

La balsa de piedra

Revista de teoría y geoestrategia iberoamericana y mediterránea



La balsa de piedra, nº 7, abril-junio 2014, Especial: Cuestiones sobre la nación política y la universalidad. Siete entrevistas. p. 5.

ISSN: 2255-047X

"Entrevista con Carlos Fernández Liria"

"Interview with Carlos Fernández Liria"

Carlos Fernández Liria

(Universidad Complutense de Madrid -España-; ferliria@gmail.com)

Resumen: Entrevista al profesor titular de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y filósofo Carlos Fernández Liria.

Palabras clave: Nación política, universalidad, globalización, soberanía, Estado.

Abstract: Interview with the professor of philosophy at the Complutense University of Madrid and philosopher Carlos Fernández Liria.

Keywords: Political nation, universality, globalization, sovereignty, State.

[Nota: Este texto ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación "Naturaleza humana y comunidad II (FFI2009-12402), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.]

Preguntas:

1. ¿Qué rango cabe atribuir a la Nación Política (la surgida tras la Revolución francesa) en el análisis filosófico político de la realidad contemporánea, frente a categorías o instituciones como las clases sociales, los llamados Mercados, FMI, OTAN, UE, o BRICS, por citar algunos?
2. Desde la Revolución francesa, la soberanía se ha ligado a la Nación política; teniendo en cuenta la pugna entre instituciones como las mencionadas anteriormente, ¿se puede seguir vinculando la soberanía de manera unívoca a la Nación Política?, ¿solo es poder político el poder del Estado?
3. En el contexto de las dos preguntas anteriores, ¿qué puesto filosófico político cabe atribuir al llamado “derecho de autodeterminación de los pueblos”?, ¿se puede decir que es un mero instrumento económico político de alguna de dichas instituciones?
4. ¿Cabe pensar que los Derechos Humanos tienen algún fundamento unívoco de carácter filosófico o son más bien un arma ideológica (de manera análoga a como Marx criticó los “Derechos del hombre y del ciudadano” de la Nación francesa)? ¿los DDHH permiten armonizar los conflictos políticos, llegando en su caso a encubrirlos y legitimarlos?
5. Fundamentaciones éticas, morales, antropológicas o políticas de carácter universal hay tantas, al menos, como sistemas filosóficos (amor cristiano, generosidad espinosista, dignidad kantiana, reconocimiento hegeliano, rostro levinasiano, etc.), ¿por qué tipo de fundamentación se posicionaría usted?

Respuestas:

1. Hay tres puntos a considerar aquí.

El ser humano no es ni dios ni animal. Es un ser racional, *pero finito*, lo que en primer lugar quiere decir que nace del sexo y sin saber hablar, que viene al mundo como por casualidad y que tiene que insertarse en el lenguaje, manteniéndose en él durante toda su vida como un trapecista en una cuerda floja. Con ello quiero decir que es un ser que tiene que conformarse con situaciones intermedias y de compromiso. Algo así como una “nación” es inevitable, porque hay que hacer justicia al hecho de que nacemos y de que no somos seres simplemente hablantes; somos seres hablantes de una lengua *materna* y eso quiere decir que el sexo está insertado en el corazón mismo de nuestra articulación lingüística. No es posible, para nosotros, hablar, sin meter a la madre de por medio. Y, por lo tanto, también al padre, es decir, a todo un montón de sexo que en adelante va a ocurrir a nuestras espaldas, precisamente en el lugar en el que jamás estamos (porque nos está prohibido estar y porque si estuviéramos nos sumiríamos en algo así como un psicótico “ser mi propio padre con mi madre”). A partir de aquí es como si estuviésemos incrustados en un *triángulo* en el que el absoluto es imposible y al mismo tiempo necesario, una contradicción que se resuelve en una cosa a la que podríamos llamar el “efecto antropológico”, el “efecto hombre”. Al contrario que los ángeles, tenemos sexo, con todo lo que eso implica y conlleva. Ante todo, implica una cosa que da mucho trabajo a los antropólogos y a los psicólogos: la identidad (tribal y psíquica). Pero, aunque no somos ángeles, sí tenemos, sin embargo, algo de dioses, o al menos, como decía Aristóteles, hay “algo divino en nosotros”.

Podemos llamar a ese algo divino, “razón”, pero a condición de no olvidar su finitud. No tenemos el privilegio de lo necesario, pero sí tenemos acceso a ello. Nuestras leyes no pueden pretender ser *sin más* racionales, pero sí podemos estar seguros de que se alejan del error y la injusticia y de que, por tanto, se aproximan a la verdad y la justicia. Nadie puede alardear de tener la razón en sus manos, pero sí sabemos que unos tienen más razón que otros, y esto basta para proporcionar una brújula de toda la vida política. Eso implica -desde luego, sería largo demostrarlo aquí, me remito a mis últimas publicaciones- que el máximo de divinidad al que puede aspirar el ser humano se llama *progreso, civilización, derecho a la reforma*. Sólo conviene advertir aquí que el progreso en este sentido es todo lo contrario de un tiempo que se acelera (que es precisamente lo que ocurre con el progreso técnico-mercantil bajo condiciones capitalistas). Es, más bien al contrario, libertad que se abre camino en el tiempo de forma cada vez más efectiva. El progreso no está amasado con tiempo, sino con libertad. Nace del tiempo libre y consiste en estar libre del tiempo. Es Zeus venciendo a Cronos una y otra vez de forma cada vez más definitiva. No se trata de otra cosa que de esa extraña aventura por la que pretendemos que el derecho se abra camino en la realidad, de modo que las cosas no sólo sean tal y como son, sino que sean, además, tal y como deben ser. Por ejemplo: diez mil años apedreando adúlteras no acumulan ninguna autoridad frente a la voz de la libertad. Una mirada de Jesús (que míticamente es la razón hecha carne) basta para desautorizar todo el peso de un tiempo inmemorable. Y aunque las piedras las lanzara la totalidad de todo lo que ocurre y ha ocurrido en el tiempo, aunque fueran lanzadas con toda la fuerza y la autoridad de la Historia Universal, no por eso dejaría de tener razón cualquier libertad solitaria que dijera que eso está, sencillamente, mal. La humanidad ha progresado ya mucho. El derecho progresa. La ciencia progresa. Por procedimientos matemáticos es imposible olvidar el teorema de Pitágoras una vez que se ha descubierto. Por procedimientos jurídicos, es imposible sustraerle el voto a la mujer una vez que se le ha concedido. O restaurar la esclavitud. Son cosas que para el derecho no tienen vuelta atrás. Desde luego, se pueden destruir materialmente los derechos de la ciudadanía, pero es muy difícil no saber entonces lo que se está retrocediendo *en derecho*. La Historia sí puede dar marcha atrás, sin duda, pero la ciencia y el derecho no. La Historia puede destruir la ciencia y el derecho, puede, sin duda, dañar las condiciones materiales de la comunidad científica y jurídica. Pero ni la ciencia puede retroceder por procedimientos científicos, ni el derecho por procedimientos jurídicos. Esta debe de ser la brújula que los seres humanos lograron arrebatarse a los dioses. No basta para divinizarlos, pero sí para introducir lo divino en este mundo.

De todo modos, materialmente, la humanidad también ha progresado de forma inequívoca en cosas muy importantes que han quedado incrustadas en la condición de la ciudadanía. Nada está garantizado, desde luego. En cualquier momento es posible regresar a la barbarie de cabeza. Pero el espectáculo de una victoria del derecho es siempre grandioso e inolvidable. Hay victorias que quizás sean parciales o socialmente precarias, pero que son racionalmente irrenunciables y señalan un camino inequívoco para una Ilustración de la Humanidad. Hemos prohibido la esclavitud, aunque no la hayamos vencido por completo. En la lucha de las mujeres o de los homosexuales ha habido victorias inconmensurables que han plantado cara a milenios de tradiciones y costumbres. Por ejemplo, el control patriarcal de la virginidad de la mujer con vistas al matrimonio en muchos países es ya impracticable y delictivo, ha sido prácticamente erradicado. O la estigmatización de los homosexuales. Por muy inseguras, parciales o insatisfactorias que sean estas victorias es imposible no considerarlas, precisamente, victorias, victorias de la razón y de la libertad sobre el curso del tiempo, instituciones que la libertad ha incrustado en el meollo de la realidad.

El ser humano puede progresar. Antropológicamente es un ser empeñado en repetirse, empeñado en la costumbre y el ciclo. Pero hay una extraña paradoja muy bien diagnosticada por Aristóteles: si porque es humano, el ser humano se limita a ser humano, está “eligiendo la vida de otro”. El ser humano no puede nunca limitarse nunca a ser humano, tiene que ser un ser humano *libre*. Puedo, por ejemplo, ser gallego a mucha honra, pero eso no quiere decir que me convierta en un esclavo de las costumbres y tradiciones gallegas, de los ancestros, dioses y señores de Galicia, de modo que en cada uno de mi actos sea Galicia entera la que en realidad este actuando a través mío. Un esclavo de Galicia ni siquiera es gallego, porque los gallegos - como todos los pueblos de la tierra- se quieren gallegos *libres*. Y eso quiere decir que, en el meollo más profundo de la consistencia antropológica hay siempre ya un germen de *nación*, pero también un germen de *progreso*.

El ser humano progresa inevitablemente hacia lo mejor (aunque, por supuesto, en esto puede ser derrotado, pues la naturaleza -o la Historia- pueden perfectamente machacar al ser humano). Pues bien, el Estado moderno está especialmente diseñado para ello (a partir de la revolución francesa). Fue concebido como un complicado y delicado (también muy frágil, por cierto) artificio institucional que debía permitir el progreso continuo hacia lo mejor. Ante todo, el Estado moderno no es más que un intento de instituir el derecho a la reforma que tiene el género humano. El Estado moderno recogió un dilema platónico y lo intentó dotar de instituciones que lo hicieran efectivo: a las leyes, *o se las convence, o se las obedece*. Por tanto, la vara de medir si una ley es una ley es comprobar si funcionan las instituciones para su reforma (para convencerlas de que cambien). En general, los filósofos de la Ilustración que pensaron el Estado moderno hicieron bien su trabajo. Finalmente se pensó en todo un entramado institucional, vertebrado por la división de poderes y que reposaba en el lecho de la libertad de expresión. En él, cualquier ciudadano podría denunciar un orden legal y obligarlo a cambiar si se demostraba judicialmente que contradecía la Constitución y, más allá todavía, los derechos humanos. Es decir, se diseñó toda una maquinaria que blindaba la democracia con el derecho y el derecho con la democracia. Yo creo que se trata de una obra maestra de ingeniería política. Frente a ello, las apelaciones que a veces se hacen, por ejemplo, a la sabiduría de los pueblos indígenas para administrar justicia y elaborar sus leyes son casi siempre patéticas cuando no algo peor. Sin duda, que hay proteger la autonomía legal de las comunidades indígenas, faltaría más. Pero de ahí a idolatrar su supuesta “justicia comunitaria” frente al garantismo jurídico moderno hay un salto mortal en el vacío. No digamos ya cuando frente al republicanismo moderno se han propuesto o se proponen modelos teocráticos en los que la religión vuelve a convertirse en un *metrón* de lo político. O cuando se proyecta un hombre nuevo para una sociedad nueva, una especie de atleta moral para el que ya no sería necesario el derecho en una sociedad en la que ya no sería necesario el Estado. En suma, para resumir este primer punto: el Estado Nación me parece una gran victoria de la civilización que hace muy bien justicia a la condición híbrida y sublunar del ser humano. Es cosa muy de sentido común, pero de un sentido común podríamos decir que muy racional. Lo que podría llamarse, pues, “una buena idea”.

Pasemos ahora al segundo punto de la cuestión. Una buena idea hay que llevarla a la práctica y no puede llevarse a la práctica en cualesquiera condiciones. Esto es una verdad de perogrullo en cualquier laboratorio. Y en el laboratorio de la Edad Contemporánea, el experimento se ha hecho de la peor manera posible. Se ha realizado en unas condiciones que lo imposibilitaban de raíz. Estas condiciones se llaman capitalismo. El capitalismo no es compatible con la ciudadanía. No voy a repetir los argumentos sobre los que no he parado de insistir en casi todas mis publicaciones. El capitalismo es un sistema económico que respira por su cuenta, y lo hace

de un modo que apenas deja aire para otras instancias sociales, políticas o antropológicas. De hecho, actualmente ni siquiera deja aire suficiente a la naturaleza, porque hemos sobrepasado ya alguna que otra línea roja ecológica. Polanyi demostró que aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista es incompatible con aquello que la hace sociedad (Naomi Klein lo ha constatado ahora en su libro *La doctrina del shock* de forma escalofriante). El capitalismo está siempre a punto de destruir incluso la consistencia antropológica más elemental. En los siglos XIX y XX apenas ha habido sitio para el hombre. Por eso se habló tanto del superhombre o del hombre nuevo. Aunque a final, lo que más tuvimos y hemos tenido ha sido nihilismo: un hombre basura, un subhombre proletarizado, como dijo Carl Schmitt, una “nada social”. Y sin embargo, como siempre decía Lévi-Strauss (y Santiago Alba impresiona siempre cuando vuelve sobre el tema), el ser humano es un ser bastante pequeño, que se conforma con poco y cabe en poco sitio. Así pues, es una utopía ridícula pensar que el capitalismo, que no deja sitio ni siquiera para un modesto ser humano, vaya a dejar sitio para la razón. Porque la razón, en cambio, sí pide una especie de milagro: que las cosas además de acomodarse unas con otras en el tiempo (que siempre tiene ahí la última palabra), se acomoden con lo que las cosas *deben ser*, según los dictados de una extraña instancia con más autoridad que el tiempo: la libertad.

Es el proyecto, literalmente, de una realidad en “estado de derecho”. Un proyecto, desde luego, muy osado y valiente, que empezó a plantearse en la historia de la filosofía desde Sócrates y Platón. Una cosa es hacer sitio en este mundo para el ser humano y otra muy distinta hacer sitio para la razón. El ser humano lleva en la maleta sus ritos, sus costumbres, sus ancestros, sus primos, un largo etcétera que, sin embargo, como demuestra la antropología, cabe en un espacio vital bastante modesto, bastante sensato. Desde luego, nada que ver con el espacio que moviliza la Historia, es decir, la lucha de clases (una tesis marxista que sigue siendo cierta). La Historia hace ya mucho tiempo que dejó muy atrás al ser humano, hasta el punto de que la Historia es ahora, para el ser humano, una amenaza mucho más imprevisible, inestable e indomeñable de lo que en otros tiempos fue la naturaleza salvaje. Y en concreto, la historia capitalista no deja apenas márgenes. Necesita una aceleración ampliada que todo lo devora. Hasta el punto de que por primera vez en la historia de la humanidad, la consistencia antropológica misma se ve amenazada. Cualquier otro modo de producción había dejado márgenes antropológicos suficientes, tanto más cuanto que, como decimos, el ser humano cabe en poco espacio. Por su parte, la razón, no pide tampoco la Luna. No necesita, desde luego de un revolución permanente y siempre en escala ampliada, como el capital. Se conformaría, sin duda, con ejercer el derecho a la reforma, lenta, tranquila y precavidamente... Pero, esa tranquila voz, aún así, exige algo insólito, algo categórico. Es la voz de la libertad, que se enfrenta al tiempo, que todo lo abarca. Y, como estaba diciendo, si el capitalismo no es capaz ni de dejar espacio para un poco de calderilla antropológica, es fácil comprender que no va a prestarse a experimentar milagros con la libertad. El capitalismo ha resultado ser incompatible con la costumbre... no sé cómo alguien puede pensar que va a ser compatible con el derecho.

El derecho se introduce en el mundo a través de la instancia política y en condiciones muy precisas y muy frágiles. De ello fueron conscientes -pero no lo suficiente, les faltaba para eso mucho materialismo- los filósofos de la Ilustración. Las condiciones materiales para el ejercicio de una instancia política capaz de introducir el derecho en este mundo son muy delicadas. Es preciso, para empezar, blindar la soberanía del poder legislativo frente a cualquier otro poder que pretenda imponerse sobre él. Es preciso, garantizar que ese poder legislativo sea auténticamente legislativo, es decir, que sea la voz de una *voluntad general*. Conseguir esto es muy difícil: exige instituir un sistema generalizado de libertad de expresión, garantizada materialmente, y, en fin, muchas otras cosas más (entre ellas, el derecho de autodeterminación,

del que luego hablaremos). En resumen, todo un entramado institucionalmente materializado que ha demostrado ser muy difícil de construir y que es, luego, de una inmensa fragilidad. De cualquier modo, es todo lo contrario de lo que tenemos delante: un parlamento, un poder legislativo, totalmente impotente más que para obedecer a sus amos, los poderes económicos. Hemos intentado mostrar en distintas publicaciones (junto con Luis Alegre o Santiago Alba) que ese complejo institucional es imposible de edificar bajo condiciones capitalistas de producción. Es como intentar levantar un catedral sobre arenas movedizas.

Pues bien -y este es el tercer punto a considerar-, el Estado Nación bajo condiciones capitalistas ha generado verdaderos monstruos políticos. Y no es -como se ha pretendido- que la razón moderna haya generado monstruos, es que según ella fracasaba, el capitalismo los engendraba. El imperialismo, el racismo, el totalitarismo, la Europa fortaleza, responsable de un genocidio sordo e invisible... todo ello no han sido las obras del derecho, sino sus derrotas. El Estado Moderno y el capitalismo, se dice, nacen a la vez, son dos caras de la misma moneda. Nada más lejos de la realidad. Nacen a la vez, pero con un montón de derrotas de por medio... Por eso hay que pensarlos por separado. No se puede decir que la Revolución Francesa se materialice en el triunfo del capitalismo, hay un sin fin de tragedias intermedias hasta que salió triunfante aquello que beneficiaba a la burguesía y al liberalismo económico. Una determinada versión del Estado moderno fue derrotada, fue guillotizada con Robespierre, quien, por cierto, era el que había introducido la *fraternidad* en el lema de la revolución francesa. No hay que olvidar que el concepto de fraternidad es precisamente la pretensión de extender la independencia civil al conjunto de la población, es el proyecto de universalizar la ciudadanía. Habría que empezar por liberar a los esclavos y también algo que es verdad que Robespierre no menciona o menciona poco: liberar a la mujer (1). Pero también garantizar las condiciones de existencia de toda la población, campesina u obrera. Extender la independencia civil al conjunto de la población es, para la parte derrotada de la revolución francesa, la condición de un Estado verdaderamente moderno contra el Antiguo Régimen; pero ese proyecto es aniquilado. Lo que no se puede hacer es absorber todo esto en el triunfo final de la burguesía. De ninguna manera. Igual que se suele decir que la revolución francesa representa el triunfo de la burguesía, se podría decir que la burguesía triunfó contra la revolución francesa. Lo mismo que se dice que el Estado moderno es el Estado burgués, podríamos decir que la burguesía enterró la posibilidad de un determinado Estado moderno, precisamente ese en el que podría "imperar la ley", es decir, ser un auténtico "estado de derecho". En lugar de todo eso tenemos una dictadura económica que a veces y en determinados momentos y lugares suficientemente privilegiados, ha podido disfrazarse con los ropajes del derecho y el parlamentarismo. Creo que es mejor plantearlo así, porque de lo contrario, si todo es capitalismo, si el Estado moderno no es más que la cobertura del capitalismo, entonces, al combatir el capitalismo estamos combatiendo también el Estado moderno, con lo cual abominamos de la división de poderes, del parlamentarismo, del estado de derecho, el garantismo jurídico, la libertad de expresión o de asociación, etc., etc., y encima nos abocamos a la insensata tarea de inventar algo mejor que todo eso. Al final, acabamos superando al ciudadano para sustituirlo por el camarada, el hombre nuevo, o algo semejante... y ya hemos visto en el siglo XX en qué se resumen semejantes proyectos políticos.

Eso sin contar -sea dicho entre paréntesis- con que ahora mismo es estratégicamente ruinoso arremeter contra el Estado, justo cuando el salvajismo neoliberal, los teóricos del mínimo Estado (que sin embargo no son tan tontos para no guardarse las espaldas con el Estado que les conviene) están desmantelando la seguridad social, la escuela pública, el derecho laboral. Porque no hemos de olvidar que todas las conquistas de siglos de lucha obrera se han ido consolidando en legislaciones estatales. Acabar con el Estado hoy en día sería como dejar a la

población en pelotas. En cambio, las élites más ricas y poderosas se las arreglaría muy bien con sus policías privados y sus ejércitos mercenarios.

Antoni Domènech dijo una vez -recordando las tesis de Florence Gauthier- que “lo único que la revolución francesa tuvo de revolución burguesa fue la contrarrevolución”. Hay que recontar bien toda esta historia. Se suele plantear que lo que ahí se estaba jugando era una revolución burguesa de la que habrían de salir triunfantes el derecho y el capitalismo como dos caras de lo mismo. Pero no fue así: la burguesía más bien acabó con la revolución, derrotando el derecho y dando alas al capitalismo. El éxito de la burguesía es la derrota de la Ilustración. En suma, algunos pensamos que para ver triunfar la Ilustración habrá que esperar a una hipotética victoria del comunismo o, en fin, de alguna coyuntura política capaz de librarnos del capitalismo. Podemos llamarlo como queramos pero de lo que se trata es de lograr que la palabra pública pueda legislar efectivamente sobre los poderes privados. Lo que nos hace falta no es la superación de lo moderno, la postmodernidad, ni siquiera un comunismo que venga a crear un “hombre nuevo” y una sociedad inesperada más allá de todo lo previsto. Lo que nos hace falta es más modernidad, la modernidad misma, la modernidad al fin. En suma: la modernidad que fue derrotada cuando triunfó la burguesía. Otro tema distinto es cuánto hay que ser de comunista para derrotar a la burguesía(2). El trasfondo de la tesis que estoy defendiendo podría ser calificada de muy marxista. La historia es la historia de la lucha de clases. Podríamos decir, por tanto, que en la paradoja antropológica que antes hemos localizado en Aristóteles, se produce una especie de interferencia (“una funesta casualidad”, dijo Rousseau) que ha durado ya varios milenios. La historia ha impedido, dificultado, dañado y malversado el progreso. En esta malversación, es cierto, algunos miembros se han hipertrofiado monstruosamente, fundamentalmente en las vertientes técnicas. He tratado este tema en mis dos últimos libros (*El naufragio del hombre* y *Para qué servimos los filósofos?*). El caso es que *El capital* de Marx está plagado de referencias a un verdadero progreso que se producirá cuando el ser humano se libere de la compulsión de la lucha de clases. En una sociedad sin clases, se liberarán lo que Marx llama repetidamente inesperadas “fuentes de desarrollo humano”. En nuestra terminología, terminará la Historia y comenzará el Progreso. En la terminología de Marx, terminará la prehistoria de la necesidad y comenzará la historia de la libertad. Es cierto que para muchos autores de la Ilustración -pensemos, por ejemplo, en Condorcet- la revolución francesa no podía, a la postre, sino desembocar en esa inmensa posibilidad de la humanidad, la de progreso. El capitalismo, podría decirse, no estaba previsto. Al suprimir los estamentos, algunos pensaron que se estaba creando una sociedad sin clases. En realidad, se estaba, simplemente, cambiando de modo de producción. Y además, se estaba desembocando en un modo de producción que necesita un aceleramiento continuo del ritmo productivo y una ampliación constante de las bases de producción. Bajo el capitalismo, la lucha de clases iba a colonizar hasta los únicos rincones de la geografía. El planeta entero iba a resultar un campo de batalla demasiado pequeño para la lucha de clases capitalista. Todo lo contrario de lo esperado, pues. Esa articulación entre lo humano y lo racional a la que hemos llamado progreso nunca se había visto tan interferida por lo acontecimientos de la Historia universal. Y cuantas más energías se invierten en la Historia, más atada permanece la humanidad al reinado de Cronos, es decir, menos se libera del tiempo, menos goza de tiempo libre. Ahora bien, como sabemos, el tiempo libre, el estar libre del tiempo, es la palanca de todo los ejercicios racionales y la única forma de atender a la voz de la libertad. Sin ocio, la razón no tiene ninguna posibilidad. La lucha de clases -y más aún en su recrudescimiento capitalista- ha sido una interferencia letal para el progreso moral de la humanidad.

Ahora bien, la sociedad moderna se especializó desde el principio en contar las cosas al revés de como son. La modernidad surgió de una gran derrota, la del movimiento político de la Ilustración. Pero la burguesía triunfante escribió la historia a su manera. Mientras, en realidad, se proletarizaba a la población mundial, lo que se pretendía era que se construía ciudadanía. De este modo hemos llegado al resultado actual: sociedades en las que la instancia política es enteramente sierva del mundo de los negocios, se consideran, sin embargo, democracia parlamentarias y órdenes constitucionales. El panorama geopolítico actual, en el que los Estados Naciones son traspasados por poderes globales de todo tipo -como los que citáis vosotros- no representa más que otra vuelta tuerca que demuestra que lo que hemos tenido hasta ahora no ha sido Estado moderno, sino capitalismo. Vivimos en un mundo en el que los movimientos de capitales, incluso de capitales puramente ficticios, se disparan a la velocidad de la luz, girando alrededor del globo y provocando efectos inmensamente más poderosos que los de cualquier legislación parlamentaria, nacional o internacional. Todo lo contrario, pues, de lo que estaba previsto. El capitalismo construye y destruye instituciones a su medida, según intereses privados y salvajes, no sometidos a ninguna legislación. No es extraño, por tanto, que los llamados “mercados” o las instituciones que los gestionan, tengan poco o más bien nada que ver con todo ese artilugio institucional que antes hemos descrito como propio del Estado Nación moderno. Los Bancos aquí tienen un peso que ya no tienen las Naciones ni los Estados. Y tienen el control de los ejércitos y también sus propios ejércitos privados. Sin duda que la UE o el FMI, lo mismo que el Banco Mundial, siempre han pretendido ser instituciones políticas de carácter cosmopolita. Pero no ha sido en absoluto así. Al final, no son más que los buques insignia de poderes económicos salvajes que ningún poder político puede pretender civilizar. Y sin embargo, ello no prueba en absoluto que no haya la posibilidad de un cosmopolitismo político auténtico. Simplemente prueba que la Ilustración también fue derrotada en ese proyecto político. En todo caso, un auténtico cosmopolitismo no podrá jamás suprimir algo así como el Estado Nación. Siempre seremos -espero- seres humanos y naceremos -como decía la Polla Records- por el coño de nuestra madre, aprenderemos a hablar en algo así como la familia y tendremos una identidad personal y tribal que tendrá que ser gestionada políticamente. Siempre tendremos también, como ya he apuntando antes, la posibilidad de progresar en civilización. Y el cosmopolitismo es ahí, sin duda, un horizonte irrenunciable. Pero, como es obvio, en nada se parece a la globalización económica en la que estamos sumidos.

Por eso, lo que me parece más inadmisibile es abordar la cuestión nacional midiéndola con la vara de medir de un cosmopolitismo o de un “patriotismo constitucional” que en realidad sólo existe en la cabeza de algunos intelectuales y en la propaganda oficial de lo que podríamos llamar “el régimen”, es decir, de la dictadura de los poderes económicos. Eso no es colaborar con la causa del cosmopolitismo ni del estado de derecho, sino ser cómplice de la mentira que los imposibilita. Respecto al asunto del nacionalismo -que supongo que es sobre todo por lo que me habéis preguntado- conviene hacer alguna aclaraciones en el sentido señalado, porque uno alucina con la forma en la que algunos plantean las cosas. Estoy muy de acuerdo con una cosa que explicaba Santiago Alba**(3)**: la peor forma de abordar el problema reside en pretender que el nacionalismo es una especie de comunitarismo atávico que amenazaría las libertades individuales de la ciudadanía y la individualidad. Supuestamente, “frente a la tierra sagrada y las costumbres milenarias, la identidad postmoderna cabe en un bolsillo o en una cartera: la tarjeta de crédito, la tarjeta de El Corte Inglés, la tarjeta de Air-Europa, la tarjeta de la empresa, la tarjeta del teléfono móvil.” Si bastan estos plastiquillos para convertirnos en “ciudadanos del mundo”, ¿a cuento de qué enfangarse en las pantanosas aguas de la memoria colectiva para acabar recludos en nuestra pertenencia tribal, regional o nacional? “Los que así razonan -dice Santiago Alba- olvidan que a la mayor parte de la humanidad se le pide que aprenda a manejar

un ordenador cuando todavía no sabe leer; se le pide que abandone el regazo del Estado cuando nunca ha llegado a tener uno; y también se le pide que cuestione la identidad y se eleve livianamente de la tierra aún antes de haber podido posar los pies en ningún suelo; se le pide, en fin, que se vuelva post-moderno sin haber pasado por la modernidad.” El caso es que esas tarjetitas de la ciudadanía mundial han necesitado de una gran historia de matanzas nacionales e imperialistas para materializarse en un bolsillo. Ese supuesto “cosmopolitismo” no es, en realidad, más que un nacionalismo victorioso, el nacionalismo de los que han ganado en la matanza del siglo XX. Lo decía Disraeli muy secamente: “los derechos de los ingleses están por encima de los derechos humanos”. Y lo comentaba agriamente Hannah Arendt: si no eres inglés, francés, italiano o persa lo que no tienes es derecho a tener derechos, ni siquiera a tener derechos humanos. Así ocurre hoy con el cosmopolitismo actual. Es un derecho de los ingleses, de los franceses, de los estadounidenses, de los españoles. Dicho en una palabra: eso del “humanismo sin fronteras” es un derecho exclusivamente nacional. Ahí no hay ninguna gran conquista *individual*. Cito a Santiago Alba porque es difícil expresarlo mejor: “Basta reparar en la reacción institucional y subjetiva en Europa frente a la inmigración y en la hospitalaria vulnerabilidad de África para voltear el tópico: los que viajan *como individuos* ven levantarse inmediatamente ante ellos rígidas barreras nacionales mientras que los turistas pueden entrar en todas partes precisamente porque no son tratados como individuos sino *como ingleses o españoles*. En el mundo hay nacionalismos fuertes y nacionalismos débiles. Los únicos que son radicalmente *no-nacionalistas* -radicalmente *individuales*- son los inmigrantes, que arrojan el pasaporte al mar para que no les devuelvan a un territorio del que han sido expulsados y que no les reconoce ningún derecho nacional. Habría que ser muy cínico para ver en el cuerpo desnudo y vulnerable del inmigrante un triunfo del universalismo y el cosmopolitismo en lugar de una derrota del nacionalismo africano frente al nacionalismo europeo.”

Basta, pues, de delirios cosmopolitas en un mundo como éste. El dinero y los turistas viajan sin problemas, sí. La población mundial, en su gran mayoría, vive cercada por alambradas y leyes de extranjería. El primer mundo es actualmente un Auschwitz invertido. Un campo de concentración al revés. Cuando la solución final toma la forma de sistema económico internacional, sale más barato encerrarte en una fortaleza que convertir el mundo entero en un campo de concentración global. Pero el resultado es el mismo. No hay alambradas para el 80 por ciento de la población mundial, pero sí para proteger las fortalezas del 20 por ciento restante. Tenemos una economía global, pero una política basura hecha de retazos imperialistas y nacionalistas.

¿Qué hay que pensar, entonces, de los nacionalismos? Pues, así *en general*, nada. No hay más remedio que abordar la cuestión en cada caso. En esto vuelve a tener razón Alba, al recomendar que las izquierdas deberían aprender de las derechas. Me voy a limitar a citarle: “El capitalismo -no lo olvidemos- es un modelo de relación con el territorio o, mejor dicho, de apropiación territorial, a la que es contradictoriamente funcional la forma Nación-Estado. Bajo su hegemonía, tanto la sumisión como la liberación adoptan necesariamente un formato nacionalista. El nacionalismo, es verdad, masacró a millones de proletarios europeos en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, atizó el *lebensraum* nazi y el expansionismo fascista y alimentó y sigue alimentando todos los imperialismos: desde el colonialismo europeo decimonónico hasta el neocolonialismo de HULLIBURTON o Repsol. Pero fue el nacionalismo también el que hizo la revolución francesa, liberó al Tercer Mundo -al menos nominalmente- tras la Segunda Guerra Mundial y expulsó a los EEUU de Cuba. La derecha tiene razón; comprende mucho mejor el carácter territorial de la lucha. Por eso, mientras condena los 'nacionalismos', no deja de alimentarlos selectivamente y utilizarlos a su favor. Mientras se

pronuncia a favor del cosmopolitismo y contra las narrativas densas, sabe que la respuesta frente al nacionalismo debe obedecer a sus intereses económico-políticos. ¿Nacionalismos? *Unos no y otros sí*: el País Vasco no, Santa Cruz sí; Abjazia y Osetia no, Kosovo sí; el Kurdistán kurdo no, el Kurdistán iraquí sí; Palestina no, Eslovenia, Croacia, Bosnia, el Tibet... sí. La izquierda debe hacer de derecho lo que la derecha hace de hecho. ¿Nacionalismos? *Unos no y otros sí*: depende del enemigo, los métodos y los objetivos. El reconocimiento de que la lógica de las clases y la lógica de los territorios se cruzan en el marco de la globalización capitalista debe llevar a un ejercicio de casuística responsable y lúcido. Hasta que sea la democracia (la pura ciudadanía) la que garantice de modo igualitario el acceso a los territorios –eso es el socialismo–, estamos obligados a ceder o a resistir *desde* territorios histórica y simbólicamente definidos. No hay más que nacionalismo y nacionalismos: nacionalismos fuertes y nacionalismos débiles; nacionalismos agresivos y nacionalismos defensivos; nacionalismos expansionistas y nacionalismos internacionalistas. A veces, es verdad, no es fácil encontrar la línea o no perderla; pero, como en el caso de la justicia, es fundamental empezar por reconocer su existencia”.

Respecto al caso español, para mí la cosa no tiene mucho interés. La verdad es que no me impresiona mucho que los catalanes o los vascos sean nacionalistas. Aunque, yo, desde luego, si fuera vasco, intentaría librarme de unos conciudadanos españoles empeñados en votar masivamente al PP. El PNV representa, creo, una derecha mucho más civilizada (creo que porque no le ha quedado otra). Lo de invertir muchas energías en un nacionalismo que vota a CiU, se me escapa ya por completo. Pero me espanta más aún el nacionalismo español y lo que no admito es que se me cuente el asunto en términos de patriotismos constitucionales y ciudadanías cosmopolitas. En España, hay un nacionalismo vasco o catalán y hay, también, un nacionalismo español. Mucho me temo que tiene razón Alba: “nuestros antinacionalistas nacionalistas -como Savater, Félix de Azua o Albert Boadella- prefieren conservar España, aún a costa de la democracia, antes que vivir en una democracia llamada Euskal Herria o Cataluña. Nuestros intelectuales cosmopolitas son en realidad españoles cosmopaletos”.

2. La soberanía reside en el pueblo. Esto, dicho así, muchas veces no quiere decir nada. Sin embargo, todo el esfuerzo del pensamiento político moderno yo creo que puede resumirse en una búsqueda de los dispositivos institucionales capaces de hacer de esa frase una realidad material muy concreta y determinada.

Pienso que no hay manera de dotarla de un sentido determinado si no es pasando por algo así como lo que hemos llamado Estado de Derecho. Aquí, y en la pregunta siguiente, voy a pedir prestados algunos argumentos a Luis Alegre, quien ha hecho un enorme esfuerzo por explicar el asunto con gran claridad**(4)**. En un Estado de Derecho, las leyes tienen la curiosa pretensión de hacer libres a quienes están sometidos a ellas. Aquí reside todo el misterioso meollo de la cuestión. Las leyes pretenden ordenar de un modo radicalmente distinto a como ordenan los mandatos de un tirano. En efecto, nadie diría que uno se hace libre estando sometido a la voluntad despótica de un tirano. Pero la diferencia no puede estar en que las órdenes de los tiranos se impongan con carácter obligatorio y los mandatos de las leyes se obedezcan sólo de un modo voluntario. Por el contrario, las leyes no renuncian en ningún caso a imponerse de un modo coactivo: quien contravenga las leyes podrá ser perseguido por la policía, condenado por los tribunales y tendrá que asumir la pena que le corresponda. El “peso de la ley” no pretende imponerse con menos contundencia que la voluntad del tirano.

Un Estado en el que cada uno sólo cumpliera las leyes cuando quisiera sería, como es lógico, todo lo contrario de un Estado de Derecho. Sólo hay “derecho” si las leyes se imponen con carácter vinculante a todos por igual. Por lo tanto, las leyes, igual que los tiranos, exigen obediencia absoluta, y, también al igual que los tiranos, están dispuestas a imponer su voluntad incluso si tienen que hacerlo por la fuerza (es decir, recurriendo a la policía, los jueces o el sistema penitenciario). ¿Cuál es la diferencia entonces? Las leyes tienen un elemento distintivo muy determinado: tienen *forma de ley*. Para que una ley sea una verdadera ley debe tener, en primer lugar, carácter vinculante y validez general para todos. Un déspota, en principio, no tendría por qué someterse ni siquiera a la *forma* de ley. Si concentra el poder absoluto, podría sin problemas aplicar una regla distinta a cada caso. Nada podría obligarle (y menos una mera “forma” abstracta) a aplicar la misma *regla* a todas las situaciones iguales en vez de dejarse llevar en cada caso por su humor, sus afinidades personales o, sin más, su voluntad caprichosa. Así pues, lo primero que diferencia a las leyes de los decretos arbitrarios es, precisamente, su “forma” de ley, es decir, el imperativo de que la regla que esté en vigor valga para todos los casos: por ejemplo, que si el asesinato está penado con 20 años de cárcel, se condene a 20 años a *todos* los asesinos; o que si hay un impuesto del 20% sobre las rentas del capital, *todos* los capitales tengan que pagarlo (incluso si la empresa es del hermano del Presidente del gobierno).

Ahora bien, ¿basta con que las normas tengan validez general (es decir, tengan “forma” de ley) para que podamos hablar de ordenamientos democráticos y legítimos? En efecto, podría ocurrir que un tirano aceptase someterse a esa *forma* pero en cualquier caso, seguir siendo él solo quien dictamine qué regla está en vigor en cada caso. Bien es verdad que si una sola instancia siguiese concentrando tanto el poder de elaborar las leyes como el poder de aplicarlas, entonces las reglas tendrían sólo la *apariencia* de leyes. Ciertamente, si quien debe decidir qué medidas aplicar en cada caso (por ejemplo, qué pena imponer a un asesino) puede, al mismo tiempo, modificar las reglas (por ejemplo, decidir qué pena corresponde *en general* al asesinato), nada impide que las reglas, en realidad, se conviertan en decisiones arbitrarias y caprichosas respecto a cada caso. Así pues, la propia “forma” de ley es algo inseparable de la división de poderes.

Sin embargo, la mera forma de ley, incluyendo la división de poderes, no basta para justificar la curiosa pretensión de las leyes de convertir en ciudadanos libres a quienes se someten a ellas. ¿Por qué me iba a hacer libre obedecer una ley, so pena de cárcel, por mucho que valga para todos?, ¿cómo me podría hacer libre obedecer una norma a la que me obliga la policía?

Como es lógico, lo único que puede justificar esa aparentemente paradójica pretensión del Derecho es que las leyes, además de tener *forma* de ley, *hayan sido establecidas por nosotros mismos*. En efecto, si somos nosotros mismos los que decidimos qué leyes deben estar en vigor y cuáles no, es evidente que la *obligación* de cumplir aquellas leyes que hayamos decidido puede imponerse sin perjuicio de nuestra libertad. Si podemos darnos, en principio, la ley que queramos, parece lógico que estemos obligados a cumplir aquella que hayamos decidido libremente darnos. La obligación (incluso por la fuerza) se refiere, pues, sólo a la exigencia de *no hacer excepciones* respecto a la ley que uno mismo ha impuesto. Y esta obligación, claro está, va también de suyo con la idea misma de ley.

Así pues, la coacción para imponer el respeto a las leyes será “legítima” cuando se aplica a un Estado en el que cumplir las leyes significa, ante todo, *obedecerse a uno mismo*, es decir, cuando se trata de un Estado no sólo de Derecho sino, también, *democrático*.

Por cierto que conviene de todos modos advertir que no cualquier cosa que se pueda decidir democráticamente es ya propiamente Derecho. En efecto, el Derecho exige que haya siempre límites a lo que se puede decidir. Por ejemplo, no hay derecho a que se decida suspender las garantías jurídicas. No se puede decidir, por ejemplo, que el sistema judicial debe condenar a los inocentes inventando imputaciones falsas o, lo que es lo mismo, no se puede decidir prescindir de pruebas para fundamentar una condena. Tampoco se puede decidir que el código penal establezca para el asesinato penas distintas en función de si el asesino es o no miembro de mi propia familia. En efecto, la idea misma de Derecho marca límites infranqueables a la decisión y, por lo tanto, a la democracia.

Pero no cualquier cosa que tenga “forma” de universal es ya una ley *democrática*. Dentro de los límites que marca la idea misma de Derecho, hay siempre una pluralidad de ordenamientos posibles: tan universal es que la pena por asesinato sea de 15 años de cárcel que de 25; tan democrático puede ser un sistema bicameral como otro unicameral o un sistema presidencialista como uno parlamentarista; tan posible es que las normas de tráfico obliguen a circular por la izquierda de la carretera que por la derecha, etc. Ciertamente, no podemos circular cada uno por donde queramos pero ¿quién decide si circulamos *todos* por la derecha o por la izquierda?; tampoco podemos defender un código penal para nosotros y otro distinto para todos los demás, pero sí nos corresponde participar en la decisión de qué leyes queremos que rijan en general (y, por lo tanto, también para nosotros); los mecanismos de decisión y la distribución del poder, podrán variar dentro de ciertos límites, pero el sistema completo debe contar, de un modo u otro, con nuestro propio visto bueno.

Así pues, para que obedecer a las leyes no sea nada más que obedecerse a uno mismo, las leyes tienen, en primer lugar, que ajustarse a derecho y, en segundo lugar, deben ser decididas por los mismos que tienen la obligación de obedecerlas. En este sentido, para que las leyes sean verdaderas leyes, deben cumplir un doble requisito: deben, en primer lugar, ser *leyes posibles* (es decir, no excluidas por los límites que impone la idea misma de derecho) y, en segundo lugar, deben ser decididas democráticamente.

A este respecto, “darnos las leyes a nosotros mismos” puede igualmente significar dos cosas: que seamos personalmente nosotros, de un modo directo, los encargados de discutir las y redactarlas, o bien que elijamos a unos representantes que vayan a redactarlas *en nuestro nombre*. Esta diferencia es relativamente menor respecto a la legitimidad de las leyes. Lo importante, en cualquier caso, es que no se pierda la perspectiva de que la soberanía “reside en el pueblo” (como establece cualquier Constitución) y que, por lo tanto, el poder de dictar las leyes corresponde siempre, de un modo u otro, a quienes las van a tener que obedecer. En este sentido, la “democracia participativa” sería aquella en la que los propios interesados participan de un modo directo en la elaboración de las leyes a las que van a estar sometidos. Pero la “democracia representativa” no dejará de ser democracia siempre que los ciudadanos mantengan el poder de *revocar* periódicamente a sus representantes, por medio de elecciones, en caso de no cumplir con la función que les ha sido asignada.

Bien es verdad que, de hecho, nos encontramos con frecuencia con que los mecanismos de representación son en numerosas ocasiones utilizados para encubrir privilegios personales. Por ejemplo, es frecuente encontrarse con que los *políticos profesionales* pueden, por ejemplo, decidir casi al mismo tiempo subirse ellos mismos el sueldo y bajárselo al conjunto de la población. Pero eso sólo será así en la medida en que se les permita utilizar los mecanismos de representación democrática en beneficio personal. Cuando un sistema se corrompe la solución

no siempre es acabar con el sistema, la mayor parte de las veces lo que conviene es acabar con la corrupción.

Recientemente se han cargado mucho las iras contra el parlamentarismo, con discursos más o menos populistas de derecha y de izquierda. Es un grave error. Lo malo de nuestros sistemas parlamentarios, no es que sean parlamentarios, sino que no es verdad que sean sistemas parlamentarios. Son más bien dictaduras económicas encubiertas tras una fachada parlamentaria. Las democracias participativas tiene que enfrentarse a esta realidad, no a su fachada parlamentaria.

Pero retomemos el hilo conductor. Si lo que nos obliga en las leyes es, precisamente, el hecho de habérnoslas dado a nosotros mismos, ¿nos siguen obligando esas leyes decididas por la mayoría con las que, sin embargo, yo no estoy de acuerdo?

Como cuestión de hecho, es evidente que sí: a quien viole las normas decididas por la mayoría nadie le va a preguntar si él en particular estuvo de acuerdo o no con esa norma en el momento de la votación. Por el contrario, la obligación (y las sanciones correspondientes) se imponen a todos por igual independientemente de cuál fuera la posición individual de cada uno. Pero, más allá de esta cuestión de hecho, ¿nos siguen obligando legítimamente las leyes con las que discrepamos?, ¿en qué sentido nos sigue haciendo libres obedecerlas? Yo creo que esta pregunta clásica no se le puede dar más que la respuesta clásica que Rousseau expresó mejor que nadie: “El ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquellas que se aprueban a pesar suyo, e incluso en las que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella es por lo que los ciudadanos son libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no con la voluntad general, que es la suya. Al dar su sufragio, cada uno dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general. Por tanto, cuando una opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era”. (J. J. Rousseau, *El contrato social*, Libro IV, capítulo II).

Se trata, sin duda, de una cuestión un poco chocante. Todavía es posible encontrar comentarios muy sarcásticos sobre esta respuesta de Rousseau. Sin embargo, no veo cómo se podría fundamentar de otra forma la legitimidad de nuestro sistema jurídico.

La pregunta que habéis planteado a continuación puede valernos para explicarnos más en detalle.

3. El derecho de autodeterminación es uno de las condiciones *sine qua non* que nos permiten hablar de Estado de Derecho. Sin él, yo diría que es imposible formar el concepto de *voluntad general* sin el cual creo que toda la fundamentación política moderna se viene abajo.

La legitimidad de las leyes *presupone una voluntad de vida en común*. En ese sentido, en la medida en que queremos vivir juntos y constituir un solo cuerpo político, lo que se nos pregunta al consultarnos sobre las leyes es, precisamente, si consideramos o no que se trata de la mejor ley *desde el punta de vista del conjunto*. Es decir, cada uno siempre tiene (y no puede dejar de tener) sus intereses particulares pero, en la medida en que se conforma una unidad política (un país, una nación o una comunidad de cualquier tipo), debe ser siempre posible preguntar a sus miembros desde el punto de vista del interés general. Y, sólo en esa medida, puede tomarse la

voluntad de la mayoría como el indicador más fiable que tenemos para averiguar cuál es la voluntad del conjunto. Sin embargo, para que esto sea así, es imprescindible que se cumplan escrupulosamente una serie de condiciones. Una de ellas es, precisamente, el derecho de autodeterminación. Otros son, por ejemplo, el carácter irrenunciable de la libertad de expresión y la garantía de conservar todos los derechos políticos con independencia de lo que opine la mayoría.

Ahora podemos dar una vuelta de tuerca más a lo que decíamos en la respuesta anterior. Puede resultar desconcertante pretender que nos hace libres obedecer a leyes con las que, en principio, no estamos de acuerdo. Sin embargo, en realidad, razonamos así siempre que nos movemos en un colectivo del que formamos parte libremente. Por ejemplo, si tenemos que decidir en nuestro grupo de amigos la mejor opción de ocio para un fin de semana, puede que uno esté muy convencido del interés de un plan que, sin embargo, es rechazado por la mayoría. Imaginemos, por ejemplo, que uno propone ir a la playa pero la mayoría prefiere la montaña. En esta situación, dar por buena la propuesta del conjunto no implica ninguna coacción a la voluntad individual. La decisión final puede ser fácilmente asumida por todos como propia (sin que se considere que por el camino ha habido violencia alguna) si forman parte *libremente* del grupo de amigos en cuestión, es decir, si todos han tomado ya una *decisión libre* que es anterior a cualquier posible decisión del conjunto: a saber, precisamente la decisión de formar parte del grupo que pasa junto el fin de semana y que decide los planes en común. Puede que, en principio, uno no estuviera de acuerdo con la decisión tomada, pero puede decir que *es su decisión* si, ante todo, ha decidido formar parte de un grupo cuyas mayorías deciden los planes comunes. En efecto, puede decir que va *libremente* a la montaña porque ha decidido libremente formar parte del grupo que ha tomado esa decisión.

Puede que el ejemplo del grupo de amigos parezca trivial pero, en realidad, esa es la lógica de legitimidad de las decisiones democráticas. Imaginemos un país gigantesco de 300 millones de habitantes que decidiese invadir contra su voluntad un pequeño país de 3 millones para integrarlo a su sistema “democrático”. Imaginemos, por ejemplo, que el pequeño país fuese de habla hispana y que, en general, quisieran un gobernante que hablase castellano. Imaginemos también que el país invasor fuese angloparlante y que, del mismo modo, prefiriese un gobernante que hablase inglés. En estas condiciones, es evidente que, por mucho que la mayoría del pequeño país decidiese una cosa, la decisión *del conjunto* iba a ser siempre la contraria. ¿Serían en ese caso legítimas las leyes que, decididas por la mayoría, se impusiesen sobre el pequeño país? Si se permitiese a esos tres millones votar “libremente” ¿serían los ganadores de las elecciones los legítimos representantes del pequeño país? ¿Por qué no? Sencillamente porque no está garantizado que *ese conjunto* esté integrado libremente. Para que las decisiones de un conjunto obliguen legítimamente a sus partes debe estar garantizada la integración *libre* en el cuerpo político *cuya mayoría* toma las decisiones. Precisamente por eso, la Carta de Naciones Unidas recoge la autodeterminación como derecho. En efecto, para que las leyes sean efectivamente democráticas, debe estar garantizado que todos los cuerpos políticos están integrados por pueblos o grupos que forman *libremente* una unidad común.

Por lo mismo, también debe estar garantizada la libre pertenencia de los *individuos* a las unidades políticas de referencia. En ese sentido, ya el jurista español Francisco de Vitoria establecía en 1539 el derecho a emigrar (*ius migrandi*) como un derecho universal de todos los hombres. Ahora bien, para que este derecho a emigrar sea un derecho efectivo, debe ir acompañado del derecho a asentarse libremente en otro sitio (lo que Francisco de Vitoria estableció como *accipere domicilium in aliqua civitate illorum*). Y para que sea un *derecho* y no

una *obligación* debe ir acompañado también del *derecho a no emigrar* (es decir, a que se respete la libertad y la integridad y se garantice la posibilidad de desarrollo de todo el mundo en su lugar de origen).

Es muy importante, una vez más, no confundir democracia y derecho. El derecho marca determinados límites que no pueden ser traspasados por ninguna decisión por muy mayoritaria que sea. En este sentido, la idea de derecho puede que sea una *mera idea*, un objeto de ese peculiar mundo de las ideas del que se ocupan los departamentos de Derecho constitucional. Ahora bien, el proyecto político moderno consistió en el intento de generar las condiciones materiales en las que la idea de derecho podía ser una idea *poderosa*. Se trata de un proyecto (evidentemente fracasado o, más bien, derrotado) que pretende que el derecho no sea solo una idea poderosa, sino una realidad *tan poderosa* que ningún otro poder político, económico o social pueda osar medirse con ese poder. A esto es a lo que llamamos “soberanía de la ley”. El viejo lema jacobino lo expresa muy bien: “que gobiernen las leyes, no los hombres”. Es un viejo dilema platónico: “quien esclavice las leyes sometiénolas al poder de los hombres, debe ser considerado el enemigo más peligroso de la ciudad”. La historia de la razón ha arrojado mucha luz respecto a estos límites infranqueables. El resultado de siglos de trabajo teórico y político ha ido materializándose en Declaraciones de Derechos Humanos, tratados internacionales, Constituciones y códigos de distinto tipo. Desentenderse de ese trabajo y abogar por quebrar la autoridad de esos límites es un dislate político sin sentido.

Ahora bien, como estoy intentando hacer ver, “soberanía de la ley” es una fórmula que en el fondo tiene que ser idéntica a la de “soberanía del pueblo”. Siempre que se respeten los límites que exige el Derecho, debe abrirse un amplio margen a decidir con quién se quiere formar una unidad política y qué reglas han de establecerse para la vida en común. Es posible que en un futuro más bien abominable la humanidad entera pueda decidir conformar un solo cuerpo político, regirse por unas mismas leyes e incluso, quién sabe, hablar todos un mismo idioma (por ejemplo, chino o inglés). Sin embargo, de momento, lo único a lo que cabe llamar “estado democrático y de derecho” es a la posibilidad de que cada pueblo o conjunto de pueblos decida con quién quiere organizar su vida en común y qué normas quiere darse a sí mismo siempre y cuando se respeten, eso sí, los límites que impone el derecho tanto hacia dentro (en la relación con los individuos) como hacia fuera (en las relaciones de los distintos Estados entre sí).

En cualquier caso, es una condición de la democracia la existencia de una voluntad común de convivencia y organización (ya sea un pueblo determinado o, en su caso, la humanidad en su conjunto). Si no es sobre la base de una cierta voluntad común, sería absurdo pretender que, al consultar a cada uno sobre una ley, se le puede estar preguntando por lo que considera más razonable y ventajoso *para el conjunto*. Esta es la idea a la que señalaba Rousseau al sostener que todo el planteamiento descansa sobre el supuesto de una *voluntad general* del cuerpo político como algo de naturaleza distinta a la suma de las distintas voluntades individuales. Si fuera imposible suponer un *interés general* (como posible punto de vista de validez para el conjunto), sería absurdo pretender que la razón o la discusión pública son capaces de dar con él. En efecto, la argumentación y contraargumentación ciudadanas presuponen la posibilidad de *llegar a convencer al interlocutor*. Pero la disposición a deliberar, a convencer y a ser convencido y la permeabilidad hacia los argumentos, es decir, la búsqueda *entre todos* del bien común *presupone, como es lógico, que se dé por supuesto que existe algo así*. Si, por el contrario, se estableciese una organización social articulada en bloques con intereses irreconciliables, entonces no tendría mucho sentido la búsqueda racional del interés común.

Sería absurdo pretender que, mediante la deliberación ciudadana, se puede llegar a encontrar algo que no sólo nadie busca sino que ni siquiera existe.

Yo creo que una vez llegados a este punto de la argumentación, merece la pena que continuemos un poco más allá, investigando las condiciones materiales que tienen que estar garantizadas para poder hablar de voluntad general.

¿Cabe suponer efectivamente la existencia de una “voluntad general” en cualquier cuerpo político? Evidentemente, no. Pensemos simplemente en las ocasiones en las que un determinado cuerpo político se fractura en una confrontación civil entre dos “voluntades generales” enfrentadas e irreconciliables (por ejemplo durante nuestra guerra civil). Pensemos por ejemplo también en la situación de Francia antes de la Revolución de 1789. La organización social estaba nítidamente fragmentada en tres estamentos: nobleza, clero y pueblo llano. Y los dos primeros obtenían, a costa del pueblo llano, importantes privilegios.

En una formación social organizada estamentalmente, en la que no hay individuos libres e iguales sino unos grupos con privilegios sobre otros, no es posible encontrar una voluntad general a todos los hombres y mujeres que constituyen el cuerpo del Estado. Por el contrario nos encontramos con que la voluntad de cada uno de los estamentos *se vuelve general con respecto a sus miembros*. En el caso de la Francia prerrevolucionaria cabría hablar de, *al menos*, tres voluntades generales.

Ahora bien, la existencia de tres “voluntades generales” no significa, ni mucho menos, que las tres tengan la misma validez desde el punto de vista de la libertad y la ley. En efecto, la razón exige posicionarse con las aspiraciones de ese estamento cuyo objetivo es, precisamente, disolver el sistema de castas y privilegios e instaurar una sociedad basada en la libertad e igualdad de todos sus miembros, es decir, una sociedad basada en el principio de ciudadanía. Hasta la Revolución francesa, en 1789, no se establece un sistema en el que sujetos autónomos, libres e iguales, se dan por decisión propia leyes a sí mismos, con lo que todos los aspectos de la organización social quedan determinados por la libre decisión de sus miembros. A partir de ese momento cabía esperar que las sociedades se organizaran conforme a Derecho atendiendo a los mandatos del interés general. Sin embargo, desde un primer momento, comienza a establecerse una pugna entre propietarios y no propietarios, pasando a configurarse como bloques intensamente confrontados. En efecto, ya en el transcurso de la Revolución francesa, las clases propietarias trataron de negar los derechos de participación política a las clases trabajadoras. El argumento que utilizaron, en realidad, era bastante contundente: sólo quien no depende del arbitrio de otro para garantizar su subsistencia (porque puede asegurarla *por sus propios medios*) puede considerarse verdaderamente libre. Por el contrario, aquél cuya subsistencia misma depende de la *voluntad* de otro —es decir, de la *propiedad* de otro que puede hacer siempre lo que quiera con lo suyo— cabe decir que tiene su autonomía y, por lo tanto, todos sus derechos de ciudadanía *hipotecados*. En unas condiciones de subordinación y dependencia en las que la propia subsistencia material depende de la propiedad (y, por lo tanto, de la voluntad) de otro, no se dan las condiciones de libertad mínimas que exige el concepto de ciudadanía. Por lo tanto, ni las mujeres (que dependían materialmente del marido) ni los trabajadores (que dependían del patrón) podían ser considerados propiamente ciudadanos.

Sobre la base de este planteamiento, se estableció desde el principio de la Revolución francesa una importante confrontación entre propietarios y trabajadores: la Constitución de 1791 exigía pagar una determinada renta (no asequible a todos) para adquirir derechos políticos. La

protesta del llamado “cuarto estado” (las clases trabajadoras) desembocó en la ley Chapelier, que prohibía las asociaciones de obreros. A pesar de ello, en agosto de 1792 se produjo la insurrección de los *sans-culottes*, que convocó elecciones por sufragio universal (masculino). Sin embargo, en menos de dos años (y a pesar de que los "montañeses" habían armado al pueblo) triunfó un golpe de estado que, tras la Convención termidoriana (en que las asociaciones de *sans-culottes* fueron clausuradas), redactó la Constitución de 1795 en la que, de nuevo, sólo el pago de una determinada contribución permitía acceder a la política, pasando los ciudadanos sin renta a ser "ciudadanos pasivos" (es decir, no ciudadanos).

En la actualidad, sin embargo, estas *disputas jurídicas* parecen haberse superado: los derechos de ciudadanía y de participación política son reconocidos a *todos* los miembros de un Estado de derecho *independientemente de su nivel de renta* y de su condición sexual. Todos tienen por igual derecho a intervenir en la vida política y a argumentar y contraargumentar sobre las leyes que conviene aprobar. Sin embargo, en estas condiciones, cabría quizá esperar que el resultado fuera bastante distinto al que es.

¿Cómo es posible que el sufragio universal, que dio el derecho de voto a las clases trabajadoras y a las mujeres, no haya sido suficiente para variar la correlación de fuerzas de nuestra sociedad? ¿Por qué ha resultado, a la postre, tan inofensivo para las clases sociales más poderosas, por minoritarias que éstas sean? ¿Basta garantizar los derechos de participación política a todos los individuos para haber asegurado ya la libertad y la igualdad de los ciudadanos que exige el concepto de democracia?

El principal descubrimiento de Karl Marx es que, a diferencia de la sociedad feudal, la sociedad moderna no necesita una estructura jurídica estamental para, de todos modos, garantizar un mecanismo de sometimiento y explotación de clase. En efecto, la sociedad feudal exige el reconocimiento jurídico de privilegios para lograr que los campesinos trabajen varios días gratis a la semana para el señor feudal (impuesto conocido como *corvea*) o que entreguen gratuitamente una parte de su cosecha a la Iglesia (*diezmo*) o al Rey (*talla*). Ciertamente, no hay razón por la que esos impuestos debieran ser pagados a alguien “jurídicamente igual” y, por lo tanto, desactivar los privilegios jurídicos y declarar la libertad y la igualdad de todos los individuos haría desaparecer de inmediato los mecanismos de explotación y subordinación.

Sin embargo, el capitalismo sí permite garantizar el sometimiento de clase sin necesidad de recurrir a privilegios de orden jurídico. En efecto, el sistema de trabajo asalariado tiene como fundamento la expropiación generalizada de la población de sus condiciones de existencia, es decir, la negación del acceso a los medios de producción, especialmente del acceso a la tierra. El proceso de expropiación violento que analizan autores como K. Marx y K. Polanyi (cuando exponen la matanza por la que los campesinos fueron expulsados de sus tierras primero en Inglaterra y luego en el resto de Europa) constituye, pues, el fundamento y el origen del modo de producción capitalista.

Ahora bien, una vez consumada la expropiación, los trabajadores ya nunca tienen que dar una parte de su cosecha porque nunca tienen ya ninguna cosecha que dar (dado que se trabaja ya siempre de antemano en una tierra o con unos medios ajenos). Por el contrario, lo que se obtiene desde el principio como salario es, por decirlo así, una parte de esa “cosecha” que nunca le ha llegado a pertenecer al trabajador, es decir, una parte de la “cosecha” que le habría correspondido en caso de haber podido trabajar en una tierra propia.

Qué parte de esa “cosecha” se obtiene a través del salario es algo que depende, ciertamente, de la negociación salarial. Ahora bien, se debe tener en cuenta que esa negociación se realiza siempre sobre el trasfondo de un “ejército industrial de reserva” estructuralmente necesario, es decir, sobre la existencia de una masa permanente de desempleados (a la que la economía convencional moderna se refiere como “tasa natural de desempleo”) dispuesta de un modo tendencial a trabajar por menos dinero que quienes sí tienen trabajo para, al menos, tener un salario con el que subsistir en vez de carecer de él. En estas condiciones, cuanto mayor es la libertad individual, cuanto mayor es la desregulación (es decir, en ausencia de salarios mínimos fijados por ley y otras condiciones laborales legalmente protegidas) mayor es el margen de beneficios. En este sentido, aunque opere a través de un mecanismo que funciona sin dificultades en nombre de la libertad, no por ello deja de imponerse como una estructura de subordinación y confrontación de clase. Cuando la mayor parte de la población depende económicamente de la voluntad de la patronal, es decir, de aquellos que tienen la propiedad sobre los medios de producción, su libertad de voto es como si estuviera sometida a chantaje. Este es el motivo fundamental por el que el sufragio universal normalmente no es capaz de producir legislaciones que dañen los intereses de los poderosos. Se produce la paradoja de que las clases trabajadoras utilizan sus votos a favor de sus patrones. Y de alguna forma, es una opción comprensible. Puesto que los asalariados dependen a vida o muerte de la suerte que corran sus empresas (pues si éstas quiebran, ellos quedan en paro), es lógico que razonen que cuanto mejor les vaya a las empresas, mejor les irá a ellos. Esto es más cierto aún en las condiciones actuales de la globalización, en las que las empresas pueden amenazar siempre con deslocalizarse, emigrando a otro país en el que los obreros sean menos exigentes. De este modo, la libertad de voto de la clase obrera es como si estuviera secuestrada por otra clase social, de la que se puede decir, que -se vote lo que se vote- siempre tiene “la sartén por el mango”.

Los millones de trabajadores que se jugaron la vida luchando por conseguir el sufragio universal nunca hubieran imaginado que el resultado iba a ser tan poco espectacular. Les habría costado creer, en efecto, que los obreros votarían masivamente a partidos de derechas que explícitamente defienden los intereses de la patronal.

Como se recordará, este resultado ya estaba previsto por los primeros filósofos de la Ilustración. Los partidarios del derecho censitario argumentaban que sólo los propietarios, es decir, los que no dependen de otro para existir, deberían tener derecho al voto. Si la mujer depende del marido -decían- otorgar el voto a la mujer sería como otorgarle dos votos al marido, pues la mujer votará lo que éste le ordene. Si 100 obreros dependen de un patrón, otorgarles el derecho a votar sería como otorgar al patrón el derecho a votar 101 veces. En esto tenían algo de razón, como los tiempos han demostrado. En lo que se equivocaban (muy interesadamente, por supuesto) era en las conclusiones políticas que había que sacar de ello: pues la conclusión no era que las mujeres o los obreros no debían votar; lo que había que concluir es que había que generar las condiciones materiales para que las mujeres se independizaran de la dictadura patriarcal y los obreros de la dictadura patronal. Para que así su voto no estuviera sometido al chantaje patriarcal o empresarial.

Esto último es lo que defienden el movimiento feminista, por un parte, y diversas opciones políticas socialistas, comunistas y anarquistas, por otra. También los defensores de otorgar a cada ciudadano una renta básica. Esta renta estaría destinada a garantizar a todos los ciudadanos la autonomía suficiente para poder ejercer su ciudadanía sin presiones económicas o patriarcales, ya que permitiría a cualquier persona independizarse en cualquier momento de este tipo de ligaduras. Por lo que llevamos dicho, en condiciones capitalistas es difícil encontrar

un *interés común* que pueda concretarse en una ley de validez general: cualquier ley que proteja el trabajo, lo hará en detrimento del poder y la libertad del capital; cualquier aumento legal del salario se hará en detrimento del margen de beneficios. ¿No ocurrirá entonces que la *voluntad* de cada uno de los grupos se vuelva *general* respecto a sus miembros? ¿No nos encontramos entonces con al menos dos “voluntades generales” opuestas y excluyentes entre sí?

El propio sistema jurídico no puede por menos de reconocer esta situación. Así, por ejemplo, el Estatuto de los Trabajadores reconoce que el primer pilar básico del modelo laboral que se expresa en nuestra Constitución es “la contraposición de intereses en el mundo del trabajo”. Precisamente por eso, la ley obliga a que la negociación se realice siempre entre *bloques* representados, por un lado, por los sindicatos y, por otro, por las asociaciones empresariales, es decir, por los *representantes de las dos voluntades generales* por las que está fracturada cualquier sociedad capitalista. De hecho, la propia Constitución reconoce el carácter confrontado de los intereses y establece entre los “Derechos y deberes fundamentales” el derecho a que la negociación se establezca *entre bloques*. Sin embargo, hay en esto una diferencia crucial respecto al modo como se organizan las distintas *voluntades generales* en una sociedad estamental. En efecto, en un sistema estamental, por definición, no hay margen legal para eliminar los privilegios de un modo democrático. Ciertamente, el propio sistema jurídico constituye un blindaje contra cualquier intento por parte de la mayoría de convertir el Estado en una organización de *ciudadanos* y no de estamentos.

Todo lo contrario ocurre en las sociedades modernas. En efecto, el sistema jurídico reconoce a todos precisamente como ciudadanos (libres e iguales). En estas coordenadas, cualquier mecanismo de subordinación de clase debe poder ser corregido por la intervención democrática de la mayoría. Ciertamente, esto no era así mientras los propietarios lograron imponer un sistema de sufragio censitario (en el que se reservaban los derechos de participación política a quienes alcanzasen determinados niveles de renta y, por lo tanto, se excluía a las clases trabajadoras). Sin embargo, en un sistema que ha logrado extender ya a todos los derechos de ciudadanía, es evidente que cabe apelar a la voluntad de la mayoría para desactivar los privilegios de la minoría. En efecto, debe tenerse en cuenta que el problema señalado no remite en esta ocasión a la posible discriminación de alguna minoría (pongamos, por ejemplo, gitanos, homosexuales, comunistas o inmigrantes) por parte de la mayoría sino, por el contrario, a la posibilidad de que las leyes beneficien a una minoría privilegiada frente a la mayoría de la población. En estas condiciones ¿qué puede impedir a la mayoría aprobar normas que favorezcan a sus intereses?, ¿qué obstáculos puede haber para que las decisiones democráticas se transformen en leyes que no beneficien sólo a unos pocos? Cabe ciertamente objetar que no todos acceden en condiciones de igualdad al espacio de la argumentación pública. Y esto, sin duda, es cierto. La posibilidad de hacer oír las propias razones es algo que depende en gran medida de los recursos económicos disponibles. Que los medios de comunicación estén en manos privadas significa, fundamentalmente, que no tienen por qué dar cabida más que a los argumentos que decidan sus propietarios. Y debe tenerse en cuenta que hacen falta decenas de millones de euros para poder montar un diario de alcance estatal y mucho más todavía si se pretende abrir una televisión. En estas condiciones, es evidente que la voz del espacio público no es independiente de los niveles de renta. Cabría decir que contamos con un sistema censitario de acceso al espacio de la argumentación ciudadana.

Si consideramos las condiciones materiales de esta libertad de expresión, el panorama es desolador. En la actualidad, los grandes grupos empresariales que dominan el mundo de las noticias y la información no llegan a una docena. Se trata de inmensos oligopolios mediáticos

que muchas veces y sobre muchos temas tienen en realidad intereses muy parecidos o coincidentes. De ahí que puedan falsear la producción de noticias e incluso mentir impunemente sin control alguno. Cuando, por ejemplo, un político o una empresa privada es propietaria de la mayor parte de las cadenas de televisión, es absurdo hablar de libertad de expresión. Lo que ocurre es más bien que la libertad de expresión está secuestrada por poderosos intereses privados.

Mientras tanto, los ciudadanos de a pié podrán libremente expresarse, sin duda, pero no tendrán ninguna posibilidad de que su voz se oiga en el espacio público. Esto es también una forma de censura, que aunque sea mucho sutil es mucho más eficaz que la de las dictaduras.

Se suele decir que en nuestros periódicos e informativos no hay censura. Pero se trata de un verdadero sofisma: las empresas privadas que dominan la información pueden contratar y despedir a su antojo. Sería estúpido que censuraran a periodistas que ellas mismas han contratado por ser de su confianza. La verdadera censura está en la inmensa cantidad de periodistas que jamás encontrarán trabajo porque su línea ideológica no coincide con los intereses de los propietarios de los medios de comunicación. Y en último término, hay una forma de censura que se ejerce de continuo entre nosotros: la que consiste en despedir a los periodistas que (alguna que otra vez) dicen algo que no conviene a los poderosos. No obstante, mientras queden *formalmente* abiertos los espacios de discusión y participación política, no es imposible que la mayoría llegue a tomar decisiones que contravengan los intereses incluso de los más poderosos. Ciertamente, no cabe esperar que los afectados fueran a aceptar de buen grado decisiones de este tipo. Cuando prevalecen opiniones contrarias, por ejemplo, a los banqueros, no es frecuente que se limiten a reconocer con Rousseau que lo que ellos estimaban que era la “voluntad general” en realidad no lo era y que, en efecto, eso sólo prueba que ellos se habían *equivocado* en la estimación del interés común.

Sin embargo, la democracia y el estado de derecho debe caracterizarse, precisamente, por su capacidad para imponer (incluso coactivamente si fuera necesario) las leyes adoptadas por procedimientos legítimos. En este sentido, el monopolio de la violencia por parte del Estado, podría ejercerse para imponer las decisiones de la mayoría incluso contra los criterios de los grandes intereses económicos.

Ahora bien, para que esto sea así, es imprescindible, como ya vimos, no sólo que el Estado sea una instancia muy poderosa sino que sea una instancia tan poderosa que ningún otro poder particular pueda tener siquiera la tentación de rivalizar con él. En efecto, todo el argumento respecto a la democracia y el Estado de derecho quedaría en papel mojado si un particular o un conjunto de particulares pudieran llegar a disputar la autoridad con el Estado. Si ocurriese, por ejemplo, que un grupo de banqueros llegase a acumular más poder que las propias instituciones democráticas, entonces no cabría seguir hablando de Derecho, pues habría una parte de la población que sólo tendrían que cumplir las leyes en caso de que no contraviniesen sus propios intereses (pues, en caso de pretender hacerlo, podrían limitarse sin más a desafiar su autoridad).

Ahora bien, esta es, por desgracia, exactamente la situación en la que nos hallamos. Creo que en los tiempos que corren ya nadie puede ponerlo en duda. Pero, en realidad, la situación no es nueva. La historia de la democracia bajo condiciones capitalistas de producción arroja un saldo dramático. En efecto, cada vez que se ha tratado de adoptar democráticamente alguna decisión contraria a los grandes intereses económicos, un golpe de estado, una guerra o una invasión han dado al traste con todas las instituciones del poder ciudadano.

A lo largo de la historia del siglo XX hubo no pocos casos en los que la supresión de la sociedad de clases intentó avanzar pacíficamente por la vía de la democracia, respetando la división de poderes, ganando elecciones, legislando con arreglo a derecho desde el respeto a todas las libertades ciudadanas. Sin embargo, no hay ni uno solo de esos casos en que semejante experimento no fuera abortado por un golpe de estado, un bloqueo o una invasión. El caso de Allende en Chile en 1973 es el más famoso. O el de España en 1936. Pero la lista es interminable: Guatemala (1944), Indonesia (1963), Brasil (1961), República Dominicana (1963), Nicaragua (1979), Haití (1990, 2004), etc. En nuestro libro *Educación para la Ciudadanía* hacemos un repaso inquietante a esta lista de ejemplos. Como decíamos ahí, lo que estremece en esta lista no es que sea bastante larga, sino que no tiene excepciones. Cada vez que la supresión de la sociedad de clases tuvo posibilidades efectivas de avanzar por la senda de la democracia, el derecho y el parlamentarismo, un golpe de estado dio al traste con la democracia, el derecho y el parlamentarismo.

Así pues, si queremos llegar a experimentar lo que significa para la humanidad el proyecto político de la Ilustración, el proyecto de civilizar la realidad sometiéndola a los dictados de la palabra pública, es decir, poniéndola, como suele decirse, en “estado de derecho”, para eso tendremos que esperar una gigantesca victoria anticapitalista. La verdad es que en este nuevo siglo, el llamado socialismo del siglo XXI en Latinoamérica -que solo ha sido una excepción en el hecho de haber logrado derrotar los golpes de Estado de rigor- no sólo no ha suprimido la democracia, sino que ha dado al mundo entero una verdadera lección de democracia. No sólo es que los países del ALBA jamás hayan sido tan democráticos como hoy en día, sino que, de hecho, no hay en el planeta países tan democráticos (ningún país soportaría la prueba de fuego de que la gente pobre gane las elecciones catorce veces seguidas, como ha ocurrido en Venezuela; o varias veces seguidas, como viene ocurriendo en Bolivia o en Ecuador). Esto es un gran indicativo de que el camino del estado del derecho y del socialismo es transitable. Y es también un indicativo para interpretar lo que vino pasando en el siglo XX: ese camino no fracasó, fue derrotado matanza tras matanza.

4. Lo único que nos faltaba es empezar ahora a despotricar contra los derechos humanos. Si hay quien convierte los derechos humanos en un arma ideológica, habrá que criticar a ese alguien, no a los derechos humanos. Si bajo determinadas condiciones los derechos humanos son un espejismo encubridor y legitimador de injusticias, habrá que criticar esas condiciones y esas injusticias, no los derechos humanos. Hay que combatir gigantes, no molinos de viento. Lo que sí es un reto, desde luego, es crear un mundo en el que los derechos humanos puedan ser lo que pretendieron ser desde el principio, la vara de medir los actos del poder legislativo. Las organizaciones de derechos humanos han sido siempre impotentes, patéticamente impotentes. Actualmente, los derechos humanos son patrimonio de las ONGs, es decir, de organizaciones que, como su propio nombre indica, no pintan una mierda (o si pintan algo es peor, pues normalmente es porque han sido financiadas para cumplir otros intereses encubiertos, pensemos por ejemplo en Reporteros sin Fronteras). La Asamblea General de la ONU no es la cúspide del poder legislativo mundial, es una institución puramente testimonial sin poder político alguno. Pues bien, al fin y al cabo, los derechos humanos cumplen su modesto papel. Nos indican lo infinitamente alejados que estamos del modelo político republicano al que decimos aspirar, eso que solemos denominar Estado de Derecho o Imperio de la Ley.

Lo que es una insensatez es pretender que los derechos humanos van a hacerse efectivos por el mero hecho de anotarlos en una papel. Esto es algo que quedó claro desde el principio y que fue brillantemente denunciado por el pensamiento reaccionario, por Joseph de Maistre o De

Bonald, por ejemplo. Pero lo que es una falacia (muy común, por otra parte) es pretender que eso ocurre porque esos derechos son abstractos, vacíos o universales. No, el problema no es ese. El problema es que un programa político necesita de instituciones en las que materializarse. Y ese programa político -en su lado material- fue absolutamente derrotado ya en la revolución francesa, después en la Comuna de París, y luego, mil y una vez hasta el momento presente. Y el problema es, también, como ya he señalado antes, que las instituciones que serían necesarias para sacar adelante semejante programa político son absolutamente incompatibles con el capitalismo. Sin una revolución económica anticapitalista, es imposible constituir esas instituciones políticas que materializan el derecho a la reforma de la humanidad. En este sentido, el comunismo no es un fin, es un medio para recuperar el sentido común, es decir, para recuperar las condiciones en las que un orden constitucional político puede materializarse. Algunos no somos socialdemócratas para aspirar al comunismo. Somos comunistas porque aspiramos a la socialdemocracia (5).

Precisamente por eso, pongo muy en duda que Marx se sostuviera realmente en una crítica continuada de los derechos del hombre y del ciudadano. Es cierto que tiene textos en ese sentido, algunos muy famosos, pero opino que no hay que buscar en ellos el nervio de su pensamiento. El conjunto de los esfuerzos teóricos de Marx, plasmados finalmente en una obra inacabada (y por lo tanto de interpretación discutible) como es *El capital*, creo que arroja un saldo muy distinto. Los derechos de la ciudadanía están lejos de ser, al final, los derechos de la burguesía triunfante. Insisto en que es todo lo contrario. Como ya he dicho en mi primera respuesta a vuestras preguntas, la burguesía fue la clase que enterró el programa político de la ciudadanía. Bueno, el caso es que Luis Alegre y yo, hemos intentado una lectura republicana de *El Capital* de Marx en un libro -*El orden de El Capital*- en el que, entre otras cosas, pretendemos salvar a Marx del marxismo.

5. Supongo, entonces, que me dais aquí una licencia para hablar de asuntos éticos.

Para empezar no estoy nada seguro de que haya tantas fundamentaciones y ni siquiera tantos sistemas como decís... Más bien pienso que los filósofos, cuando lo son de verdad, se las arreglan para acabar por decir, en el fondo, las mismas cosas. Además, no hay éticas a la carta.

Desde luego, es habitual que los manuales de Ética y Filosofía distingan entre distintas escuelas éticas. Algunos manuales distinguen, por ejemplo, entre “éticas formales” y “éticas materiales”. O entre “ética individual” y “ética social”. Otros, entre “éticas del bien”, “éticas del deber” y “éticas de valores”. Así, acaban dando la impresión de que los distintos filósofos han propuesto diversas recetas morales, distintas éticas según las cuales deberíamos comportarnos de un modo o de otro. De este modo, nosotros, los espectadores de la historia de la filosofía tendríamos una especie de muestrario de teorías éticas delante de los ojos y podríamos escoger la que más nos conviene o la que más convincente nos resulte.

Nada más lejos de la realidad. Las reflexiones éticas que encontramos en los distintos filósofos, no consisten en proponer formas de comportamiento, recetas morales, consejos vitales, creencias útiles para vivir o para salvarse o para ser feliz. Los filósofos nunca han pretendido hacer semejante cosa. Eso es lo que hacen los fundadores de sectas, los gurús, los profetas, los líderes espirituales. En la actualidad, son los manuales de autoayuda los que hacen eso. Hoy se venden muchísimos manuales de autoayuda: libros que te enseñan a no sufrir, a superar depresiones, a ser feliz, a adelgazar, a hablar en público, a elevar la autoestima, a encontrar novio o a tener éxito en tu empresa y llegar a ser jefe de personal. Por supuesto, la filosofía

nunca ha tenido nada que ver con ese tipo de negocio. Es cierto que existen manuales de filosofía que explican las cosas tan mal que uno acaba creyendo que el gran mérito de Aristóteles, Epicuro, Séneca, Rousseau o Kant fue escribir unos libros de autoayuda muy importantes, a los que se puede considerar clásicos. O que igual que Jesucristo o Buda fundaron religiones, Aristóteles o Kant fundaron sistemas morales.

En el colmo del disparate, existen ahora muchos libros de “ética de empresa” que se preguntan sin vergüenza si el respeto de principios éticos es o no rentable para las empresas; si el decoro ético con los empleados, con los clientes, o con el medio ambiente puede ser una buena estrategia de marketing; si es más rentable para la empresa adoptar una ética del bien o una ética del deber, etc. Todo ello como si no fuera contradictorio en sí mismo valerte de los principios morales para fines que no tienen nada que ver con la moral o que son directamente inmorales; como si decir que la “ética es rentable” no fuera tan absurdo como decir que el teorema de Pitágoras deja sabor a fresas con nata.

Esta una forma de plantear las cosas completamente disparatada. No tiene nada que ver con lo que realmente ha interesado a los protagonistas de la historia de la filosofía. Las distintas teorías éticas que encontramos no son propuestas de comportamiento moral, idearios sectarios entre las que podríamos escoger. Todos los filósofos de la historia se ocupan, en realidad, de lo mismo y pretenden lo mismo. Difieren, en todo caso, en el método que siguen para investigarlo y en las conclusiones que sacan de lo que están investigando. No proponen distintas formas de comportamiento moral. Investigan un misterio insondable: *el hecho mismo de que exista la moral*. O si se quiere decir de otra manera: *el hecho mismo de que seamos libres*. Los filósofos, eso es verdad, no siempre han estado de acuerdo sobre lo que significa ser libre. Discuten entre ellos acerca de la libertad, lo mismo que los físicos podrían discutir entre sí sobre la ley de la caída de los graves o sobre la fusión nuclear. Pero en absoluto se dedican a inventar, cada uno por su cuenta, una moral.

Es más, en un cierto sentido, desde el punto de vista de la historia de la filosofía no puede haber una pluralidad de morales. Es obvio, sí, que los hombres tienen comportamientos morales muy distintos según el lugar donde hayan nacido, según la manera en que han sido educados o según la tradición o las creencias de su país. Pero eso no es lo que ha interesado a los filósofos a lo largo de la historia. Eso es interesantísimo para el sociólogo, para el antropólogo, para el historiador de las religiones, pero no para el filósofo. En verdad, si los seres humanos se limitaran siempre a seguir sus costumbres, a hacer las cosas como manda la tradición o como dictan los dogmas de una determinada religión o de un entramado cultural, la filosofía no habría prestado una especial atención al asunto. Eso ya lo estudian bien los antropólogos, los historiadores, los sociólogos. Lo que interesa al filósofo es que los distintos seres humanos, cuando siguen todas esas costumbres tan variopintas, *pretenden tener razón*. Ellos creen estar haciendo lo que es *justo*, lo que es *bueno*, lo que es *racional*. Por lo tanto, no son, ni mucho menos, ajenos a las exigencias de la razón. Al pretender tenerla, no cabe duda de que algo de la razón les deja su marca. Eso no les impide, bien es cierto, seguir las costumbres más absurdas y a veces incluso más intolerables. Pero, al menos se puede suponer que no serán indiferentes a la voz de la razón si esta les habla con suficiente claridad en alguna ocasión. Toda cultura, incluso la más enquistada, es susceptible de *civilización*.

La posibilidad de ser libre incluso en contra de la propia cultura, en contra de las costumbres más enquistadas y de las inercias más populares, está siempre latente en la propia pretensión de tener razón con la que éstas se seguían y aceptaban. Cuando los seres humanos, movidos por sus

costumbres, su tradición, sus creencias o el azar, se comportan de una u otra manera no pueden evitar que, al mismo tiempo que todas esas cosas, *les marque también el hecho de ser seres racionales*. Lo que interesa a los filósofos es algo así como *la huella que deja la razón en la vida práctica del ser humano*. Hay ciertas cosas, por ejemplo, que nos negamos a hacer, y no porque no esté en nuestra mano hacerlas, sino porque nos resultan intolerables. Pero no intolerables para conseguir esto o lo otro, no intolerables para nuestros padres, o nuestros jefes, o nuestro gobierno, o nuestros dioses, sino intolerables desde todos los puntos de vista. Hay ciertas cosas que sentimos que no debemos hacer desde ningún punto de vista, o ciertas cosas que debemos hacer, adoptemos el punto de vista que adoptemos. En realidad, por eso mismo sabemos que somos libres: porque hay ciertas cosas que tenemos la certeza de que no deberíamos hacer aunque todo nos empuje a hacerlas, y ciertas cosas que debemos hacer aunque todo nos empuje a no hacerlas. Esa voz, la voz del “deber”, nos dice, ante todo, que no tenemos que dejarnos llevar por nada ni por todo, que tenemos que ser libres.

Kant lo mostró muy contundentemente: sin la voz del deber, no podríamos sabernos libres. Por lo tanto, la ética, al investigar la libertad, investiga necesariamente, el deber.

Se dice en algunos manuales que este es el punto de vista de las “éticas del deber” (como la kantiana), pero no de las “éticas del bien” (como la de Aristóteles). Eso es sencillamente falso. Sin esa especie de misterio por el cual nos sabemos “obligados a ser libres”, ni Aristóteles ni Kant ni ningún filósofo de la historia de la filosofía se habría molestado en pensar sobre el comportamiento de los seres humanos. Las “éticas del bien”, se dice, son las que se interesan por lo que hace feliz al ser humano y por el modo de alcanzar la felicidad. Si esa hubiese sido la tarea de Aristóteles, su ética sería una especie de gigantesco manual de autoayuda. Todo el mundo quiere ser feliz. Ese es el máximo bien que persigue el ser humano. Si la tarea de la ética fuera buscar las normas necesarias para alcanzar ese bien al que llamamos Felicidad, la ética nunca nos obligaría a nada, sencillamente nos daría consejos. Todo el mundo quiere ser feliz, sin duda, pero nadie está obligado a serlo. Si hubiera una receta para ser feliz, ya sea, por ejemplo, buscar el placer, o creer en Dios, o ser vegetariano, sería estúpido no seguirla. Se podría decir que es muy conveniente seguir esa receta, incluso que esa receta es imprescindible para ser feliz. Pero no que seguir esa receta es un deber. Cuando dices que algo es un deber, dices *algo más* que cuando dices que algo es imprescindible o sumamente conveniente. Ese “algo más” es el que interesó a la filosofía a lo largo de toda su historia. Hay una frase de Kant que quizás ilustra bien ese plus del que estamos hablando: “La moral no supone una teoría de cómo hacernos felices, sino de cómo llegar a ser dignos de la felicidad”.

En particular, a la filosofía le interesó el hecho de que ese “algo más” pretendiera elevarse, en ocasiones, sobre lo que mandan los amos más poderosos o los preceptos religiosos más enquistados en la tradición. Como vimos en su momento, ese “algo más” que se esconde tras la idea de deber no es otra cosa que la libertad. Una persona que quiere ser feliz, sigue determinadas recetas. Y aunque estas recetas, en ocasiones, parezcan muy sublimes, no por eso dejan de ser recetas. Si alguien, por ejemplo, no dice mentiras porque quiere salvar su alma, ir al cielo y gozar ahí de la felicidad de la vida eterna, está sin más siguiendo una receta para ser feliz. Lo mismo que si alguien miente porque cree que es el dinero el que da la felicidad y piensa que eso le reportará ganancias. Ni uno ni otro se están planteando que la mentira es intolerable. Para el primero, decir la verdad es lo conveniente, para el segundo es conveniente mentir. Ni el uno ni el otro hacen justicia al hecho de que estemos obligados a decir la verdad. Los dos están buscando sencillamente lo conveniente, lo que consideran imprescindible para ser feliz. Pero por muy imprescindible que sea algo no por eso llega a ser un deber.

Cuando experimentamos de verdad que algo es nuestro deber, es como si una voz absoluta y necesaria se introdujera en nuestra vida con mucha más autoridad que cualquier otra autoridad, con mucha más fuerza que todas las fuerzas que empujan en uno u otro sentido nuestra voluntad. Para ilustrarlo podemos pararnos a reflexionar sobre este ejemplo que pone Kant:

Suponed que alguien a propósito de su inclinación al placer pretende que, cuando se dan el objeto amado y la ocasión de alcanzarlo, esa inclinación es para él totalmente irresistible; preguntadle entonces: si se erigiera un patíbulo delante de la casa donde el encuentra esa ocasión, para colgarlo inmediatamente después de haber gozado ese placer, si no domeñaría su inclinación. No hace falta mucho tiempo para adivinar lo que contestaría. Pero preguntadle si, de pedirle su príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte sin demora, que deponga un falso testimonio contra un hombre honrado cuya perdición busca el príncipe bajo pretextos aparentes, preguntadle si entonces, por grande que pueda ser su amor por la vida, no lo tendrá por superable. Si lo haría o no, no se atreverá quizá a asegurarlo; pero que es posible para él tiene que concederlo sin reparos. El juzga, pues, que puede algo por esto: porque es consciente de que debe, y conoce en sí la libertad que de lo contrario, sin la ley moral, permanecería desconocida para él.

Sabemos que somos libres porque somos conscientes de que hay ciertas cosas que debemos hacer y ciertas cosas que no debemos hacer. Sabemos que no debemos levantar falso testimonio contra un inocente ni siquiera si nos amenazan con el patíbulo o si nos prometen, a cambio de hacerlo, la riqueza, la gloria o la felicidad. Y como sabemos *que no debemos* hacer eso, sabemos *que podemos* no hacerlo. Es por eso, por tanto, por lo que estamos seguros de que somos libres.

Hay veces, en efecto, que sabemos cuál es nuestro deber, con una extraña certeza. Y ello independientemente de que nos convenga o no, independientemente de que sea bueno o no para alcanzar la felicidad. Independientemente, también —y esto es lo más interesante— de que la autoridad de la tradición, de nuestra religión, de nuestros jefes, de nuestros padres, de nuestras autoridades, nos diga lo mismo o nos diga otra cosa. Sabemos cuál es nuestro deber y punto. Los antropólogos, los sociólogos, los historiadores de las religiones, estudian las distintas morales que puede tener el ser humano. Los seres humanos, en virtud de su pertenencia a una determinada patria, a una determinada tradición, a una determinada religión, a una determinada cultura, creen que sus deberes son estos o los de más allá. Ahora bien, los seres humanos no pueden evitar que, *al mismo tiempo que les habla la voz de su tradición o de su cultura, les hable también la voz de la razón*. Al mismo tiempo que hacen esto o lo otro porque es lo que manda hacer su tradición, su religión o su cultura, *la razón les manda también*. A veces lo mismo y a veces otra cosa.

Los seres humanos siempre han nacido aquí o allí, entre ciertas costumbres y ciertas creencias. Pero, al mismo tiempo, son también *seres racionales*. Y por eso mismo, en el fondo de su alma, saben que *no dependen* enteramente de su cultura o de su religión. En el fondo, saben que son libres. Y que un ser libre no debe obedecer más que a lo que le dicta la razón. Porque la razón, en ese sentido, no es más que la gramática de la libertad. Es más: sólo por la experiencia de ese “deber” que experimentamos en el fondo de nuestro ser y que nos habla con más autoridad que la voz de nuestros padres, de nuestro gobierno, de nuestra religión, con más autoridad que cualquier Rey o que cualquier Sacerdote, sólo en virtud de esa experiencia es por lo que nos

sentimos y nos sabemos libres. Pues ese deber nos dice, ante todo, que estamos por encima de cualquier autoridad por muy sagrada que se pretenda.

Así pues, sin la experiencia del “deber” no habría experiencia de la “libertad” y, por lo tanto, la ética no sería cosa de la filosofía. Y como ese “deber” habla a veces incluso contra la autoridad de la costumbres, de la tradición, de los dioses de una determinada religión, es absurdo pretender que puede haber, desde el punto de vista de la filosofía, una diversidad de morales. Los filósofos nunca reconocen que pueda haber morales distintas. Si la diversidad de morales fuera la última palabra para la ética, el comportamiento humano lo estudiarían, como decimos, los antropólogos, los sociólogos, los historiadores, no los filósofos.

Algunas historias de la filosofía muy mediocres llaman “éticas del bien”, en contraposición a las “éticas del deber” a unas especies de manuales de instrucciones para ser feliz. Y lo peor es que pretendan meter en ese saco a filósofos tan importantes como Aristóteles. Es cierto que el camino que sigue Aristóteles para la investigación del fenómeno moral es muy distinto que el de Kant. Pero sus conclusiones probablemente no son tan distintas. Ni Kant aceptaría estar defendiendo una ética del deber frente a Aristóteles, ni éste aceptaría estar defendiendo una ética del bien frente a Kant. Es verdad, sin duda, que Kant habla sobre todo del Deber. Y es verdad que Aristóteles habla sobre todo de la Felicidad, que es, entre todos los bienes que perseguimos, el único bien que perseguimos por sí mismo, el único fin que no es un medio para conseguir otros fines. Pero ambos se toman el problema mucho más en serio de lo que hacen los manuales cuando hablan sobre ellos.

Tanto Aristóteles como Kant se hacen cargo de un problema que ya estaba perfectamente delineado en Sócrates. Quien satisface sus deseos se siente *feliz*. Quien cumple con su deber se siente *digno*. Es ridículo pretender que Aristóteles aconsejaba seguir el primer camino y Kant el segundo. Por el contrario, todo lo interesante del asunto reside en que *para un ser racional*, los dos caminos *no son tan obviamente distintos como podría parecer*. Dicho en una palabra: el problema verdaderamente inquietante es que un ser racional, un ser libre, no puede ser *verdaderamente* feliz sin dignidad. Lo que pueda significar ese “verdaderamente”, eso sí, ha planteado muchas discusiones en la historia de la filosofía. Pero, esto es hasta tal punto así, que muchos hombres son capaces de sacrificar su vida entera con tal de no perder la dignidad. Esto está en la raíz de todas las aparentes paradojas en las que Sócrates hace desembocar a sus interlocutores. Sócrates no cesa de interrogarles hasta que acaban por reconocer cosas aparentemente absurdas, como que es mejor sufrir injusticia que cometerla, que es mejor ser la víctima que el asesino, que es más feliz el más miserable de los súbditos que el más opulento de los tiranos. Sin estas paradojas no hay ética alguna para la historia de la filosofía (en cierto sentido se podría decir que ni siquiera habría historia de la filosofía).

Pero ¿qué es lo que se esconde en esas socráticas paradojas? Que el hombre no quiere ser feliz a costa de su dignidad. Que antes que ser feliz sin dignidad prefiere llamar felicidad al hecho mismo de ser digno. Esto, ciertamente, supone forzar un poco el sentido de las palabras: supone distinguir entre una *apariciencia de felicidad* y una *verdadera felicidad*. El problema de intentar escapar de la paradoja por este camino es que esa “apariciencia de felicidad” podríamos decir que se parece mucho a la felicidad, mientras que la “verdadera” felicidad no se parece en nada: en muchos casos se parece más bien a la vida más desgraciada del mundo. Es por eso por lo que algunos interlocutores de Sócrates se sentían tan irritados al llegar a este punto y tildaban de “ridícula” la conclusión: es ridículo pretender que el tirano es más infeliz que sus víctimas.

Sin embargo, es un hecho que muchos hombres –los que nos parecen además más dignos de respeto y admiración, más dignos de ser imitados- prefieren esa desgraciada condición antes que la promesa de la felicidad más completa, cuando ésta comporta la pérdida de la dignidad. Y en esa preferencia se demuestra que la aspiración a la felicidad no es el techo de todas las aspiraciones humanas.

El ansia de dignidad es, en efecto, la marca que deja la razón en los quehaceres y las aspiraciones humanas. A un ser racional, podríamos decir, *no le basta la felicidad para ser feliz*. Es por eso por lo que Aristóteles no se limita a decir que debemos ser felices. Muy al contrario, en él encontramos textos que podría perfectamente haber firmado Kant. Aristóteles, más bien, tensa al máximo la paradoja. Tras explicarnos en qué consiste la felicidad del ser humano, nos dice que al hombre le corresponde ser feliz *en tanto que racional y no en tanto que humano*.

La forma en la que Aristóteles lleva la paradoja al límite es impresionante. Nos llega a decir que si el ser humano decide vivir humanamente eso sería tanto como “elegir la vida de otro”.

Los seres humanos son, además, de humanos, racionales. Una vida conforme a la razón –nos dice Aristóteles– sería una vida superior a la humana, sería una vida semejante a la de los dioses. Algunos –continúa diciendo– nos aconsejan pensar humanamente puesto que somos hombres, pensar como mortales, puesto que mortales somos... Pero en tanto que somos racionales, sabemos que hay algo en nosotros que no es simplemente humano o mortal. Nuestro deber es intentar “inmortalizarnos” y vivir conforme a lo más divino que hay en nosotros: la razón. Y puesto que somos seres racionales, concluye Aristóteles, sólo eso podrá hacernos *realmente felices*. Al ser humano, una *felicidad meramente humana* podríamos decir que siempre le sabría a poco. Llevo insistiendo en ello desde el principio: al ser humano, su humanidad le queda pequeña. Esta es la paradoja a la que se ve abocado por el mero hecho de ser libre.

Sin esta paradoja –perfectamente planteada, como decimos, por Sócrates– la moral no sería cosa de filósofos, sino de antropólogos o sociólogos. La paradoja consiste en que haya un punto de vista en que el Bien y el Deber no puedan simplemente seguir su propio camino, como si fuera posible sin más una moral del bien, por un lado, y otra moral del deber, por otro. Pretender que hay “éticas del bien” y “éticas del deber” es pretender que la paradoja no existe y es, por lo tanto, perder el objeto mismo del que se ocupan los filósofos. Ahora bien, como se trata de una paradoja, los filósofos la abordan de muy distintas maneras y buscan fórmulas distintas para extraer su contenido racional. Es aquí donde puede empezar a surgir el desacuerdo, no en la elección entre el camino del Bien (o la Felicidad) o el camino del Deber (o la Justicia).

Toda la historia de la ética ha dado vueltas sin cesar en torno a la paradoja de la divergencia entre dignidad y felicidad. En la mayor parte de las ocasiones, los filósofos han optado por distinguir de un modo u otro entre una felicidad a la que podríamos considerar “verdadera” y una felicidad a la que podríamos considerar “aparente”. Por este camino, filósofos que parecían estar en las antípodas los unos de los otros, estaban, en el fondo, bastante de acuerdo. Algunos manuales de Ética o Filosofía contraponen, por ejemplo, el estoicismo y el epicureísmo. El estoico dice que el Bien al que aspira la voluntad moral es la virtud. El epicúreo dice que ese Bien es el placer. Expuestas de este modo sus respectivas posiciones, éstas parecen de lo más opuestas. Al estoico, parece que no le importa nada el placer y que sólo le interesa ser virtuoso. Al epicúreo, nos lo representamos persiguiendo placeres sin cesar, sin preocuparse para nada de la virtud.

El estoico es presentado como un obseso de la Dignidad. El epicúreo, como un obseso de la Felicidad. Y sin embargo, cuando obligamos al uno y al otro a explicarse, a llevar su discurso hasta sus últimas consecuencias, parece como si intercambiasen sus posiciones. El estoico no para de intentar convencerte de lo muy feliz que te hace el hecho de sentirte digno, una felicidad mucho más verdadera que la apariencia de felicidad que se consigue por otros medios, un placer mucho más placentero que lo que habitualmente llamamos placer. Al final, el estoico está obsesionado por hablarte de la felicidad, por explicarte lo profunda y seria que es la felicidad, la felicidad de ser virtuoso.

Por su parte, el epicúreo, que parecía obsesionado con el placer, tan pronto abre la boca te explica que, por supuesto, no se puede perseguir el placer de cualquier manera, que hay que ser muy “virtuoso” a la hora de usar los placeres. De lo contrario, los placeres se destruyen unos a otros. Hay que saber usarlos, saber administrarlos, saber posponer el placer de hoy para tener el de mañana... Y, al final, acaba resultando que la mejor forma de asegurarte el placer es ser virtuoso, que el verdadero placer reside en la virtud. Así, a la postre, resulta que el estoico aconseja ser epicúreo, *pero de verdad*; y el epicúreo aconseja ser estoico, *pero de verdad*. Ambos, por tanto, son conscientes de la paradoja en cuestión: el hombre es libre y, por lo tanto, no puede ser feliz sin ser virtuoso y no puede ser virtuoso sin sentirse, en cierto modo, “feliz” de serlo.

De todos modos, Kant no estaba de acuerdo en que esa fuera una manera adecuada de hacerse cargo del problema. Hay un cierto *juego de palabras* en este planteamiento que no hace justicia a la gravedad del asunto.

Por eso, Kant prefiere seguir otro camino: considerar que la felicidad y la dignidad son dos cosas distintas, admitir que ponen en juego lógicas de comportamiento completamente diferentes. Una cosa es perseguir la felicidad, otra perseguir la dignidad. No hay nada que garantice que el hombre virtuoso sea feliz. Ahora bien, hay una cosa que sí dice inequívocamente la razón: *que el hombre bueno merece ser feliz*. Por eso la libertad no puede dejar de *trabajar por un mundo* en el que los hombres buenos puedan ser felices. Así pues, para Kant, no se puede decir que a los seres racionales sólo les hace “verdaderamente” felices la dignidad y la virtud. Esto es forzar las palabras y eludir el problema mediante un truco verbal.

La dignidad y la felicidad son cosas distintas. Sin embargo —y aquí está el quid de la cuestión— un ser racional tampoco puede resignarse a que lo sean. De algún modo, la razón exige que dignidad y felicidad coincidan. Pero la razón sólo admite que coincidan de una determinada manera: *que la felicidad sea consecuencia de la dignidad*. Que la felicidad sea *consecuencia de la virtud*. Este es el único orden de cosas que deja a la razón satisfecha: los hombres buenos *merecen ser felices*. Eso no quiere decir, en absoluto, que lo sean, pero *ningún ser racional puede desentenderse de la tarea de construir un mundo en el que la felicidad y la dignidad coincidan según esa particular relación*. Un ser racional no puede dejar de sentirse urgido a contribuir con su acción a la existencia de un mundo en el que los que merecen ser felices, además de merecerlo, puedan llegar de verdad a serlo. Eso es lo que la razón consideraría un orden justo.

Así pues, es completamente absurdo pretender que Kant distingue entre una ética del Bien y una ética del Deber, optando por esta última. Kant se enfrenta al mismo problema que los estoicos o los epicúreos. Pero allí donde los estoicos o los epicúreos se empeñan en hacer malabarismos verbales para identificar felicidad y virtud, Kant descubre que en esa identificación hay más bien

una *tarea* por hacer: la de luchar por *un mundo en el que los hombres buenos puedan ser felices*. Y, probablemente, cuando se pone mucho empeño en distinguir clases diversas de escuelas éticas, lo único que se está haciendo es buscar subterfugios para eludir esta responsabilidad.

Ahora bien, en este punto es en el que comienzan las divergencias. Sobre todo, en un mundo como el nos toca actualmente vivir. Cuando se plantea cómo realizar una tarea en este mundo, esa tarea ética de la que estamos hablando, surgen problemas muy serios. Yo creo que ha habido muy pocos desarrollos auténticamente filosóficos que hayan pretendido hacerse cargo de lo verdaderamente novedoso y verdaderamente grave del problema ético contemporáneo (6).

Hay que comenzar constatando una desorientación moral muy profunda. Tan profunda que incluso da la impresión de que la lista bíblica de los Diez Mandamientos tendría que ser reformulada sustancialmente para que siguiera sirviendo de brújula de la acción moral en un mundo como este. Hay multitud de ejemplos que pueden hacernos constatar este desquiciamiento moral. Recordemos uno: se declaró la guerra a Iraq, por ejemplo, argumentando que Sadam Hussein poseía armas de destrucción masiva. La población española y mundial se enteró después de que no había armas de destrucción masiva en Iraq. Poco después, se supo que no sólo no las había, sino que *siempre se había sabido que no las había*. Se había mentado a la opinión pública, lisa y llanamente. Hasta aquí, la cosa es trágica, sin duda, pero no enigmática. El misterio verdaderamente insondable de nuestro reflexionar ético contemporáneo es que esa constatación apenas provocó efectos en la intención de voto de la población. La gente siguió votando a los mismos partidos políticos que les habían mentado. Como si, a consecuencia de esas mentiras no hubiera pasado y no estuviera pasando nada.

Probablemente, como consecuencia del bloqueo a Iraq a partir de la primera guerra del golfo en 1991, murieron ya un millón y medio de personas inocentes. Cerca de un millón más murieron a causa de la segunda guerra y de la destrucción de infraestructuras. El país se hundió en una guerra civil, sobre una tierra sembrada de uranio empobrecido. En Iraq las embarazadas ya no preguntan al médico si es niño o niña, sino si viene o no con malformaciones. Los datos son escalofriantes: violaciones masivas, asesinatos de profesores y periodistas, torturas inconcebibles, atentados brutales, corrupción, mafia y mercenarios... esta es la situación actual de la llamada "democracia" iraquí. La gravedad de todo esto sólo es equiparable a la gravedad de que todo esto esté ocurriendo mientras todo el mundo conserva su tranquilidad de conciencia. Probablemente la indiferencia moral nunca había llegado tan lejos entre nosotros ni había gozado de tanta impunidad.

Desde un punto de vista moral, la situación sólo es comparable a lo que Hannah Arendt llamó "el colapso moral de la población alemana" en torno al exterminio de los judíos durante el nazismo. La población alemana sabía y no sabía -sabía y no quería saber que sabía- que existía Auschwitz y que los judíos (y los comunistas, los gitanos, los disidentes, los homosexuales...) estaban siendo exterminados. Con su indiferencia, su pasividad y su banalidad, la población alemana se hizo de este modo cómplice del holocausto y del asesinato de seis millones de personas.

Ahora bien, quizás la situación actual no sea tan distinta. Lo que ocurre es que los campos de concentración sobre los que se levanta nuestra tranquilidad de conciencia europea son demasiado grandes para rodearlos con alambradas. Nos sale mucho más rentable rodearnos nosotros mismos con las alambradas: encerrarnos en una fortaleza inexpugnable, materializar

con púas y cuchillas la “solución final” de nuestras leyes de extranjería, y dejar que la economía internacional se encargue por sí sola de perpetrar el exterminio. No es sólo que esto salga mucho más barato. Es que sale muy rentable, tan rentable que sus efectos superan con mucho la audacia de los surrealistas.

La realidad se parece cada vez más a una broma de mal gusto. Según el último informe de Naciones Unidas, por ejemplo, resulta que el 1 % de la población adulta del planeta acapara el 40 % de la riqueza mundial, mientras que en el otro extremo el 50 % de la población apenas cuenta con el 1 % de la riqueza. Cuando uno lee estos datos, tiende a pensar que están equivocados. Pero pensemos en otro ejemplo: según un cálculo elemental, para que una de las 2500 millones de personas que subsisten al día con 2 dólares diarios, llegara a amasar, con el sudor de su frente, una fortuna como la de Bill Gates, tendría que estar trabajando (ahorrando todo lo que ganara) 68 millones de años (es decir, desde los tiempos de los primeros dinosaurios). La realidad es a veces el mejor de los chistes: por un anuncio de zapatillas deportivas Nike, Michael Jordan cobró más dinero del que se había empleado en todo el complejo industrial del sureste asiático que las fabricaba. Por supuesto que para que un absurdo tan abyecto se encarne en la cruda realidad de cada día hace falta administrar mucha violencia, cortar el planeta con muchas alambradas, deslocalizar poblaciones, descoyuntar, en definitiva, el cuerpo entero de la humanidad.

Todavía hoy se siguen publicando centenares y centenares de libros intentado explicar cómo pudo existir algo tan horrible como Auschwitz. Sin embargo, se presta menos atención al problema de en qué sentido nuestra situación puede no ser tan diferente. Günther Anders quiso llamar la atención sobre este doble rasero con el que juzgamos el pasado de los demás y el presente en el que nos encontramos nosotros mismos. Escribió un librito llamado *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Eichmann, durante años, administró la fábrica de la muerte en la que se exterminaba a centenares de miles de personas. En 1968 le detuvieron y le llevaron a Jerusalén para ser juzgado por sus crímenes. Hannah Arendt, en su libro *Eichmann en Jerusalén*, nos cuenta que lo que más llamaba la atención en Eichmann era su tranquilidad de conciencia. Él no era consciente de haber provocado la muerte de nadie. Se había limitado -decía- a “cumplir con su deber”, administrando la pieza de maquinaria que le había tocado. En realidad, se había comportado como un burócrata gris y mediocre que había administrado el exterminio como podría haber administrado una cadena de montaje de latas de tomate.

Ahora bien, preguntaba Günther Anders, ¿y qué pasa con nosotros mismos? ¿No somos en cierta forma los herederos de Eichmann? ¿Qué papel cumplimos entre los engranajes de este mundo terrible? Anders se ocupó así de denunciar la continuidad del “colapso moral” en la conciencia occidental contemporánea. Según él nos habíamos vuelto “analfabetos emocionales” y eso nos abocaba a un abismo moral en el que todos nos hacíamos cómplices de un holocausto cotidiano e ininterrumpido. Anders se convirtió en uno de los líderes espirituales del pacifismo alemán y se destacó por su oposición a la guerra de Vietnam y al armamento atómico. Sin embargo, a mediados de los ochenta, cuando era ya un anciano, renegó del pacifismo y se mostró dispuesto a recurrir incluso a la violencia. *“Hemos hecho todo lo posible por convencer al mundo y está claro que no vale de nada. El mundo no está amenazado por seres que quieren matar sino por aquellos que a pesar de conocer los riesgos sólo piensan técnica, económica y comercialmente. Quienes amenazan la supervivencia de la humanidad son vulgares hombres de negocios de aspecto inofensivo. Contra ellos, tenemos derecho a recurrir a la legítima defensa”* (Günther Anders, *Estado de Necesidad y Legítima defensa*).

Es decir, Anders constataba con desolación que el mundo está dirigido por personas a las que no les caracteriza la maldad, sino la *banalidad del mal*. El problema radica en lo fácil que es provocar males inmensos sin haber hecho otra cosa que administrar la rutina diaria. El desánimo de Günther Anders respecto al pacifismo recuerda al de Dennis Meadows en el campo del ecologismo. Meadows, como se sabe, fue el coordinador del informe del Club de Roma sobre los Límites del crecimiento, el estudio que en 1972 daría el pistoletazo de salida al movimiento del ecologismo político. Mucho tiempo después, en una entrevista de 1989, al ser preguntado si aceptaría realizar hoy un estudio semejante, respondía: “Durante bastante tiempo he tratado ya de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y ya no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que ha saltado por la ventana” (Der Spiegel, nº 29, 1989, pág. 118).

Günther Anders explica el insólito fenómeno de la tranquilidad de conciencia contemporánea aludiendo a lo que él llama “el desnivel prometeico”. Es la idea de que, actualmente, somos capaces técnicamente de producir efectos desmesurados con acciones insignificantes. Aprietas un botón y una bomba cae sobre Hiroshima y mata a 200.000 personas. La *desproporción entre la acción y sus efectos* es tan grande que la imaginación se desorienta. Es imposible, vivir emocionalmente la muerte de 200.000 personas. Los seres humanos estamos hechos para sentir la muerte de un ser querido, incluso de bastantes seres queridos y no queridos. Pero el número 200.000 no nos dice nada emocionalmente.

Hannah Arendt contaba que, durante su juicio en Jerusalén, el genocida Eichmann explicaba con naturalidad que su trabajo consistía en aligerar el ritmo de la cadena de exterminio de judíos. Así pues, desde su punto de vista, era un éxito laboral el que, gracias a ciertas mejoras técnicas en la rutina del exterminio, se lograra eliminar 25.000 personas al mes, en lugar de 20.000. Ahora bien, en una ocasión en que unos testigos le acusaron de haber estrangulado a un muchacho judío con sus propias manos, Eichmann perdió los estribos y se puso a gritar desesperado que eso era mentira, “que él nunca había matado a nadie”. Estrangular a una persona es insoportable para una conciencia moral normal, administrar la muerte de un millón de personas es pura rutina.

Pero el problema es que siempre estamos ya, lo queramos o no, apretando esos botones que producen efectos demasiado grandes para nuestra capacidad de imaginar y de sentir. La economista Susan George comparaba a los ejecutivos que teclean pacíficamente en su ordenador del Fondo Monetario Internacional con los pilotos de un B-52 que aprietan los botones de un tablón de mandos para dejar caer toneladas de bombas sobre una población civil. Probablemente los pilotos no pueden representarse fácilmente el *desajuste* que hay entre la insignificancia de su gesto sobre el tablero y la desmesura de sus efectos, ahí abajo, sobre la ciudad bombardeada. Con mucha menos razón, el ejército de ejecutivos que deciden sobre las medidas económicas que se aplican a lo largo y ancho del planeta (y el ejército de periodistas e intelectuales que les hacen el juego), no están en condiciones de hacerse cargo moralmente de este “desnivel prometeico” entre “su trabajo”, rutinario y pacífico, y el océano de miseria y de dolor sobre el que están produciendo sus efectos.

Anders responsabilizaba a la complejidad de la técnica y la industria de este “desnivel prometeico”. Probablemente, se trata más bien de una complejidad estructural, económica y política y no solamente técnica. Pero, sea como sea, su intuición es acertada. Cuando la voluntad está separada de sus efectos por una complejidad muy grande, la voz de la moral se desconcierta por entero. En general vivimos en un mundo tan complejo desde un punto de vista

técnico y estructural que todas nuestras acciones, incluso las más aparentemente insignificantes, tienen unos efectos colaterales imprevisibles. Dicho brevemente: estamos sumidos en una situación en la que no hay manera de saber lo que estás haciendo cuando haces lo que haces.

Por supuesto, en estas condiciones, la voz de la moral no sabe a qué atenerse. Es demasiado complejo distinguir entre el bien y el mal.

Pongamos un ejemplo. El 2 de septiembre de 2001, el diario El País, publicó a todo color en la sección de los domingos un reportaje titulado *La fiebre del coltan*. La gente debió de leerlo mientras lavaba su coche o desayunaba con su familia, a la salida de misa o durante una comida campestre. Quizás sintieron que su conciencia caía en un abismo ético... o quizás no sintieron nada. No se trataba de un panfleto de extrema izquierda, de esos que se leen con escepticismo. Era El País, un reportaje sobre la guerra del Congo, muy riguroso y documentado. El titular de la noticia decía: “Según Naciones Unidas, el tráfico ilegal de coltan es una de las razones de una guerra que, desde 1997, ha matado a un millón de personas”. En las minas de coltan en la República Democrática del Congo, se nos decía, trabajan niños esclavos. Los ejércitos de Ruanda y Uganda se disputan el tráfico de este mineral sumiendo el país en una guerra civil en la que nadie quiere pensar.

El caso es que este mineral es vital para el desarrollo de la telefonía móvil y de las nuevas tecnologías. Por ejemplo, la escasez de este mineral había provocado otro efecto dramático: la videoconsola Play Station 2 tuvo que posponer su lanzamiento al mercado, provocando grandes pérdidas de beneficios a la casa Sony.

Mirado fríamente, es insólito que eso salga un día en El País y al día siguiente todo siga igual. Es incluso enigmático. Algunos años más tarde, otras noticias de El País dijeron que los muertos de la guerra del Congo se calculaban ya en cuatro millones. Mientras tanto, la videoconsola Play Station 2 ya se quedó superanticuada y los móviles siguieron desarrollándose vertiginosamente desde ese domingo en que salió la noticia. En estos momentos se habla ya de una cifra cercana a los nueve millones de muertos y de un inequívoco feminicidio, en el que millones de mujeres han sido salvajemente violadas de forma sistemática.

No es un problema absurdo plantear hasta qué punto tenemos las manos manchadas de sangre cada vez que llamamos por el móvil o que compramos una videoconsola. Lo que no cabe duda es de que estamos metidos hasta las cejas en el entramado estructural que genera esas guerras.

Ahora bien, llamar por el móvil es llamar por el móvil, no es matar a nadie, y eso también lo tenemos que tener muy claro si no queremos caer en un delirio moral. Además, dejar de llamar por el móvil tampoco va a salvar la vida a nadie. Y es que sería demasiado fácil poder echar la culpa de todo a un teléfono móvil. El móvil es un invento magnífico ¿quién puede negarlo? Si cuando llamo por el móvil estoy teniendo una oscura e imprevisible relación intangible con no sé qué conflicto sangriento de África, la culpa, desde luego, no la tiene el móvil, ni tampoco yo por utilizarlo. No, porque no podemos evitar ser piezas de un engranaje muy complejo, en el que todo está ligado entre sí por caminos imprevisibles que nadie ha decidido. Esta complejidad, es cierto, hace que, como decía Günther Anders, *nunca podemos estar seguros de lo que estamos haciendo cuando hacemos lo que hacemos*. O como lo expresa el teólogo de la liberación, Franz J. Hinkelammert: “nunca podemos estar seguros de los efectos indirectos de nuestra acción directa”.

Quizás éste sea el problema más grave de cuantos se ha enfrentado el pensamiento ético contemporáneo: cuando el mundo alcanza un determinado nivel de complejidad, la determinación de “no violar los mandamientos” puede llegar a convertirse, incluso, en una receta envenenada. La propia moralidad se transforma en la gran coartada de un mundo criminal. Siguiendo con nuestro ejemplo: todo el mundo llama por el móvil y todo el mundo revienta en el Congo sin que nadie viole los mandamientos.

Nadie tiene la culpa de que el mundo se haya convertido en algo tan complejo. En esta complejidad insondable se amparan quienes piensan que algo evidentemente malo, como una invasión bélica a un país como Iraq, finalmente reportará algo bueno. Al final, todo será para bien. Hay cosas que parecen muy dañinas para los seres humanos, pero que son muy buenas para que vaya bien la economía. De modo que un razonamiento perverso pero comprensible puede anidar en nuestras conciencias: no hay que olvidar que los seres humanos dependen a vida o muerte de su economía. Conviene, por lo tanto, hacer las cosas que convienen a los responsables de la economía internacional. Conviene, pues, apoyar ciertas políticas que priman lo conveniente sobre lo moral. Y mientras tanto, todo el mundo puede vivir con la conciencia tranquila: hasta donde podemos percibir, no se ve que nadie haya violado ningún mandamiento.

Y sin embargo, por muy complejo que se haya vuelto en este mundo distinguir el bien del mal, *hay una cosa que seguro que es mala*, y esta cosa es, nada más ni nada menos, *el hecho mismo de que exista un mundo así*. Si vivimos en un mundo en el que “es imposible saber qué es lo que realmente estás haciendo cuando haces lo que haces”, entonces es que vivimos en un mundo *muy malo*. El lema de los movimientos antiglobalización –“otro mundo es posible”, “otro mundo tiene que ser posible”– se convierte en un *imperativo ético insoslayable*. Es intolerable un mundo en el que, por ejemplo, te tienes que alegrar de que en España se fabriquen bombas de racimo, pues al menos en eso parece que sí que somos competitivos a nivel internacional.

Sin duda alguna, el concepto más interesante que se forjó en la reflexión ética y moral del siglo XX fue el concepto de “pecado estructural”. Este concepto era la columna vertebral de la llamada “Teología de la Liberación” y los que se ocuparon de pensarlo eran fundamentalmente sacerdotes, obispos, cristianos de base que estaban directamente comprometidos en cambiar un mundo injusto y criminal. Muchos de ellos se comprometieron activamente con los movimientos políticos y las guerrillas que lucharon contra las dictaduras más sanguinarias del planeta. Al mismo tiempo, denunciaron la hipocresía de aquellos que, cuidando mucho de su moral personal, no ponen reparos en hacer de engranajes de una maquinaria criminal. Su mensaje, si bien era obviamente muy cercano al de Jesús de Nazaret, les valió, sin embargo, en muchas ocasiones, ser expulsados de la Iglesia (7).

Mientras ellos se jugaban la vida y daban de lleno en la diana del problema ético de nuestro tiempo, los filósofos académicos de izquierdas y de derechas estaban muy ocupados en cuestiones estrictamente teóricas y abstractas. Una cosa, por ejemplo, que les tuvo muy obsesionados fue lo que se llamó el “dilema del prisionero”. Algunos lo consideraron el dilema ético más sorprendente y profundo de nuestra época, porque viene a plantear la increíble paradoja de que “si todo el mundo decide comportarse de la manera más egoísta del mundo, el resultado, sin embargo, puede que no sea el mejor de los posibles”. A los defensores neoliberales más dogmáticos de la “mano invisible del mercado”, este dilema puede sin duda quitarles el sueño, pero a cualquier persona con sentido común le parece una obviedad.

Pero mientras la filosofía ética del siglo XX se ocupaba en este tipo de problemas, la llamada Teología de la Liberación reparaba en una cuestión verdaderamente grave: en este mundo en que vivimos, las estructuras matan con mucha más eficacia y de forma mucho más masiva que las personas. La capacidad de ser inmoral que tienen las personas es insignificante -por terrible que sea, de todos modos- comparada con la inmoralidad de las estructuras. En estas condiciones, la cuestión moral pertinente es *qué responsabilidad tenemos respecto a las estructuras*.

La pregunta ya no puede ser ¿qué puedo hacer yo para no violar los mandamientos en ese mundo que no llega más allá de mis narices? En un mundo en el que las estructuras violan los mandamientos con una eficacia colosal e ininterrumpida, es inmoral *limitarse a respetar los mandamientos... y las estructuras*. La cuestión más acuciante, por el contrario, atañe a nuestra actitud respecto de las estructuras. Y para responder a esta cuestión, en primer lugar, hay que responder a esta otra ¿en qué consisten esas estructuras? ¿De qué son estructuras esas estructuras?

Para poder cambiar las estructuras, en primer lugar, es necesario conocerlas, y eso no es ni mucho menos fácil. Nosotros estamos acostumbrados a tratarnos con hechos y noticias. Pero no con sus *causas*. Nos tratamos con las cosas, pero no con *aquello que las hace ser lo que son*. El mundo de las estructuras sobre el que se levanta nuestra vida diaria, nos es desconocido. Platón diría que se trata de emprender una lucha en el mundo verdadero, en el mundo de las ideas, o como estamos diciendo -y no es más que una traducción que responde al concepto- de las estructuras. Por ejemplo, y para que se nos entienda bien rápido: la situación es tan grave que ya no nos podemos conformar con luchar contra los que hacen los banqueros más o menos corruptos, ladrones o evasores. Hay que luchar contra aquello que hace banquero al banquero, contra el éidos-banquero, contra la estructura, en fin, que hace posibles a los banqueros.

Esto quiere decir que el conocimiento se ha convertido, hoy en día, en un imperativo ético insoslayable. Estamos obligados a intentar saber por qué ocurre lo que ocurre, porque lo que ocurre es demasiado intolerable para encogernos de hombros y refugiarnos en nuestra ignorancia. De hecho, este fue el primer paso que dio la Teología de la Liberación en Latinoamérica. Muchas redes de catequistas se convirtieron en verdaderas escuelas de economía y sociología, fundamentalmente marxista. Eso fue lo que tanto escandalizó al cardenal Ratzinger (Benedicto XVI), quien se apresuró a redactar una directiva condenando a los teólogos de la liberación. Siguiendo su consejo, el papa Wojtyla les retiró su apoyo, de modo que la llamada “iglesia de los pobres” quedó abandonada a su suerte, en medio de dictaduras sanguinarias y escuadrones de la muerte. Muchos sacerdotes, monjas y catequistas fueron asesinados, violadas y torturadas. Por cierto que, según se ha sabido después, mientras tanto, el segundo jerárquico del cardenal Ratzinger echaba tierra de por medio para silenciar “por el bien de la Iglesia” el escándalo de un cura pederasta que abusaba de niños sordomudos y el propio Ratzinger dictaba instrucciones para que los delitos por pederastia de sacerdotes no llegaran a los tribunales de justicia (*Die Zeit*, 1/4/2010; *The New York Times*, 2/4/2010; *Público*, 10/4/2010; *El País*, 14/4/2010).

Lo que sí es cierto es que algunos sacerdotes de la teología de la liberación participaron en el gobierno revolucionario del sandinismo en Nicaragua, durante la década de los ochenta. También hubo sacerdotes que optaron por la lucha armada contra las dictaduras, fundando guerrillas o colaborando con ellas. El ejército zapatista del subcomandante Marcos, por ejemplo,

no cabe duda de que se gestó desde la red de catequistas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Es en virtud de esta problemática por la que se introducen las estructuras en el meollo de la cuestión moral, por la que Luis Alegre y yo, o también Santiago Alba, gravitamos siempre entre Kant y Marx. No buscamos en Marx una nueva moral. Sencillamente intentamos imaginar qué habría pasado si Kant hubiera leído a Marx. Creo que el dilema no es nada fácil de resolver.

En un mundo en el que las estructuras son mucho más inmorales de lo que jamás puedan llegar a serlo las personas, la cuestión crucial tampoco puede limitarse a saber en qué medida somos *piezas* de ese engranaje estructural y en qué medida *podemos dejar de participar en él*. Esto es lo que a veces sugirió Günther Anders, pero no parece ni mucho menos suficiente. Dejar de llamar por el móvil o de jugar con la videoconsola no solucionaría, evidentemente, ninguno de los problemas estructurales de los que hemos hablado respecto al tráfico de coltan.

Lo mismo ocurre con otros asuntos: puede que negarse a trabajar en la industria del armamento valga para algo si se consigue que ese gesto sirva de propaganda a los programas políticos pacifistas. De lo contrario, ese gesto no sirve más que para que corra un puesto la lista de parados que esperan a trabajar en cualquier cosa y a cualquier precio. Retirar el dinero de una cuenta bancaria si sospechas que esa entidad invierte dinero en la producción de armamento no sirve de nada, porque, actualmente el dinero circula a la velocidad de la luz y tu capacidad de decidir siempre llega demasiado tarde. Y tampoco es buena idea esconder tu pequeño sueldo debajo de una baldosa. La verdadera cuestión moral es qué responsabilidad tenemos en que determinadas estructuras perduren y qué estaría en nuestra mano hacer para sustituirlas por otras.

Es obvio que eso pasa por la acción política organizada y no por el voluntarismo moral que intenta inútilmente apartarse de la maquinaria del sistema. No es a fuerza de no mover las fichas o de moverlas lo menos posible como se consigue dejar de jugar al ajedrez, si eso es lo que se pretende. Para dejar de jugar al ajedrez y comenzar a jugar al parchís hay que cambiar de tablero. Si no, lo único que se logra es perder el juego, y el juego del ajedrez, no del parchís.

Sin duda, estas conclusiones pueden ser inquietantes: quizás vivimos en un mundo tan inmoral que las soluciones no pueden limitarse a ser sólo morales; son precisas soluciones políticas y económicas. Y la más grave de las cuestiones morales que tenemos sobre la mesa en el mundo actual es la de qué tendríamos la obligación de estar haciendo políticamente para que el mundo dejara de jugar en este tablero económico genocida. La cuestión no es la de si puedo dejar de jugar a la videoconsola o llamar menos por el móvil para participar lo menos posible en ese juego. La cuestión es cómo y de qué manera debilitar los centros de poder que hacen que el juego sea ese y no otro. Si alguna responsabilidad tenemos en ese juego es la de aceptar vivir en un mundo así con los brazos cruzados. Un mundo en el que llamar por el móvil tiene algo que ver con ciertas guerras genocidas en el continente africano es un mundo intolerable. Ciertamente, es el mundo lo que es intolerable, no nosotros. Pero lo que sí es intolerable es que aceptemos de brazos cruzados un mundo intolerable.

Notas:

(1) El último Robespierre, sin embargo, sí tiene textos favorables a la emancipación ciudadana de la mujer.

(2) Me he explicado un poco a este respecto en "Comunismo para ciudadanía", revista Éxodo, nº 119, junio 2013, pp. 31-43.

(3) Santiago Alba Rico, *¿Izquierdas nacionalistas?*, Rebelión, 8-10-2008.

(4) Fue Luis Alegre el autor del capítulo "Democracia" del libro *Filosofía y Ciudadanía* (Akal, 2011), de donde tomo gran parte de lo que viene a continuación.

(5) He explicado este punto más detenidamente en "Comunismo para la Ciudadanía", revista Exodo, nº 119.

(6) A partir de aquí, sigo el hilo conductor de un artículo que ya publiqué con el nombre de "Los diez mandamientos en el siglo XXI" (El Viejo Topo), pues considero que es importante no eludir el problema que ahí planteaba.

(7) Las instrucciones contra la Teología la Liberación parten de la directiva del Cardenal Ratzinger (el posterior papa Benedicto). (Ratzinger, J. *Libertatis nuntius Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"* (Congregación para la Doctrina de la Fe, 6 Agosto 1984) / "Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación." *Paramillo* 5 (1986): 574-580. También en *La Segunda*, Santiago de Chile, jueves 5 de enero de 1984, pp. 15-16; *Tierra Nueva* 49/50 (abril-julio 1984): 93-96 / 95-96. Edición digital preparada por Holly Ann Hughes. Marzo de 2004). En virtud de estos informes, el papa Juan Pablo II desautorizó en 1984 y 1986 en sendos documentos la corriente teológica cristiana comprometida en la lucha contra la opresión, la explotación y la pobreza nacida en América Latina bajo el nombre de "Teología de la Liberación".