctica que, lejos de hacer posible la ética, era hecho posible por esta última, pues vendría a reducirse a la esperanza de que nuestro esfuerzo moral no sea, a la postre, en vano. Pero, además de ser él mismo un legislador autónomo, el sujeto moral kantiano aspiraba a que esa su legislación fuera universal. A diferencia de la ley de Dios, cuya autoridad vendría a asegurar su universalidad, la universalidad de la ley moral no está sin más asegurada, pues sujetos morales diferentes podrían tratar de universalizar máximas de conducta no sólo diferentes, sino incluso contrapuestas entre sí. Y éste sin duda es un problema, el de cómo conciliar autonomía y universalidad, que Kant legó sin resolver a la posteridad, a menos que se tome como solución su un tanto tautológica identificación de voluntad racional y razón práctica, que haría de los sujetos morales seres exclusivamente racionales. De esa índole eran, en efecto, los habitantes del «reino de los fines», que es como Kant gustaba de llamar al mundo de la moralidad en el que los sujetos se tendrían recíprocamente por fines en sí mismos, estándoles vedada, en consecuencia, su mutua instrumentalización.

La ética kantiana, que podría pasar por posteológica, no dice cómo las comunidades humanas que conocemos hayan de aproximarse a aquel ideal. Mas la filosofía kantiana de la historia, ya no tan posteológica, confiaba a la Providencia su transformación a través del progreso moral de la humanidad. La historia humana constituye un campo de batalla en que todo conflicto encuentra asiento, pero la Providencia

se encargaría de sacar provecho de esos antagonismos y, extrayendo el bien del mal, alimentar con ellos el progreso hasta encarrilarlos a buen puerto. La filosofía kantiana de la historia encierra, en definitiva, una teodicea. Y por más que se trate, como alguna vez se ha dicho, de una teodicea secularizada en que indistintamente se habla de la Providencia, la Naturaleza o el Destino, no es seguro que logre sobrevivir a la nietzscheana muerte de Dios que ha privado a la historia de sentido. Nietzsche alardeaba de filosofar a martillazos y el martillo es un instrumento lo suficientemente ruidoso como para que no podamos hacer oídos sordos a sus golpes, aunque tampoco debemos dejarnos ensordecir por ellos. Cualquiera que sea la suerte de la filosofía kantiana de la historia, la ética kantiana ha traspasado a la filosofía moral contemporánea una agenda repleta de cuestiones tanto más apasionantes cuanto que, según veíamos antes de una de ellas, permanecen en gran medida aún irresueltas.

¿Qué es el individualismo ético?

Así acontece, desde luego, con la pregunta por el individuo que ha de echar sobre sí al menos unas cuantas de las responsabilidades que antes ponía en manos de Dios. El viejo adagio medieval *individuum inefabile* nos previene contra la tentación de suministrar una definición esencialista del individuo, aunque no nos impedirá ofrecer una caracterización de lo que deseamos interpretar como «individualismo». Por lo demás, los individualismos florecen hoy como hongos y todo lo que importa es evitar que se confundan unos con otros.

Con las reservas de rigor, pudiera sermos útil acudir a estos efectos a la reconstrucción de los niveles del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg. Kohlberg hace discurrir a éste desde la niñez a la edad adulta a través de una gradación que comprende un primer nivel

propiamente «premoral» de orientación de la conducta basada en el temor al castigo o la satisfacción egoísta de los deseos, un segundo nivel de «moral convencional» atendida a las reglas morales vigentes en la comunidad y un tercer nivel calificado de «postconvencional» en que el sujeto moral se muestra ya capaz de distanciarse de los patrones convencionales de comportamiento y actuar por principios asumidos por propia iniciativa. A los reproches habituales de etnocentrismo, androcentrismo, etc., dirigidos contra el esquema de Kohlberg, cabría añadir el más general de que descansa inevitablemente en juicios de valor, siquiera en el sentido de que las fases evolutivamente más desarrolladas en el mismo serían también las superiores moralmente hablando, mas nada de ello obsta a que lo empleemos como punto de referencia.

Nuestra propuesta de individualismo ético pretende emplazarse obviamente en el nivel postconvencional, lo que la distingue, para empezar, de individualismos como el hedonista, para el que la acción del individuo se halla principalmente, si no exclusivamente, orientada a la búsqueda del propio placer, con lo que no rebasaría el primer nivel de Kohlberg. En cuanto al nivel postconvencional, aparece en su clasificación subdividido en dos «etapas» que nos interesaría ahora recoger, aunque sin retener la idea de una sucesión evolutiva entre ambas que da la sensación de comportar tal denominación. La primera de esas etapas vendría representada por el «contractualismo», esto es, aquella concepción de la ética y la política que sitúa el fundamento de la obligación moral en el acuerdo o pacto convenido por dos o más sujetos, ya en orden a regir sus relaciones interpersonales, ya en orden a arbitrar conjuntamente el establecimiento de un cierto tipo de organización social. Según se acaba de indicar, un acuerdo o pacto semejante entraña una «convención», pese a lo cual el contractualismo no se reduce a una pieza de moral conven-

cional. Pues como Rousseau sabía bien, y no se le oculta a Kohlberg, en él sólo nos puede vincular la ley que nos damos a nosotros mismos o en cuya elaboración hemos participado, lo que desde un punto de vista moral la convierte en un principio llamado a presidir nuestra conducta.

El contractualismo supone, por lo tanto, actuar ya por principios. Pero acaso no convenga atribuirle la última palabra, sino a lo sumo la primera, en el nivel de la moral postconvencional. En efecto, no faltan argumentos —y hasta experimentos, como el famoso experimento de Milgram— que sugieren que la ética instalada en la postconvencionalidad debiera dar un paso más sobre el contractualismo o, como alguna vez ha sido formulado, ir «más allá del contrato social». A juzgar por los resultados del citado experimento, el principio contractualista quedaba por debajo de otros en orden a proscribir la instrumentalización de seres humanos, incluida su instrumentalización contractualmente convenida consistente en utilizarlos como conejos de Indias en experimentos científicos inhumanos. Debajo, por ejemplo, del principio o imperativo kantiano que nos dice que el hombre no debe nunca ser tratado como un mero medio sin serlo al mismo tiempo como un fin en sí.

En la versión originaria de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, aquel principio reviste una formulación negativa que insiste no tanto en lo que debemos cuanto en lo que no debemos hacer. Así lo explicitaba el propio Kant en dicho texto al caracterizar al «fin» que el hombre es «de modo puramente negativo», a saber, como «algo contra lo que *no* debe obrarse en ningún caso»: antes que fundamentar la obligación de obedecer alguna regla moral, lo que el principio kantiano fundamentaría es la obligación de desobedecer cualquier regla que el individuo crea en conciencia que contradice tal principio. Y de ahí que no sea del todo inapropiado denominarlo *principio o imperativo de la disidencia*.

En esa capacidad de disentir que el individuo ha de poseer respecto de las normas de la comunidad, sean tradicionales o incluso contractuales, tendríamos uno de los rasgos distintivos y hasta quizás el rasgo distintivo por excelencia del individualismo ético. Pero, como advertimos, nuestra propuesta no se apoya en ninguna definición esencialista de lo que sea un individuo, ni pretende, por consiguiente, detentar un alcance transcultural que la inmunice frente a sus concretos condicionamientos sociohistóricos. Así pues, aquel rasgo distintivo ha de ser contradistinguido de rasgos similares que no faltan en la caracterización del individualismo que algunos autores han propuesto para otras sociedades u otras épocas.

Pensemos, por ejemplo, en la contraposición de Louis Dumont entre el «individuo fuera del mundo» y el «individuo dentro del mundo». El modelo del primer género de individuo es el hindú, pues la individualidad en la India antigua parece tener por condición la renuncia al mundo, comenzando por el abandono de la comunidad a la que se pertenece, con el consiguiente retiro a la soledad del santón. Pero Dumont se inclina a sostener que cualquier otra suerte de individualismo, sin excluir el «individualismo mundano» concebido como un valor en el interior de la sociedad, ha sido siempre modelado sobre el «individualismo extramundano», pues tendría lugar en oposición a la sociedad y bajo la forma de una retirada de la misma, tal como se produjo con el sabio del período helenístico y hasta con la potenciación de la esfera privada en la modernidad, en que el individuo se afirma convirtiendo el ámbito de su conciencia en un reducto inexpugnable sustraído al ámbito de la esfera pública. Como sus críticos han apuntado, sin embargo, lo que acaso valga para sociedades holistas y fuertemente jerarquizadas, como la sociedad de castas de la India antigua, no tendría por qué valer ni tan siquiera para la antigua Grecia, donde el *polítes* —incluso cuando se afirma, como en el caso pa-

radigmático de Sócrates, frente a la sociedad— no por ello renuncia a su condición de ciudadano para convertirse, más que en un santón hindú o en un sabio helenístico, en un *idiótes*, esto es, alguien ajeno a la vida política y confinado en sus asuntos particulares o *idio-teía*, lo que para los griegos de la antigüedad estaba lejos de considerarse ejemplar. La llamada «libertad de los antiguos» de Benjamin Constant se caracterizaba justamente por la plena participación de los ciudadanos en las actividades democráticas y la situación no sería muy diferente respecto de lo que el mismo Constant llamó, contrastándola con la anterior, la «libertad de los modernos». Pues también la conquista de esta última libertad, que comienza con la libertad de conciencia y culmina con el resto de los derechos humanos individuales, fue a su vez una conquista eminentemente política, esto es, lograda dentro de la esfera pública y no huyendo de ella, sino, por el contrario, reforzándola desde una individualidad bien asentada en la recién conquistada esfera privada. Donde tal vez fuera dado observar, en cambio, una retracción semejante del entorno social es en lo que cabría llamar la «libertad de los postmodernos», entendiendo por tal el refugio en el «ámbito íntimo» a que nos vemos hoy empujados, en un movimiento exactamente inverso al de nuestros ancestros, desde una vida política que cada día se torna más extraña al ciudadano y ante la que éste en su impotencia experimenta un generalizado sentimiento de idiotez en el estricto sentido etimológico del vocablo.

Pero con esto se ha llegado a un nuevo rasgo del individualismo ético, complementario de la capacidad de disentir, y es el de que el disenso mismo sólo cobra sentido si se ejerce *desde dentro de una comunidad*. Por eso es importante deshacer el equívoco que acostumbra a contraponer «individualismo» y «comunitarismo». Desde un punto de vista ético, no tendría por qué darse tal contraposición y ésta, en rigor, únicamente surge cuando el *éthos*

de la comunidad se transforma hegelianamente en eticidad, en *Sittlichkeit*, y el consenso comunitario amenaza con asfixiar a la kantiana *Moralität*, esto es, a la moralidad inexcusablemente individual del sujeto moral.

Sujeto moral y solidaridad

La moderna filosofía del sujeto ha tendido a concebir a éste como un yo cuasi-substancial metafísicamente realzado por el decisivo atributo de la autoconciencia. Pero si entre las novedades aportadas por el pensamiento postmetafísico consignamos la imposición del «giro lingüístico» en la filosofía contemporánea, no nos extrañará que ese atributo esté en la actualidad siendo objeto de una drástica reinterpretación. La emprendida desde la filosofía del lenguaje subyacente a la ética comunicativa habermasiana guarda una estrecha conexión con la cuestión del individualismo que nos viene ocupando.

En discusión con Dieter Henrich, y desde una tradición de pensamiento que enlaza la pragmática del lenguaje con el pragmatismo de un Peirce o un Mead, Habermas se ha replanteado el problema de la individualidad subrayando que el proceso de individualización es un proceso social. El yo es intersubjetivamente producido a través y por medio de la interacción lingüística, de suerte que la autoconciencia no ha de ser ya concebida por más tiempo a la manera de una imagen reflejada en un espejo, lo que haría del sujeto un observador, sino bajo una nueva concepción que asigna a ese sujeto el papel de un interlocutor en diálogo con otros interlocutores. La «autoconciencia», por lo tanto, no será un fenómeno inmanente al sujeto, sino un fenómeno generado comunicativamente, lo que habría de valer no sólo para la relación gnoseológica de «autoconocimiento», sino asimismo para la relación práctica de «autodeterminación»: la «subjetividad moral», no menos que cualquier otra forma de subjetividad, vendría a

ser, en definitiva, un «producto social». La pregunta que inmediatamente surge ante esta tesis es la de si la socialización de la individuación de tal sujeto, ante la que no habría, a decir verdad, gran cosa que objetar, comporta o no la socialización de sus decisiones morales. Pues si así fuera es evidente que podría correr algún peligro la autonomía del sujeto moral.

Habermas invoca en este punto la idea de Mead de una «comunidad de discurso universal» (*community of universal discourse*) que —remotamente heredera del «reino de los fines» kantiano— tendría que permitir a los sujetos encarar la resolución de los conflictos sociales surgidos en las comunidades a las que pertenecen desde un punto de vista idealmente racional, y ello de acuerdo con la convicción de Peirce de que, si todos fuésemos capaces por igual de servirnos de nuestra común racionalidad, todos acabaríamos por compartir «a la larga» (*in the long run*) una también común «opinión final» (*ultimate opinion*).

Frente a esta expeditiva entronización del consenso, siquiera sea a título ideal, un individualismo consecuente tendría que cuestionar si el universalismo ético no está aquí siendo sobrevalorado más allá de lo razonable y contra todos los indicios que parecen poner en tela de juicio su vigencia. En el terreno de la moral privada, el pluralismo valorativo constituye una adquisición irrenunciable de las modernas sociedades secularizadas y la renuncia a ella, desde luego, comportaría una uniformación indeseable de esa moralidad en detrimento de la diversidad de modelos de vida de la gente y la capacidad de inventiva de los individuos, convirtiendo, en fin, a nuestro mundo en tediosamente monótono. Ciertamente es que, en el terreno de la moral pública, el pluralismo valorativo —la «guerra de los dioses y los demonios» weberiana— podría desembocar, bajo la forma de conflictos de intereses, en una guerra abierta y cruenta. Mas, para prevenirla, ya hay recetas más eficaces

que el universalismo ético, como acontece con la institución de la democracia. Ya que no consensos ideales, la democracia permite, al menos, el establecimiento de acuerdos provisionales y revisables, que son, a no dudarlo, el peor procedimiento para la resolución de conflictos..., excepción hecha de todos los restantes.

Ahora bien, la democracia nos ayuda a resolver nuestros problemas políticos, mas no resuelve nuestras cuitas morales. Y todos sabemos de sociedades democráticas en las que se atenta, desde el consenso mayoritario y hasta punto menos que unánime, contra derechos humanos fundamentales. En cuyo caso, nada ni nadie podría ahorrarnos la obligación moral de disentir.

En cuanto a los derechos humanos mismos, se trata, sin duda, del mejor ejemplo con que contamos hoy de valores dignos de ser tenidos por universales, pero no deja de resultar curioso que la historia de la conquista de esos derechos haya sido una historia protagonizada por disidentes, disidentes respecto de algún consenso antecedente que de una forma u otra negaba a estos o aquellos individuos o grupos de individuos su condición de sujetos de tales o cuales derechos y hasta el derecho mismo a ser sujetos de derechos.

Con lo que, como vemos, también aquí volvemos a encontrarnos con la primacía de la autonomía sobre la universalidad. Por socializada que esté su individuación, el sujeto moral siempre será un sujeto solitario a la hora de decidir, mas, por decirlo con la fórmula feliz de Aranguren, nada le impide ser a un tiempo solitario y solidario, esto es, nada le impide tratar de construir esa universalidad *de facto* que vendría a ser la solidaridad, cien veces preferible a la universalidad sólo *de iure* de que hablan los filósofos morales. Pero el problema de la solidaridad es ya otra historia, en la que, de momento, no podemos entrar, puesto que muy probablemente nos llevara considerablemente más allá de los estrictos límites del pensamiento postmetafísico. □