

# CLAVES

Directores  
Javier Pradera/Fernando Savater

DE RAZÓN PRÁCTICA

Abril 1994 N.º 41  
Precio 600 pesetas

**ISABEL ALER GAY**

El transexualismo como síndrome cultural

**STEVEN LUKES**

Cinco fábulas sobre  
los derechos humanos

**ADELA CORTINA**

Del Estado de bienestar al Estado de justicia

**LLUIS ÁLVAREZ**

El Eco que no cesa

**C. GARCÍA GUAL**

El asesinato de Hipatia

**ADAM MICHNIK**

Diálogo con Juan Carlos Vidal

Pensar Centroeuropa

# SUMARIO

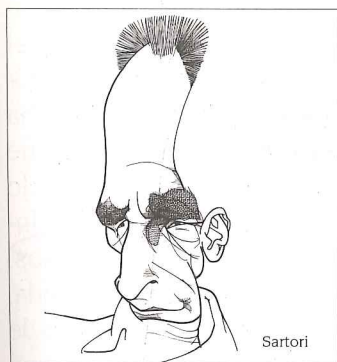
NÚMERO 41 ABRIL 1994

**CLAVES** DIRECCIÓN: JAVIER DE RAZÓN PRÁCTICA PRADERA Y FERNANDO SAVATER. EDITA: PROMOTORA GENERAL DE REVISTAS.



*Ilustraciones*  
ANDRÉS FERNÁNDEZ  
ALCÁNTARA

(Torredelcampo, 1960)  
Bajo el título *Primera Etapa* presentó su primera exposición individual en el año 1988. En 1990 recibió el primer premio en el XIV Certamen Nacional de Escultura Caja Madrid.



*Caricaturas*  
LOREDANO

**PROGRESA.** GRUPO PRISA. GRAN VÍA, 32, 2ª PLANTA. 28013 MADRID. TELÉFONO 91 / 538 61 04. FAX: 91 / 522 22 91. DEPÓSITO LEGAL: M. 10.162/1990. PRESIDENTE: JESÚS DE POLANCO. CONSEJERO DELEGADO: JUAN LUIS CEBRIÁN. DIRECTOR GENERAL: JAVIER DÍEZ DE POLANCO. DIRECTOR EDITORIAL: JAVIER ANGULO. COORDINACIÓN: NURIA CLAVER. PUBLICIDAD: GDM. JUAN BRAVO, 38. 28006 MADRID. TELÉFONO 91 / 536 55 00.

CORRESPONDENCIA: PROGRESA. GRAN VÍA, 32, 2ª PLANTA. 28013 MADRID.

IMPRESIÓN: MATEU CROMO. CARRETERA DE FUENLABRADA, S/N. PINTO (MADRID). TELÉFONO 691 08 50.



Esta revista es miembro de ARCE (Asociación de Revistas Culturales Españolas)

DISTRIBUCIÓN: ÍTACA. LÓPEZ DE HOYOS, 141. 28002 MADRID.

**PARA PETICIÓN DE SUSCRIPCIONES Y NÚMEROS ATRASADOS DIRIGIRSE A:**  
EDISA. LÓPEZ DE HOYOS, 141. 28002 MADRID. TELÉFONO 91 / 322 43 22.

2 STEVEN LUKES

*CINCO FÁBULAS SOBRE  
LOS DERECHOS HUMANOS*

12 ADELA CORTINA

*DEL ESTADO DE BIENESTAR  
AL ESTADO DE JUSTICIA*

22 JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

*¿DOS ÉTICAS?  
La ética de la responsabilidad  
y la ética de la convicción*

35 ISABEL ALER GAY

*LA PASIÓN DE LA IDENTIDAD  
Del transexualismo como síndrome  
cultural*

44 FÉLIX ORTEGA

*LA MODERNIZACIÓN SOCIAL  
COMO MITO*

53 *Diálogo*  
JUAN CARLOS VIDAL

ADAM MICHNIK  
Pensar Centroeuropa

61 *Historia*  
Carlos García Gual

El asesinato de Hipatia

66 *Semiótica*  
Lluís Álvarez

El Eco que no cesa  
Éxito y filosofía en las novelas de Eco

70 *Biología*  
Rafael Alonso Solís

Luces y sombras  
en el conocimiento biológico

75 *Ciencia Política*  
Andrés de Francisco

Giovanni Sartori  
y la teoría de la democracia

79 *Casa de citas*  
Víctor Méndez Baiges

Adam Smith

# CINCO FÁBULAS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

STEVEN LUKES

En este ensayo intento tratar la cuestión de los derechos humanos desde el punto de vista de cinco doctrinas o visiones dominantes en nuestra época. No pretendo ser *justo* con estas visiones. Más bien las trataré como "tipos ideales" weberianos o como caricaturas, siendo una caricatura una representación exagerada y simplificada que, cuando sale bien, capta la esencia de lo que representa.

El principio de que los derechos humanos deben defenderse se ha convertido en uno de los lugares comunes de nuestro tiempo. A veces se ha desafiado la universalidad de los derechos humanos: de aquellos derechos proclamados históricamente se dice que son eurocéntricos e inapropiados, o sólo apropiados en parte, para otras culturas y circunstancias<sup>1</sup>. Así que se proponen listas alternativas, o en parte alternativas. Se dice que las listas históricas son demasiado cortas, así que se proponen más derechos humanos, desde la segunda hasta la tercera y cuarta generación<sup>2</sup>. A veces se dice que la apelación a los derechos humanos, o el lenguaje en que se redactan, no sirve de ayuda o incluso es contraproducente en determinadas campañas o luchas, por ejemplo en las referentes a mejorar la condición y situación de las mujeres<sup>3</sup> o a

promover el desarrollo del Tercer Mundo<sup>4</sup>. Pero prácticamente nadie rechaza realmente el principio de defensa de los derechos humanos.

Así que, en cierto sentido, ese principio se acepta virtualmente en todas partes. También se viola virtualmente en todas partes, aunque mucho más en algunos lugares que en otros. De aquí la necesidad apremiante de contar con organizaciones como Amnistía Internacional y la Comisión de Seguimiento de Helsinki. Pero su virtual aceptación universal, incluso cuando sea hipócrita, es muy importante, porque esto es lo que presta a esas organizaciones la fuerza política que poseen en situaciones de otro modo poco prometedoras. En este ensayo quiero centrarme en el significado de esa aceptación preguntando: la aceptación del principio de defensa de los derechos humanos, ¿qué formas de pensamiento niega y qué formas de pensamiento supone? Quiero proseguir en dos etapas; primero preguntando: ¿qué supondría *no* aceptar ese principio?, y segundo: ¿qué supondría tomárselo en serio?

Así que, primero: ¿cómo sería un mundo sin el principio de los derechos humanos? Me gustaría invitarles a que se unieran a mí en una serie de experimentos mentales. Imaginemos una serie de lugares en los que el principio en cuestión es desconocido, lugares que no son ni utópicos ni distópicos, sino lugares que en otros aspectos son tan atractivos como ustedes deseen, pero que simplemente carecen de este rasgo particular

cuyas características de esta forma podremos entender mejor.

1 Imaginémoslo primero una sociedad llamada *Utilitaria*. Los utilitarios son personas con espíritu público que poseen un fuerte sentido de las metas colectivas: su objetivo único y exclusivo, por encima de todos los demás, es maximizar la utilidad global de todos ellos. Esto, tradicionalmente, ha significado "la mayor felicidad para el mayor número" (que es el lema nacional) pero en épocas más recientes ha habido discusiones acerca de lo que es "utilidad". Algunos dicen que es lo mismo que "bienestar" medido por indicadores objetivos como ingresos, acceso a servicios sanitarios, vivienda, etcétera. Otros, que poseen un tipo de mente más mística, la ven como una especie de luz interior, un estado subjetivo indefinible que todo el mundo persigue. Otros dicen que la utilidad es simplemente la satisfacción de cualquier tipo de deseo que cualquiera pueda tener. Otros dicen que es la satisfacción de los deseos que la gente debería tener o que tendría si fueran personas bien informadas y sensibles. Todavía hay otros, de ánimo más pesimista, que dicen que la utilidad es simplemente evitar el sufrimiento: para ellos la "mayor felicidad" significa únicamente la "menor infelicidad". Los utilitarios son personas marcadamente filisteas, que no son proclives a percibir utilidad en la cultura superior y que nunca se cansan de citar el proverbio de que "el juego de parchís es tan bueno como la poesía", aunque exista una tradición minoritaria de intentar enriquecer el concepto de "utilidad" para que incluya los aspectos

más imaginaria...  
pesar de to...  
todos los uti...  
acuerdo en un...  
es lo que se...  
sión más pre...  
es una calcul...  
do se les pre...  
ella invariable...  
gunta por "¿c...  
mayor suma...  
la obsesión na...

Los tecnó...  
los jueces son...  
en Utilitaria...  
Son especialm...  
lar, y utilizan...  
denador cada...  
dos partidos...  
por el poder...  
tido Gobernan...  
que el Partid...  
alientan a tod...  
calculadora e...  
posibles, mien...  
bernante (los...  
man a la gente

<sup>1</sup> "La Conception occidentale des droits de l'homme renforce le malentendu avec l'Islam: un entretien avec Mohamed Arkoun", *Le Monde*, 15 de marzo, 1989, 2; y los ensayos en Adamantia Pollis y Peter Schwab, eds., *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* (Nueva York, Praeger, 1979), esp. cap. 1, pp. 14 y siguientes.

<sup>2</sup> D.D. Raphael, ed., *Political Theory and the Rights of Man* (Londres: Mac Millan, 1967).

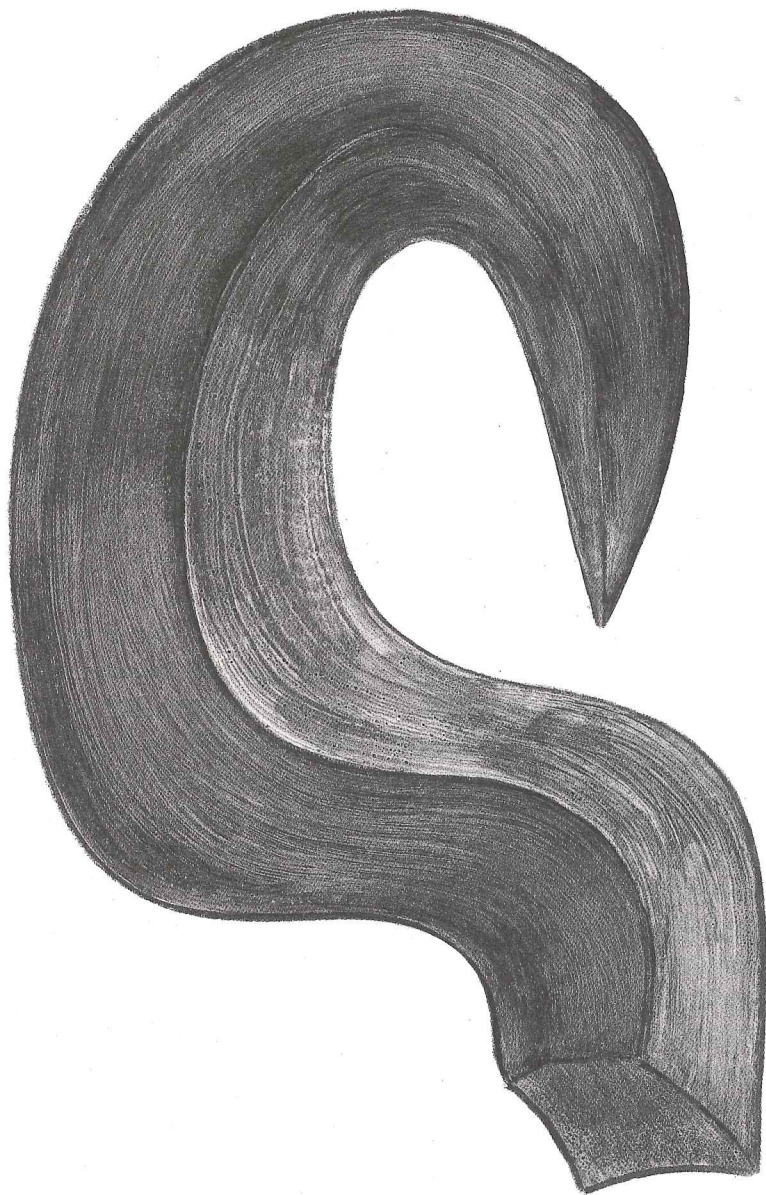
<sup>3</sup> Elizabeth Kingdon, *What's Wrong with Rights? Problems for Feminist Politics of Law* (Edimburgo: Edimburgh University Press, 1991).

<sup>4</sup> Reginald Herbold Green, *Human Rights, Human Conditions and Law: Some Explanations towards Interaction* (Brighton: IDS, 1989) Documento de trabajo n° 267.

OS

ta forma po-

na sociedad  
ilitarios son  
blico que po-  
de las metas  
ico y exclusi-  
os demás, es  
bal de todos  
nte, ha signi-  
dad para el  
l lema nacio-  
recientes ha  
ca de lo que  
en que es lo  
edido por in-  
no ingresos,  
rios, vivienda,  
en un tipo de  
en como una  
n estado sub-  
do el mundo  
ue la utilidad  
ción de cual-  
e cualquiera  
que es la sa-  
que la gente  
dría si fueran  
s y sensibles.  
mo más pesi-  
a utilidad es  
sufrimiento:  
dad" significa  
infelicidad".  
nas marcada-  
on proclives a  
ltura superior  
e citar el pro-  
de parchís es  
esía", aunque  
oritaria de in-  
cepto de "utili-  
los aspectos



más imaginativos de la vida. Pero a pesar de todas estas diferencias, todos los utilitarios parecen estar de acuerdo en un principio: lo que cuenta es lo que se puede contar. La posesión más preciada de todo utilitarista es una calculadora de bolsillo. Cuando se les pregunta "¿qué hacer?", él o ella invariablemente traducen la pregunta por "¿qué opción produciría la mayor suma de utilidad?". Calcular es la obsesión nacional.

Los tecnócratas, los burócratas y los jueces son la gente más poderosa en Utilitaria y son muy admirados. Son especialmente expertos en calcular, y utilizan el último modelo de ordenador cada vez más potente. Hay dos partidos políticos que rivalizan por el poder: el Partido Actor y el Partido Gobernante. Lo que los divide es que el Partido Actor (los "actores") alientan a todo el mundo a utilizar su calculadora en todas las ocasiones posibles, mientras que el Partido Gobernante (los "gobernantes") desaniman a la gente común a utilizarla en la

vida diaria. Según los utilitarios gobernantes, las personas deberían vivir mediante convenciones o normas empíricas concebidas e interpretadas por los tecnócratas, los burócratas y los jueces según sus métodos superiores de cálculo.

La vida en Utilitaria tiene sus riesgos. Otro proverbio nacional es *Utilitas populi suprema lex est*. El problema es que nadie puede saber nunca con certeza qué sacrificios se le pueden pedir a él o ella para mayor beneficio de todos. Las normas empíricas del Partido Gobernante suponen una cierta protección, dado que tienden a impedir que las personas abusen unas de otras; pero, por supuesto, tales normativas siempre pueden ser contrarrestadas si un tecnócrata, un burócrata o un juez hacen un cálculo que las contraresta. Todos recuerdan el famoso caso de finales del siglo pasado en el que un capitán del Ejército perteneciente a un grupo minoritario despreciado fue juzgado por traición y hallado culpable de pasar documentos a

una potencia enemiga. El capitán era inocente de la acusación, pero los jueces y los generales estuvieron todos de acuerdo en que la doctrina de *Utilitas populi* debía prevalecer. Algunos intelectuales intentaron protestar, pero no consiguieron nada. Y, recientemente, seis personas fueron declaradas culpables de poner una bomba en una época de desórdenes para Utilitaria a causa de los terroristas fanáticos de una isla vecina. Resultó que los seis eran inocentes, pero prevaleció *Utilitas populi* y los seis acabaron en prisión.

Estos riesgos pueden parecerle preocupantes a un forastero, pero los utilitarios los sobrellevan, dado que su espíritu público está tan desarrollado que están dispuestos a sacrificarse ellos mismos y, por supuesto, a los demás, siempre que los cálculos demuestren su necesidad.

Vamos a visitar ahora un tipo de país muy diferente llamado Comunitaria. Los comunitarios son gente mucho más amistosa, al menos entre ellos, de lo que son los utilitarios, pero se parecen a ellos en su alto grado de espíritu público y objetivos colectivos. Realmente "amistad" es una palabra demasiado superficial para describir la forma en que se relacionan unos con otros. Sus lazos mutuos constituyen su propia esencia. No pueden imaginarse a sí mismos "sin trabas" y separados entre sí; a esa visión de pesadilla la denominan "atomismo" y se apartan de ella con horror. Sus egos están, como ellos dicen, "enlazados" o "situados". Se identifican unos con otros y a sí mismos. Se podría decir, desde luego, que la obsesión nacional de los comunitarios es la identidad.

Comunitaria solía ser un lugar muy *gemutlich*, muy dado a las metáforas agrarias. Los comunitarios estaban apegados al *suelo*, cultivaban sus *raíces* y sentían una verdadera conexión *orgánica* entre ellos. Despreciaban especialmente la forma de vida calculadora de los utilitarios, confiando en cambio en los "entendimientos compartidos" y viviendo de acuerdo con costumbres y tradiciones de lenta evolución con las que se identificaban y por las que podrían ser identificados.

Comunitaria ha experimentado desde entonces grandes cambios. Las oleadas de inmigración, los movi-

mientos de personas y las comunicaciones modernas han perturbado las antiguas formas *gemütlich* y creado una sociedad mucho más heterogénea y "pluralista". La nueva Comunitaria es una verdadera "comunidad de comunidades": un mosaico hecho de retazos de subcomunidades, cada una de las cuales pide el reconocimiento del valor peculiar de su propia forma específica de vida. Los nuevos comunitarios creen en el "multiculturalismo" y practican lo que denominan la "política del reconocimiento", reconociendo con escrupulosa equidad la identidad de cada subcomunidad en las instituciones del país. Se utiliza la discriminación positiva para estimular a aquellos que están en desventaja o en peligro de extinción; las cuotas garantizan que todos están representados equitativamente en las instituciones representativas y en las profesiones. Los colegios e institutos tienen planes de estudios que reflejan exactamente el valor exactamente igual de las culturas de esas comunidades y no se permite que ninguna predomine (ni siquiera la vieja *gemütlich*).

Los nuevos comunitarios se sienten "en casa" en sus subcomunidades, pero se enorgullecen más aún de ser comunitarios que reconocen las identidades subcomunitarias de otros. Pero existen problemas. Uno es el "problema de la inclusión-exclusión": cómo decidir qué subcomunidades se incluyen en la estructura global y cuáles no. Algunos grupos se enfurecen al ser incluidos en subcomunidades que les reconocen, pero a las que ellos no reconocen; otros se enfurecen porque se reconocen a sí mismos como una subcomunidad, pero no son reconocidos por otros. Recientemente, por ejemplo, una provincia de Comunitaria en la que una subcomunidad es mayoría aprobó un ley por la que prohibía tanto a los miembros de su subcomunidad como a todos los inmigrantes asistir a escuelas que enseñan en la lengua que predomina en el resto de Comunitaria y en la que se realiza la mayor parte de los negocios y del comercio. Los inmigrantes en especial no están nada satisfechos. Un problema relacionado es el "problema de los intereses creados": las subcomunidades que estuvieron en la lista oficial quieren permanecer ahí para

siempre y mantener a otras fuera. Más aún, para estar en la lista tienes que ser, o decir que eres, un pueblo indígena o víctima del colonialismo, y preferentemente ambas cosas.

Luego está el "problema del relativismo". En Comunitaria es obligatorio considerar las creencias y prácticas de todas las subcomunidades reconocidas como igualmente válidas; o mejor, ninguna debe considerarse más o menos válida que otra. Pero las diferentes subcomunidades tienen creencias incompatibles entre sí y algunas realizan prácticas repugnantes, maltratando, degradando y persiguiendo a grupos e individuos, incluso a sus propios miembros. Típicamente, los que definen las identidades subcomunitarias son hombres; y sus mujeres están a veces oprimidas, marginadas y maltratadas. Algunas subcomunidades exigen que sus mujeres oculten sus identidades bajo velos negros; otras practican la circuncisión femenina. Desgraciadamente, el relativismo oficial de Comunitaria obliga a permitir que esas prácticas no sean prohibidas. Un escritor famoso de una subcomunidad escribió recientemente una novela satírica que trataba en parte de la vida del santo profeta y fundador religioso de otra subcomunidad. Los exaltados de esta última subcomunidad se encolerizaron ante lo que tomaron como un insulto a su fe y quemaron públicamente el libro en cuestión, mientras que el fogoso y fanático líder de la Comunidad de la que procedían ordenaba dar muerte al famoso escritor. Otros escritores de otras subcomunidades de todo el mundo firmaron peticiones y manifiestos en defensa del famoso escritor. El Gobierno de Comunitaria hizo frente a ésta delicada situación de forma convenientemente relativista, declarando que la práctica de escribir novelas satíricas no era ni más ni menos válida que la práctica de proteger la fe propia contra los insultos.

Y finalmente nos encontramos el "problema de la desviación". No todos los comunitarios encajan bien en las categorías subcomunitarias. Se sabe de individuos recalcitrantes que han rechazado la categoría por la que se les identifica o han simulado que no pertenecen a ella. Algunos cruzan las fronteras identificadoras o se niegan a

reconocerlas; y algunos incluso rechazan la propia idea de esas fronteras. Los in-, ex-, trans- y anti-identificados no son las personas más felices de Comunitaria. Se sienten incómodos porque tienden a ser considerados "no verdaderos comunitarios", desleales, incluso "cosmopolitas desarraigados". Afortunadamente, son pocos y sin organizar. No hay nada más improbable que ellos formen otra subcomunidad.

Ahora intento llevarles a otro lugar que se llama *Proletaria*, denominado así, nostálgicamente, por la clase social que lo hizo realidad, pero que hace mucho que se ha extinguido, junto con las demás clases sociales. *Proletaria* no tiene Estado. Eso también se ha extinguido. Por supuesto, no es un país en particular, sino que abarca al mundo entero. Los derechos humanos y otros derechos existieron en tiempos prehistóricos, pero éstos también se han extinguido. A veces, el proletariado apelaba a ellos en su lucha por razones tácticas, pero ya no son necesarios en la sociedad comunista "verdaderamente humana" de *Proletaria*.

Los proletarios llevan una vida extremadamente variada y plena. Cazan por la mañana, pescan por la tarde y critican después de la cena, desarrollan una enorme gama de capacidades y nadie tiene que padecer una formación parcial y mutiladora para encajar con una característica laboral o papel dados o en una esfera de actividad exclusiva de la que no se puede escapar. La división del trabajo también se ha extinguido: las personas ya no se identifican con el trabajo que hacen o las funciones que realizan. Nadie es un "tal y tal": como dijo el profeta Gramsci, ni siquiera nadie es "un intelectual", porque todo el mundo lo es (entre todas las demás cosas que él o ella es). Los proletarios organizan sus fábricas como orquestas y vigilan la maquinaria automatizada, organizan la producción como productores asociados, regulando racionalmente su intercambio con la naturaleza, poniéndola bajo su control común bajo las condiciones más favorables y dignas de la naturaleza humana, y eligen anualmente representantes para las comunas. Como predijo el profeta Engels, el gobierno de las personas ha sido sustituido por la administración de las

cosas y por la  
sos de prod  
entre trabajo  
también la di  
ras públicas y  
dinero, según  
ja a todos los  
dad y los com  
ha "privado a  
al mundo hun  
leza, de su pro  
también se h  
"vínculo mon  
tal y como se  
puede interca  
confianza por  
influencia sól  
diante estím  
las relaciones  
naturaleza exp  
individual" pro  
dancia arcádic  
ducen lo que  
nen lo que ne  
se identifican  
no como entre  
pertenecer a é  
subcomunidad  
que son igual  
nos. Las relac  
son completam  
desconoce la p  
taria no hay un  
minente o form  
desarrolla su  
que es tan mu  
ducción como  
de impedimen  
existe contradi  
ses del individ  
familia indivi  
todos los indiv  
ciones entre sí.

El único prob  
taria es que no h  
con el comunis  
fetizó Marx, "la  
antagonismo en  
naturaleza y entre  
bre. Es la verda  
flicto entre la e  
entre la objetiva  
ción, entre la lib

<sup>5</sup> Karl Marx, "Bread and Butter for the Presentday. Jews and Money" traducido por Karl Marx, *Early Writings* (1843-48), pp. 10-11.

<sup>6</sup> Marx, "Money", *Capital*, I, pp. 103-104.

cosas y por la conducción de procesos de producción. La distinción entre trabajo y ocio se ha extinguido; también la distinción entre las esferas públicas y privadas de la vida. El dinero, según el profeta Marx, "rebaja a todos los dioses de la humanidad y los convierte en mercancías" y ha "privado al mundo entero, tanto al mundo humano como a la naturaleza, de su propio valor"<sup>5</sup>, pero ahora también se ha extinguido todo el "vínculo monetario". Ahora, por fin, tal y como se predijo, "el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por confianza, etcétera", la influencia sólo se puede ejercer mediante estímulos y ánimos y todas las relaciones con el hombre y la naturaleza expresan la "verdadera vida individual" propia<sup>6</sup>. Existe una abundancia arcádica en la que todos producen lo que son capaces y obtienen lo que necesitan. Las personas se identifican unas con otras; pero no como entre los comunitarios, por pertenecer a ésta o esa comunidad o subcomunidad, sino más bien porque son igual y plenamente humanos. Las relaciones entre los sexos son completamente recíprocas y se desconoce la prostitución. En Proletaria no hay una única obsesión dominante o forma de vida: cada uno desarrolla su rica individualidad, que es tan multilateral en su producción como en su consumo, libre de impedimentos externos. Ya no existe contradicción entre los intereses del individuo por separado o la familia individual y el interés de todos los individuos que tienen relaciones entre sí.

El único problema de la vida proletaria es que no hay problemas. Porque con el comunismo vemos, como profetizó Marx, "la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución al conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad,

<sup>5</sup> Karl Marx, "Bruno Bauer. The Capacity of the Presentday. Jews and Christians to Become Free" traducido por T.B. Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings* (Londres: Watts, 1963), 37.

<sup>6</sup> Marx, "Money", traducido por Bottomore, *Karl Marx*, 193-94.

entre el individuo y la especie. Es la solución al enigma de la historia y sabe que lo es"<sup>7</sup>.

Aun así, los visitantes de Proletaria (procedentes de otro planeta) a veces no se creen lo que perciben, porque les parece difícil creer que se pueda alcanzar tal perfección y, más aun, mantenerla sin fricciones. ¿Cómo puede desarrollarse tan fluidamente la planificación de la producción sin mercados que proporcionen información sobre la demanda mediante los precios?, se preguntan ¿Por qué no hay conflictos por la asignación de recursos? ¿No interfieren los distintos estilos de vida entre sí? ¿No hay conflictos personales entre, digamos, padres e hijos, o amantes? ¿Sufren los proletarios trastornos íntimos? No existen indicios visibles de tales problemas: los proletarios parecen capaces de combinar su rica individualidad, desarrollando sus dones en todas las direcciones con relaciones sociales plenamente comunitarias. Sólo a veces se les ocurre a esos visitantes extraterrestres que pueden haberse equivocado de camino y aterrizado en un lugar distinto a la Tierra y que, después de todo, éstos no son seres humanos.

Los derechos humanos son desconocidos en los tres lugares que hemos visitado, pero por diferentes razones. A los utilitarios no les sirven de nada porque los que creen en ellos son propensos, por definición, a cuestionar que los cálculos utilitaristas deban utilizarse en cualquier circunstancia. Como señaló Jeremy Bentham, fundador del Estado utilitario, la misma idea de tales derechos no sólo es un absurdo sino "un absurdo con zancos" porque "no existe ningún derecho que, cuando su abolición sea provechosa para la humanidad, no deba ser abolido"<sup>8</sup>. Como contraste, los comunitarios siempre han rechazado esos derechos debido a su *abstracción* de las formas de vida locales, concretas, vivas, reales. Como dijo un elocuente

te orador y viejo comunitario, Edmund Burke, "su perfección abstracta" es su "defecto práctico", porque "las libertades y las restricciones varían con los tiempos y las circunstancias y admiten infinitas modificaciones, que no pueden acordarse por ninguna norma abstracta"<sup>9</sup>. Alasdair MacIntyre, el no menos elocuente neocomunitario, amplía el ataque: "Los derechos humanos o naturales", dice, "son ficciones, tal como lo es la utilidad". Son como "brujas y unicornios" porque "todo intento de demostrar con buenos razonamientos que *existen* esos derechos ha fracasado". Según MacIntyre, las formas de comportamiento que presuponen esos derechos "tienen siempre un carácter altamente específico y socialmente local, y... la existencia de tipos particulares de instituciones o prácticas sociales es una condición necesaria para la noción de que reclamar la posesión de un derecho sea una forma inteligible de realización humana"<sup>10</sup>. En cuanto a los proletarios, su rechazo de los derechos humanos se remonta al profeta de su revolución Karl Marx, según el cual hablar de ellos era un "absurdo ideológico" y "una basura verbal obsoleta"<sup>11</sup> por dos razones. La primera, que tienden a ablandar los corazones en el calor de la lucha de clases; la cuestión era ganar, no sentir simpatía por los enemigos de clase. Era una cuestión, como solía decir Trotsky, de "nuestra moral" contra "la suya"<sup>12</sup>; y Lenin señaló que "nuestra moral está subordinada por entero a los intereses de la lucha de clases del proletariado. Para un comunista toda moral radica en esta disciplina unida y en esta lucha consciente de las masas contra los explotadores.

<sup>9</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, reproducido por Waldron, *Nonsense*, 105, 106.

<sup>10</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londres: Duckworth, 1981), 65-67.

<sup>11</sup> Marx, *Critique of the Gotha Programme*, de Marx y Friedrich Engels, *Selected Works*, vol. 2 (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1962) 25.

<sup>12</sup> Leon Trotsky, "Their Morals and Ours", *The New Internationalist*, junio 1983, reproducido en *Their Morals and Ours: Marxist versus Liberal Views on Morality: Four Essays by Leon Trotsky, John Dewey and George Novack*, 4ª ed. (Nueva York: Pathfinder Press: 1969).

No creemos en una moral eterna, y demostramos la falsedad de todas las fábulas sobre moral"<sup>13</sup>. La segunda es que Marx consideraba los derechos humanos anacrónicos porque sólo habían sido necesarios en esa era prehistórica en la que los individuos necesitaban protección contra daños y peligros generados por un mundo imperfecto, conflictivo y desgarrado por las clases. Una vez se transformara ese mundo y naciera un mundo nuevo, los seres humanos emancipados florecerían, libres de la necesidad de derechos, en la abundancia, con relaciones comunales y verdadera libertad para desarrollar su múltiple potencial humano.

¿Qué es entonces lo que nuestro experimento mental sugiere que estamos aceptando cuando aceptamos el principio de defender los derechos humanos? Primeramente, que son *constricciones* a la búsqueda de lo que se considera "ventajoso para la sociedad", por muy iluminada o benevolente que pueda ser esa búsqueda. En segundo lugar, que invocan cierto tipo de *abstracción* de las prácticas "específica y socialmente locales"; significa ver a las personas más allá de sus etiquetas identificadoras (incluso las autoidentificadoras) y garantizarles un espacio protegido dentro del cual vivir sus vidas desde dentro, sea esto conforme o no con la vida que su comunidad les exige o intenta imponerles. Y en tercer lugar, *presuponen* una serie de hechos existenciales permanentes sobre la condición humana: que los seres humanos se enfrentarán siempre a la malevolencia y crueldad de otros; que siempre habrá escasez de recursos; que los seres humanos siempre darán prioridad a sus propios intereses y a los de los que están próximos a ellos; que siempre habrá una racionalidad imperfecta en la búsqueda de los objetivos individuales y colectivos; y que nunca habrá una convergencia espontánea en las formas de vida y en las concepciones de lo que la hacen valio-

sa. A la vista de estos hechos, si todos los individuos han de ser respetados por igual, necesitarán protección pública contra daños y degradaciones, y contra la injusticia y la arbitrariedad en la asignación de los recursos básicos y en el funcionamiento de las leyes y normas de la vida social. No se podrá confiar en el altruismo o la benevolencia o el paternalismo de otros. Incluso si los valores de esos otros son los propios, pueden perjudicarte de innumerables formas, por puro error de cálculo, equivocación o juicio desafortunado. La racionalidad limitada acarrea peligros, tanto por parte de los bienintencionados como de los malevolentes y los egoístas. Pero con frecuencia los valores de los otros no serán los propios: se precisará protección para vivir la vida propia desde dentro, buscando la propia concepción de lo que es valioso, en lugar de una vida impuesta. Para hacer eso deben existir ciertas precondiciones sociales y culturales: así, los kurdos de Turquía no deben ser tratados como "turcos bárbaros" sino tener sus propias instituciones, educación e idioma. Ahora podemos ver en qué sentido los derechos humanos son *individualistas* y en qué sentido no lo son. Defenderlos es proteger a los individuos de sacrificios utilitarios, imposiciones comunitarias y del daño, la degradación y la arbitrariedad; pero eso no puede hacerse considerándolos independientemente de las condiciones económicas, legales, políticas y culturales, y muy bien puede suponer la protección e incluso promoción de bienes colectivos, tales como la lengua y la cultura kurdas. Puesto que defender los derechos humanos no significa simplemente proteger a los individuos. También significa proteger las actividades y relaciones que hacen sus vidas más valiosas, actividades y relaciones que no pueden concebirse reductivamente como simples bienes individuales. De ahí que el derecho a la libre expresión y comunicación proteja la expresión artística y la comunicación de información; el derecho a un juicio justo protege un sistema legal que funcione bien; el derecho a la libre asociación protege a los

sindicatos, movimientos sociales y manifestaciones político-democráticas, y así sucesivamente.

**2** Paso ahora a la segunda fase de mi indagación. ¿Qué significa tomarse en serio los derechos humanos así entendidos? Para aproximarnos a este tema, permítanme otro experimento mental. Imaginemos ahora mundos *con* derechos humanos, en los que tales derechos son ampliamente reconocidos y puestos en práctica sistemáticamente.

Un lugar en el que algunos creen que los derechos florecen es en *Libertaria*. La vida libertaria discurre entera y exclusivamente según los principios del mercado. Está situada en algún lugar de Europa oriental o quizá en China en el próximo futuro. Ahí todo se puede comprar y vender; todo lo que tenga valor tiene un precio y está sujeto a la obsesión nacional libertaria: el análisis coste-beneficio. El derecho más básico y apreciado es el de propiedad, comenzando por la propiedad de sí mismo, de cada libertario o libertaria y llegando (como les gusta decir a los libertarios) hasta cualquier cosa con la que "mezclen su trabajo". Poseen sus talentos y capacidades y, al desarrollarlos y desplegarlos, los libertarios exigen el derecho a recibir las recompensas que traiga el mercado. Les encanta contar la historia de Wilt Chamberlain, el famoso jugador de baloncesto al que miles de personas están dispuestas a pagar por ver. ¿Es que sería justo privarle de estas recompensas cedidas libremente a fin de beneficiar a otros?, preguntan.

También atribuyen gran importancia al derecho a realizar transferencias voluntarias de lo que poseen debidamente; transacciones de dar, recibir e intercambiar que utilizan para beneficio de sus familias mediante la educación privada y la herencia de las riquezas. Existe un nivel muy bajo de impuestos regresivos, que se utilizan sólo para mantener el sistema de libre cambio de Libertaria: la infraestructura de la economía, el Ejército y la policía, y el sistema judicial para hacer cumplir los contratos libremente suscritos. La redistribución obligatoria

está prohibida, derechos ilimitados que pudieran generarse son grandes en las clases sociales lentos y fuerza existe educación, salud pública, artes o el ocio; públicas ni transparentes o playas, gas, la electricidad, la recogida de basuras, telecomunicaciones privadas, como Los pobres, los citados, los informados, los talentos, simpatía y una libertarios no gracias constituyen injusticia, ya que de infringir los d

No se tortura. Todos tienen derecho de la ley prev expresión (en ración controlada asociación (aun pueden impedir contraten a trabajadores, ni convocaría los derechos igualdad formal el sentido de discriminación individuos o grupos desigual en la de trabajo y negociados socialmente considerable procedencia s participar en la dedos se van no: a los que t el lema nacional lleva el diablo! duermen bajo sempleados se go, con el pens los mismos derechos libertarios.

¿Se toman sus los derechos h Creo que la res dos razones. P cierto que aquí chos civiles bás tura, hay sufrag ley, hay libertad

<sup>13</sup> V. I. Lenin, "Speech at Third Komsomol Congress, 2 de octubre, 1920" de V. I. Lenin, *Collected Works* (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1960-1963), vol. 31, 291, 294.

os sociales y  
o-democráti-  
e.

fase de mi in-  
a tomarse en  
nos así enten-  
arnos a este  
experimento  
nora mundos  
s, en los que  
íamente reco-  
práctica siste-

algunos creen  
en es en *Libertaria*  
discurre entera  
los principios  
ada en algún  
tal o quizá en  
turo. Ahí todo  
n precio y está  
cional liberta-  
eficio. El dere-  
ciado es el de  
por la propie-  
da libertario o  
omo les gusta  
hasta cualquier  
en su trabajo".  
capacidades y,  
legarlos, los li-  
echeo a recibir  
raiga el merca-  
la historia de  
amoso jugador  
niles de perso-  
pagar por ver.  
ivarle de estas  
bremente a fin  
preguntan.

gran importan-  
r transferencias  
poseen debida-  
de dar, recibir e  
an para benefi-  
liante la educa-  
cia de las rique-  
y bajo de im-  
que se utilizan  
sistema de libre  
a infraestructu-  
ército y la poli-  
cial para hacer  
libremente sus-  
ón obligatoria

está prohibida, dado que violaría los derechos ilimitados de las gentes a lo que pudieran ganar. Las desigualdades son grandes y crecientes, basadas en las clases sociales, así como en talentos y fuerzas diferenciados. No existe educación pública ni sistema de salud pública, ni apoyo público a las artes o el ocio; no hay bibliotecas públicas ni transportes, carreteras, parques o playas públicos. El agua, el gas, la electricidad, la energía nuclear, la recogida de basuras, el correo y las telecomunicaciones son de propiedad privada, como lo son las prisiones. Los pobres, los enfermos, los incapacitados, los infortunados y los que carecen de talento reciben un poco de simpatía y una cierta caridad; pero los libertarios no consideran que sus desgracias constituyan ninguna suerte de injusticia, ya que no son el resultado de infringir los derechos de nadie.

No se tortura a nadie en Libertaria. Todos tienen derecho a votar, el imperio de la ley prevalece, hay libertad de expresión (en medios de comunicación controlados por los ricos) y de asociación (aunque los sindicatos no pueden impedir que las empresas contraten a trabajadores no sindicados, ni convocar huelgas porque eso violaría los derechos de otros). Hay igualdad formal de oportunidades, en el sentido de que está prohibida la discriminación activa contra individuos o grupos, pero hay una salida desigual en la carrera por los puestos de trabajo y recompensas; los privilegiados socialmente tienen una ventaja considerable que se deriva de su procedencia social. Todos pueden participar en la carrera, pero los perdedores se van quedando en el camino: a los que triunfan les gusta citar el lema nacional: "¡Al último se lo lleva el diablo!". Los vagabundos que duermen bajo los puentes y los desempleados se consuelan, sin embargo, con el pensamiento de que tienen los mismos derechos que el resto de los libertarios.

¿Se toman suficientemente en serio los derechos humanos en Libertaria? Creo que la respuesta es que no, por dos razones. Primero, como dije, es cierto que aquí se respetan los derechos civiles básicos —no existe la tortura, hay sufragio universal, impera la ley, hay libertad de expresión y asocia-

ción e igualdad formal de oportunidades—. Sin embargo, no se respeta por igual a los titulares de estos derechos; no a todos los libertarios se les trata como igualmente humanos. Citando a Anatole France, los que duermen bajo los puentes tienen los mismos derechos que los que no lo hacen. Aunque todos los libertarios tienen derecho a votar, los perdedores, los marginados y los excluidos no tienen el mismo poder para organizarse y para influir sobre las decisiones políticas, ni el mismo acceso a los tribunales, ni la misma oportunidad de articular y transmitir sus puntos de vista, ni la misma representación en la vida pública e institucional de Libertaria, ni las mismas posibilidades en la carrera por las cualificaciones, cargos y recompensas.

La segunda razón para creer que Libertaria no se toma lo suficientemente en serio los derechos humanos tiene relación con los derechos característicamente libertarios. Los libertarios creen que tienen un derecho ilimitado a cualquier recompensa que su capacidad y esfuerzo pueda obtener en el mercado; y el derecho ilimitado a realizar elecciones voluntarias que les beneficien a ellos y a sus familias. Ningún libertario se sale jamás del punto de vista estrechamente egoísta de avanzar en su propio interés o, como mucho, en el de su familia. Es insensible a la idea de que otros puedan tener necesidades de recursos más urgentes, o que algunos de sus propios beneficios o los de su familia se consigan a expensas de las desgracias de otros, o que la estructura de la vida libertaria sea una estructura de injusticia.

¿Existe otro lugar en el que los derechos humanos estén en mejor forma? ¿Donde se defiendan con mayor firmeza el principio de defenderlos? En otras palabras, ¿donde se trate más seguramente a todos los seres humanos como igualmente humanos? ¿Donde se encuentren protegidos contra los sacrificios de Utilitaria para beneficio de la sociedad y contra la imposición de Comunitaria de llevar una forma de vida en particular, contra la ilusión comunista de que se puede alcanzar un mundo más allá de los derechos y contra la ilusión libertaria de que un mundo dirigido por

## Charles Ronsac Uno no se cansa de amar

«Tú quieres que yo te sobreviva. Ya no podré hablar. No puedo expresarme. Ya no veo nítidamente. El viaje ha acabado conmigo...»

La que habla es Marthe, la esposa de Charles, a quien una enfermedad terrible —la enfermedad de Alzheimer— ha sorprendido en el crepúsculo de su vida. Teme la decadencia física y espiritual, el ensañamiento terapéutico, se adhiere a la Asociación por el Derecho a una Muerte Digna, intenta repetidamente suicidarse, implora su liberación; él no se resigna a abandonar a su compañera con quien comparte la vida desde hace más de medio siglo. Comienzan entonces ocho años de lucha en nombre del amor. Enamorado como el primer día, él toma todo en sus manos. Se convierte en el ángel guardián, en el valet, en el novio ardiente de la que no ha dejado de amar desde su boda. Ocho años de una extraña luna de miel: Marthe y Charles se encuentran unidos más que nunca, pese a las caídas, los accidentes, la afasia, el suplicio hospitalario. El amor aguza el ingenio: el marido sujeta a su mujer, al borde del abismo; la hace reír, le lee libros, para mantener cueste lo que cueste un entorno afectivo e intelectual. Ambos siguen amando amarse. "Amores como el nuestro, no hay dos", le escribe una vez ella a él.

¿Se hablará un día de la historia de Charles y Marthe evocando los amores ejemplares? Ambos consiguieron la más bella victoria: la del espíritu, la del corazón, sobre el cuerpo enfermo y la muerte.

ANAYA & Mario Muchnik

EL PLACER DE LA LECTURA





el medio ambiente, por despoblación forestal y de otras maneras; pueden producir crisis de confianza desestabilizadoras con efectos ramificadores; pueden alimentar la codicia, el consumismo, el mercantilismo, el oportunismo, la pasividad política, la indiferencia y la anomia, un mundo de extraños alienados. Los mercados no pueden distribuir los bienes públicos de manera justa, ni fomentar la responsabilidad social en el uso de recursos, ni democratizar los lugares de trabajo, ni satisfacer las necesidades sociales e individuales que no pueden ser expresadas en forma de poder adquisitivo, ni equilibrar las necesidades de las generaciones presentes y futuras. Por otra parte, los mercados son indispensables y no pueden ser simulados. No hay alternativa a los mercados como sistema de señales para transmitir información sobre gustos, técnicas productivas, recursos y demás en un proceso descentralizado de información; ni como procedimiento de búsqueda mediante el cual los inquietos individuos que persiguen el beneficio empresarial buscan nuevas formas de satisfacer necesidades, ni incluso, como el propio profeta Marx reconoció, como campo de libertad y elección. Los igualitarios saben que las economías autoritarias fracasan si se las compara con las economías de mercado; y saben que, incluso si el mercado puede socializarse de diversas formas, el "socialismo de mercado" es, como mucho, una esperanza todavía mal definida.

Los igualitarios también saben que ninguna economía puede funcionar únicamente sobre la base del altruismo y los incentivos morales; y que los incentivos materiales, especialmente el del ánimo de lucro, son indispensables para el buen funcionamiento de una economía. La mayor parte del trabajo que necesita hacerse, especialmente las funciones empresariales, deben nacer de motivaciones derivadas de la búsqueda por los individuos de beneficios materiales para ellos y sus familias. En resumen, los igualitarios saben que cualquier economía factible y viable debe basarse en procesos de mercado e incentivos materiales, por muy

controlados y complementados que estén para hacerlos socialmente responsables<sup>15</sup>, creando y reforzando así las mismas desigualdades que honradamente intentan reducir.

La segunda razón importante para el escepticismo respecto a que se pueda alcanzar la igualdad, y de conseguirlo, mantenerla, podemos denominarla *la constricción comunitaria*. Ésta constricción se encuentra, principalmente, en el área cultural. Los igualitarios esperan que todo el mundo pueda alcanzar un cierto nivel de abstracción de sus propias opiniones y circunstancias, al menos en lo que respecta a los temas públicos y políticos. Los igualitarios esperan poder ver a todo el mundo, incluidos ellos mismos, de forma imparcial, considerando la vida de cada cual de igual valor y el bienestar y la libertad de cada uno igualmente valiosos. El profesor Rawls ha dado cuerpo a ese punto de vista en su imagen de una "posición original" en la que los individuos razonan tras un "velo de ignorancia"; otros han intentado representar esa idea de diferentes maneras.

Sin embargo, los igualitarios deben admitir que ésta no es una actitud natural en el mundo en que vivimos, y que parece que cada vez lo es menos en un número cada vez mayor de sitios. Los yugoslavos se convierten de la noche al día en serbios y croatas. A algunos checoslovacos les importa urgentemente definirse como eslovacos; y a algunos canadienses, como quebequenses. Incluso los estadounidenses negros o hispánicos o asiáticos insisten en verse a sí mismos en formas "políticamente correctas". Parece que pertenecer a ciertos tipos de "grupos globales" con culturas de autorreconocimiento, e identificarse y ser identificados como pertenecientes a los mismos, es cada vez más esencial para el bienestar de muchas personas<sup>16</sup>. Pero en la medida que esto

es así queda amenazada la "política de igual dignidad" que trataría a los individuos equitativamente, independientemente de sus afiliaciones de grupo<sup>17</sup>.

Consideremos la idea de "fraternidad". A diferencia de la "libertad" y la "igualdad", condiciones que deben ser alcanzadas, la cuestión de saber quiénes son tus hermanos es algo que determina el pasado. Tú y ellos formáis una colectividad en contraste con el resto de la humanidad; y en especial con esa porción de ella que tú y ellos veis como fuentes de peligro u objetos de envidia o resentimiento. La historia de la "fraternidad" en el curso de la Revolución Francesa es muy instructiva<sup>18</sup>. Comenzó con la promesa de hermandad universal; pronto se convirtió en sinónimo de patriotismo; y finalmente se utilizó la idea para justificar la militancia contra enemigos externos y para purgar a los enemigos internos. La consigna revolucionaria "fraternidad o muerte" adquirió, por tanto, un significado nuevo y ominoso, que auguraba violencia para los que no eran hermanos, primero, y luego para los falsos hermanos. Porque la identidad colectiva o comunal siempre requiere un "otro"; cualquier afirmación de pertenencia incluye una cláusula implícita o explícita de exclusión. El problema de los igualitarios es conseguir que esas exclusiones sean inofensivas.

El problema es conseguir la aceptación general de identidades múltiples que no entren en conflicto entre sí. ¿Pero cuántas situaciones en el mundo actual son favorables para conseguir ese resultado? La menos prometedora —y más explosiva— parece ser la de los antiguos Estados federales comunistas, con pueblos con enemistades históricas a distintos niveles de desarrollo económico. Las menos insatisfactorias, quizá,

<sup>17</sup> Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* con comentarios de Amy Gutmann (ed.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf (Princeton University Press, 1992).

<sup>18</sup> Véase bajo el epígrafe "Fraternité" (por Mona Ozouf) de François Furet y Mona Ozouf, eds., *Dictionnaire critique de la Révolution française* (París: Flammarion, 1988), 731-40.

<sup>15</sup> Diane Elson, "The Economics of a Socialised Market" de Robin Blackburn, ed., *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* (Londres: Verso, 1991).

<sup>16</sup> Avishai Margalit y Joseph Raz, "National Self-Determination", *Journal of Philosophy* 87,9 (septiembre 1990): 441-61.

dos los demás)  
nos igual. Si el  
d es tener me-  
de prosperidad  
o para la mayo-  
de alcanzar (y  
r) Igualitaria, al  
nes de libertad,

estos días son  
diantes concien-  
a libertaria. Para  
e los mercados  
nacer<sup>14</sup>. Por una  
y cómo pueden  
s. Los mercados  
gualdades exis-  
rales, recursos y  
ar deseconomías  
o la contamina-  
suprimir; cuan-  
l, llevan a oligo-  
pueden arrasar

at Markets Can -and  
Magazine of Economic  
11-16.

sean las sociedades poliétnicas compuestas principalmente por varios grupos inmigrantes que exigen el derecho a expresar libremente su particularidad dentro de las instituciones económicas y políticas de la cultura dominante. Pero también ahí, siempre que ese derecho se interprete como un derecho *colectivo* a un reconocimiento igual, surge una amenaza a los resultados igualitarios: la de tratar a los individuos sólo o principalmente como portadores de sus identidades colectivas<sup>19</sup> y, por tanto, de construir Comunitaria y no Igualitaria.

Por tanto, aquí hay dos razones importantes para dudar de que Igualitaria pueda hacerse realidad en algún lugar de este mundo (mucho menos en todo él). Quienes resultan impresionados por estas razones son conducidos, de forma natural, a adoptar posiciones políticas antiigualitarias. En realidad constituyen hoy las dos fuentes principales del pensamiento de derechos, libertario y comunitario. Ambos argumentos apuntan a las severas limitaciones de la capacidad de los seres humanos para alcanzar esa abstracción o visión imparcial que podría llevarles a considerar todas las vidas como igualmente valiosas<sup>20</sup>. Ambas razones son lo suficientemente poderosas y persuasivas como para convencer a las personas razonables de que rechacen las políticas igualitarias.

¿Cómo deberíamos considerar los derechos humanos a la luz de este último dato? Creo que de esto se deriva que la *lista* de los derechos humanos debería mantenerse razonablemente corta y razonablemente abstracta. Debería incluir los derechos civiles y políticos básicos, el imperio de la ley, la libertad de ex-

presión y asociación, la igualdad de oportunidades y el derecho a un nivel básico de bienestar material, pero probablemente nada más. Porque sólo estos derechos tienen una posibilidad de asegurarse el consenso en el amplio espectro de la vida política contemporánea, aunque el desacuerdo surja de nuevo cuando se pregunte cómo concretar estos derechos abstractos: cómo conseguir que lo formal se convierta en real. ¿Quiénes son los titulares de los derechos civiles y políticos? ¿Los nacionales? ¿Los ciudadanos? ¿Los trabajadores extranjeros? ¿Los refugiados? ¿Todos los residentes en un territorio determinado? ¿Exactamente qué es lo que exige el imperio de la ley? ¿Implica igualar el acceso de todos al asesoramiento y representación legales? ¿Implica defensores públicos, sistema de jurados, igual representación de las minorías en los jurados, derecho a rechazar jurados? ¿Cuándo son verdaderamente libres la libertad de expresión y la de asociación? ¿Tiene la libertad de expresión implicaciones para la distribución y formas de propiedad de los medios de comunicación y para la formas y principios de su regulación pública? ¿Supone la libertad de asociación algún tipo de democracia industrial que vaya más allá de la situación actual? ¿Qué debe ser igual para que las oportunidades sean iguales? ¿Se trata de conseguir la no discriminación respecto al trasfondo existente de desigualdades económicas, sociales y culturales o es ese mismo trasfondo donde deben hacerse más iguales las oportunidades? ¿Cuál es el mínimo básico? ¿Debe colocarse en un bajo nivel para evitar los efectos de un incentivo negativo? Si es así, ¿cómo debe de ser de bajo? ¿O debería haber un ingreso básico para todos y, de ser así, deberían tener derecho al mismo los que podrían trabajar, pero no trabajan, o no aceptan el trabajo que se les ofrece? ¿Y cómo se concibe y mide un nivel mínimo básico de bienestar material: en términos de bienestar, de ingresos, de recursos, de "nivel de vida", de "capacidades básicas" o de otra forma?

Defender estos derechos humanos

es defender una especie de "meseta igualitaria" sobre la cual pueden tener lugar esos debates y conflictos políticos<sup>21</sup>. En la meseta, todas las partes toman los derechos humanos en serio, aunque existen grandes y profundos desacuerdos sobre lo que implica defenderlos y protegerlos. Confío haberles convencido de que existen razones poderosas para no abandonar esa meseta por cualquiera de los cuatro primeros países que hemos visitado.

Sin embargo, la meseta está sitiada por los ejércitos de esos cuatro países. Uno de estos ejércitos despliega una bandera comunitaria y practica la "limpieza étnica". Ya ha destruido Mostar y muchos otros lugares; y actualmente amenaza a Kosovo y Macedonia. En este momento tiene bajo sitio a Sarajevo, asesinando y matando de hambre a hombres, mujeres y niños y violando a mujeres únicamente porque tienen la identidad colectiva equivocada. Somos cómplices al permitir que esto prosiga dentro de los propios muros de la moderna y civilizada Europa. Los bárbaros están dentro de nuestras puertas.

Creo que el principio de defensa de los derechos humanos exige que pongamos fin a nuestra complicidad y a nuestra política de apaciguamiento: que levantemos el sitio de Sarajevo y les vencamos por la fuerza. Sólo entonces podremos continuar nuestro viaje a Igualitaria que, si de alguna forma se puede alcanzar, sólo será desde la meseta de los derechos humanos. □

Traducción de Marisol Lafuente

<sup>21</sup> La idea de la meseta igualitaria es de Ronald Dworkin. Véase su "What is Equality?" Parte 1: "Equality of Welfare"; Parte 2: "Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs* 10, 3-4 (1981); 185-246, 283-345; Parte 3: "The Place of Liberty", *Iowa Law Review* 73, 1 (1987): 1-54; Parte 4: "Political Equality", *University of San Francisco Law Review* 22, 1 (1988): 1-30, y *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). Véase también el debate en *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* de Kymlicka (Oxford, Inglaterra: Clarendon, 1990).

**Steven Lukes** es catedrático en la Universidad de Oxford. Obras traducidas al castellano: *Emile Durkheim, su vida y su obra* y *El individualismo*.

**CLAVES**  
DE RAZÓN PRÁCTICA

<sup>19</sup> Stephen L. Carter, *Reflections of an Affirmative Action Baby* (Nueva York: Basic Books, 1991), y Will Kymlicka, "Liberlism and the Politization of Ethnicity", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4, 2 (julio 1991); 239-56. Kymlicka hace una interesante distinción entre dos tipos de pluralismo cultural: uno asociado a los estados multinacionales, el otro a las sociedades integrantes poliétnicas.

<sup>20</sup> Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Nueva York y Londres: Oxford University Press, 1991).

**Horario:**  
**SALAS PERM**  
a Sábado (exc

**SALAS TEMP**  
Sábados, de l

Entrada por F

# DEL ESTADO DE BIENESTAR AL ESTADO DE JUSTICIA

ADELA CORTINA

## 1. Críticas hodiernas a la solidaridad institucionalizada en el Estado de bienestar

En los últimos tiempos se ha convertido ya en un tópico de la vida política y económica, pero también de la filosofía práctica, afirmar que el Estado de bienestar se encuentra en crisis y que es preciso sustituirlo por otra forma de Estado más adecuada a las necesidades de los tiempos poscapitalistas que corren. Aducen los estudiosos razones diversas para explicar la etiología de la enfermedad que ha consumido las fuerzas del Estado benefactor, y apuntan en ocasiones sugerencias para superar la crisis, más o menos prometedoras. En lo que respecta a la dimensión ética del problema, suelen tales sugerencias producir la sensación entre los lectores y los ciudadanos de que el valor que ha fracasado estrepitosamente es la *solidaridad*, institucionalizada de algún modo en el Estado-providencia, y que las posibles salidas a la crisis pasan por recuperar aquel "sano egoísmo" que dio lugar al nacimiento y auge del capitalismo. "¡Beveridge ha muerto, viva Adam Smith!" —sería, pues, la consigna.

Porque la solidaridad —viene a decirse de forma más o menos explícita— es una virtud loable cuando la practican los individuos en las relaciones interpersonales, pero cuando los Estados intentan asumirla y encarnarla en las instituciones se producen, inexorablemente, un paternalismo y un intervencionismo malsanos que acaban por socavar los fundamentos mismos del Estado democrático por razones bien diversas.

En principio —según los autores a que me refiero—, porque las democracias modernas nacieron como un medio para defender a los ciudadanos frente a la rapacidad de los gobernantes, poniendo en sus manos el mecanismo del voto que les permite hacer frente a los Gobiernos. El Estado benefactor, sin embargo, desvirtúa este recurso de los ciudadanos frente al Gobierno, porque puede usar los recursos económicos de que dispone para "comprar" votos, de suerte que la ciudadanía queda de nuevo a merced de los Gobiernos, y además a costa de su propio dinero.

En efecto, como recordamos, las reflexiones de autores como J. Bentham o J. Mill sugieren denominar al modelo de democracia que proponen "democracia como protección", precisamente porque la entienden como un mecanismo político que permite al hombre de mercado defenderse de la rapacidad de los gobernantes<sup>1</sup>. El Estado providencia, en cambio, elimina los frenos de la democracia originaria y entra "a saco" en aquel ámbito que los individuos se habían reservado como sagrado.

El Estado-nación —afirmará P. F. Drucker—, que nació para ser el guardián de la sociedad civil, se ha convertido en los últimos 100 años en un *megaestado* que se adueña de la sociedad civil, hasta el punto de que —como apuntaba Schumpeter en *Der Steuerstaat*, de 1918— el megaestado llega a creer que los ciudadanos tienen sólo lo que el Estado,

<sup>1</sup> C. B. Macpherson: *La democracia liberal y su época*. Madrid, Alianza, 1982, cap. II.

expresa o tácitamente, les permite conservar. La expresión "exención fiscal" es suficientemente expresiva al respecto, ya que da a entender que en principio todo pertenece al Estado, a menos que haya sido designado especialmente para ser retenido por el contribuyente. El megaestado degenera, necesariamente, en "Estado electorero", porque dispone de los medios necesarios para comprar los votos<sup>2</sup>.

Habitualmente, suele concluirse de análisis semejantes que urge recuperar de algún modo la forma liberal del Estado de derecho, que parece ser la alternativa más clara al Estado benefactor, y sustituir, en lo que a valores morales se refiere, la institucionalización de la solidaridad por la *promoción de la eficiencia y la competitividad* y por el *respeto a la libertad individual y a la libre iniciativa*<sup>3</sup>. El Estado de bienestar habría ahogado a los individuos en un colectivismo perverso, siendo así que —según estos autores— el individualismo, como paradigma moral, es insuperable; el individuo es la clave de cualquier organización social, política o económica, y por eso urge restaurar una suerte de Estado liberal, bien provisto de individuos inteligentes, competitivos, "excelescentes", alérgicos a esa mediocridad gris generada por la solidaridad

<sup>2</sup> P. F. Drucker: *La sociedad postcapitalista*. Barcelona, Apóstrofe, 1993, cap. 6.

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, B. B. Levine (com.): *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*. Santafé de Bogotá, Ed. Norma, 1992. Una posición contraria, sin embargo, es la del también colectivo Varios: *Neoliberales y pobres. El debate continental por la justicia*. Santafé de Bogotá, Correa, 1993.

puesta en insti  
mos —vienen a c  
Estado de bien  
creativos más  
presarios más c  
lentes" en sus  
dotados de fue

Con toda la  
pueden tener c  
san, existen —  
dicho un buen  
nes, que convi  
nos jugamos de  
dejarlo en proc  
provocativas. D  
político que e  
pretendiera arr  
perado megaes  
*conservar nada de*  
beral construid  
los pilares de la  
petencia, no só  
vo en relación  
ciales ya irrenun  
la corta o a la  
elecciones, *porq*  
*del Estado de bien*  
*puesto a tirar por l*

Y me gustaría  
pecto uno de lo  
los debates Go

<sup>4</sup> G. Lipovetsky: *L*  
Gallimard, 1992.

AR

A

e, les permite  
ón "exención  
ente expresiva  
da a entender  
o pertenece al  
ha sido de-  
e para ser re-  
yente. El me-  
necesariamen-  
rero", porque  
os necesarios  
s<sup>2</sup>.  
ele concluirse  
s que urge re-  
do la forma li-  
derecho, que  
tiva más clara  
y sustituir, en  
ales se refiere,  
n de la solida-  
de la eficiencia y  
el respeto a la li-  
libre iniciativa<sup>3</sup>.  
ar habría aho-  
en un colecti-  
endo así que  
- el individua-  
ma moral, es  
duo es la clave  
zación social,  
ca, y por eso  
erte de Estado  
de individuos  
titivos, "exce-  
a mediocridad  
a solidaridad

d postcapitalista. Bar-  
o. 6.  
Levine (com.): El  
ermundismo en Amé-  
gotá, Ed. Norma,  
ia, sin embargo, es  
arios: Neoliberales y  
r la justicia. Santafé

puesta en instituciones: necesita-  
mos –vienen a decir los críticos del  
Estado de bienestar– ciudadanos  
creativos más que solidarios, em-  
presarios más que ideólogos, "exce-  
lentes" en sus empresas más que  
dotados de buena voluntad<sup>4</sup>.

Con toda la parte de razón que  
pueden tener quienes así se expre-  
san, existen –a mi juicio– en lo  
dicho un buen número de confusio-  
nes, que conviene aclarar, porque  
nos jugamos demasiado como para  
dejarlo en proclamas más o menos  
provocativas. De hecho, cualquier  
político que en la vida cotidiana  
pretendiera arrasar sin más el vitu-  
perado megaestado y sustituirlo, *sin  
conservar nada de él*, por un Estado li-  
beral construido en exclusiva sobre  
los pilares de la iniciativa y la com-  
petencia, no sólo resultaría regresivo  
en relación con conquistas socia-  
les ya irrenunciables, sino que, a  
la corta o a la larga, perdería las  
elecciones, *porque hay una dimensión  
del Estado de bienestar que nadie está dis-  
puesto a tirar por la borda*.

Y me gustaría recordar a este res-  
pecto uno de los puntos álgidos de  
los debates González-Aznar antes

<sup>4</sup> G. Lipovetsky: *Le crépuscule du devoir*. París, Gallimard, 1992.

de las últimas elecciones naciona-  
les. Ante las insinuaciones de Gon-  
zález de que el PP, en el caso de ac-  
ceder al Gobierno, recortaría las  
jubilaciones, le preguntaba Aznar  
insistentemente, como si la insi-  
nuación, de puro increíble, no pu-  
diera ser sino un arma electoralista:  
"¿Quiere usted decir en serio, se-  
ñor González, que si yo gano las  
elecciones voy a quitar las jubila-  
ciones a las personas de la tercera  
edad? ¿Pretende usted decirlo en  
serio?"

Por acabar la anécdota recorde-  
mos que ni González respondió  
afirmativa o negativamente a la  
pregunta, ni Aznar aseguró tampo-  
co expresamente que, si ganaba  
las elecciones, no recortaría las ju-  
bilaciones. Lo que quedó bien  
claro, en cualquier caso, es que  
ambos sabían sobradamente que  
en un punto como ése podían ju-  
garse el poder. Y no sólo por lo nu-  
trido de la población de la tercera  
edad –que también–, sino porque  
en aquellos países en que la jubi-  
lación es un derecho reconocido  
los ciudadanos consideran esa  
conquista irrenunciable; como  
también la de la universalización  
de la enseñanza y la asistencia sa-  
nitaria con cargo a fondos públi-  
cos; e incluso el sistema de pen-

siones no contributivas para los in-  
capacitados. En suma: lo que lla-  
mamos derechos humanos econó-  
micos, sociales y culturales, o bien  
"derechos de la segunda genera-  
ción". Los ciudadanos critican, por  
supuesto, cómo se gestionan estos  
avances, pero no desean perderlos,  
sino que se gestionen correcta-  
mente.

Por eso, a mi modo de ver, una  
crítica al Estado de bienestar que  
conservara de él lo que de inelimi-  
nable tiene –aunque transformán-  
dolo, porque la historia no pasa en  
vano– debería considerar los si-  
guientes puntos:

1. El Estado de derecho puede  
revestir formas diversas, entre ellas  
el *Estado liberal de derecho*, el *Estado  
social de derecho*, o el *Estado de bien-  
estar*; y, aunque en la práctica las dos  
últimas pueden haberse dado jun-  
tas, urge –sin embargo– distinguir-  
las con claridad. Porque si el Esta-  
do de bienestar ha degenerado en  
megaestado y, por eso mismo, ha  
entrado en un proceso de descom-  
posición, los *mínimos de justicia* que  
pretende defender el *Estado social de  
derecho* constituyen una exigencia ética,  
que en modo alguno podemos  
dejar insatisfecha.

En efecto, el *Estado social de dere-  
cho* tiene por presupuesto ético la



necesidad de defender los derechos humanos, al menos de las dos primeras generaciones, con lo cual la exigencia que presenta es una exigencia ética de justicia, que debe ser satisfecha por cualquier Estado que hoy quiera pretenderse legítimo.

La *justicia*, fundamento de un Estado social de derecho, no es lo mismo que el *bienestar*, como intentaremos mostrar en lo que sigue. La primera debe procurarla un Estado que se pretenda legítimo; la segunda, han de agenciársela los ciudadanos por su cuenta y riesgo, cada uno según sus deseos y según sus posibles. De ahí que urja aclarar a qué ha de referirse el término "bienestar" que aparece en el artículo 25 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 de forma bien poco afortunada por las consecuencias indeseables que ha tenido su uso y abuso.

2. La protección de los derechos humanos no demanda una institucionalización de la solidaridad, entre otras razones, porque *la solidaridad no puede institucionalizarse*; y precisamente una de las funestas secuelas de su presunta institucionalización en el Estado de bienestar ha sido generar una fuerte alergia contra ella, porque se le imputan erróneamente la mediocridad, pasividad e improductividad de la ciudadanía de los megaestados.

3. El antídoto contra el colectivismo de los países comunistas o de las democracias del "mayor bienestar para el mayor número" no es el individualismo ni el retorno a un liberalismo salvaje, porque el individualismo puro y duro carece de sensibilidad para compadecerse con el Estado social<sup>5</sup>. Ahora bien, puesto que la solidaridad no puede institucionalizarse, será preciso recordar que sólo una so-

ciudad civil democrática hace posible un Estado democrático, y que sólo una sociedad civil *motu proprio* solidaria hace realmente posible un Estado social de derecho.

Todo ello exige revisar de nuevo los conceptos de Estado y sociedad civil, conceptos que son móviles y no fijos, y ver de qué modo sociedad civil y Estado han de cooperar en la tarea de crear una sociedad libre y justa<sup>6</sup>.

4. Obviamente, en nuestros días, aunque el Estado-nación sigue siendo el núcleo de la vida política, es imprescindible situar su acción en ese contexto transnacional en el que realmente juega, y

<sup>6</sup> A. Cortina: *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., sobre todo cap. 9.

frecuentemente —como sabemos— con las cartas marcadas.

Ahora bien, puesto que de los puntos 3 y 4 me he ocupado extensamente en *Ética aplicada y democracia radical*, me ceñiré en el presente trabajo a los dos primeros.

## 2. Las humildes cuestiones de palabras son solemnes cuestiones de cosas: ¿qué significa Estado de derecho?

El concepto de Estado indica y describe una forma de ordenamiento político que se dio en Europa a partir del siglo XIII y hasta fines del XVIII o inicios del XIX, y que desde allí se extendió a todo el mundo civilizado, liberándose de algún modo de sus condiciona-

mientos concretos<sup>7</sup>.

En lo que se refiere al Estado, fue utilizado por Maquiavelo para *stare*, significando estable, el aparato de sus cargos o burócratas, el Príncipe Bodino quien, con su soberanía, dotó a su tista de su siglo de autonomía, neutralizando el religioso y poder a-

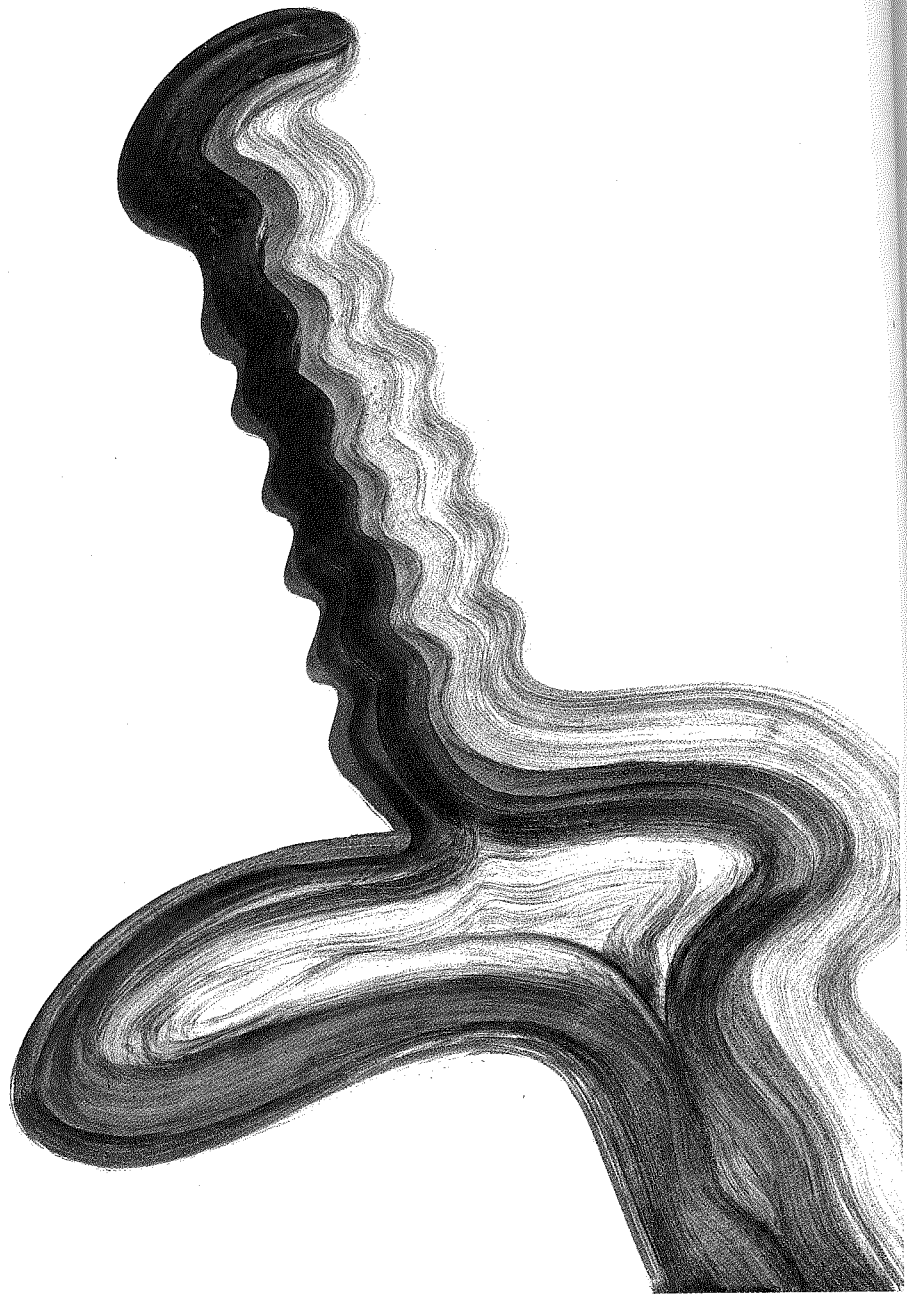
Ciertamente, algunos de naturaleza fácilmente delimitada vive desde su nacimiento construcción artificial de la *nación*, referida a la comunidad a la que por modo natural se le supone por el filósofo Rousseau y la Revolución quienes practican un equilibrio entre ambos, principio de la vida que es el Estado-nación.

El elemento nuclear de la nación moderna —dando— es la capacidad de poder por una instancia más amplia, que abarca todo el ámbito de las políticas. Se caracteriza por ejercer el monopolio legítimo, tendiendo a reducir el policentrismo en beneficio de su propia instancia exclusiva. El Estado como Estado territorial, con soberanía, tiene por característica el mandato, la delegación en el ejercicio de la función de técnicos.

Cuáles son los

<sup>7</sup> 'Estado Moderno', de Luigi E. Modigliani, en *Diccionario de política*, 1982, pág. 626.

<sup>8</sup> J. L. L. Aranguren, 'El retorno de la sociedad civil', en *Varios, Sociedad y Secularidad/Fundación*, págs. 13-17. De un estudio de J. L. L. Aranguren en *Ética y Política*, 1968 (2ª edición).



<sup>5</sup> De un análisis del individualismo, en lo que de aprovechable y desechable tiene, me he ocupado en *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993. En este libro propongo una "superación" del individualismo mediante la idea de persona como interlocutor válido, idea que intento aplicar a los distintos ámbitos sociales. En una línea semejante, aunque en perspectiva más antropológica. Ver J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

mo sabemos—,  
das.

sto que de los  
ocupado exten-  
icada y democra-  
en el presente  
meros.

### estiones de nes s: ¿qué derecho?

Estado indica y  
na de ordena-  
se dio en Eu-  
glo XIII y hasta  
cios del XIX, y  
xtendió a todo  
o, liberándose  
us condiciona-

mientos concretos de naci-  
miento<sup>7</sup>.

En lo que se refiere al término Estado, fue utilizado por vez primera por Maquiavelo: *stato*, participio de *stare*, significa la organización estable, el aparato establecido, con sus cargos o burocracia y su gobernante, el Príncipe. Por su parte, fue Bodino quien, con su concepto de soberanía, dotó al Estado absolutista de su siglo y el siguiente de autonomía, neutralidad en el orden religioso y poder absoluto.

Ciertamente, aunque los conceptos de naturaleza y artificio no sean fácilmente delimitables, el Estado se vive desde su nacimiento como una construcción artificial a diferencia de la *nación*, referida más bien a la comunidad a la que se pertenece por modo natural que al artificio supuesto por el Estado; y serán Rousseau y la Revolución Francesa quienes practicarán la síntesis entre ambos, produciendo ese núcleo de la vida política moderna que es el Estado-nación<sup>8</sup>.

El elemento nuclear del Estado-nación moderno —sigamos recordando— es la centralización del poder por una instancia cada vez más amplia, que termina por abarcar todo el ámbito de las relaciones políticas. Según la célebre caracterización de Weber, el Estado ejerce el monopolio de la fuerza legítima, tendiendo con ello a superar el policentrismo del poder en beneficio de su concentración en una instancia en parte unitaria y exclusiva. El Estado se constituye como Estado territorial institucional, con soberanía territorial, que tiene por caracteres la unidad del mandato, la territorialidad y el ejercicio de la soberanía a través de técnicos.

Cuáles son los fines del Estado

<sup>7</sup> 'Estado Moderno', en N. Bobbio/N. Matteucci, *Diccionario de política*. Madrid, Siglo XXI, 1982, pág. 626.

<sup>8</sup> J. L. L. Aranguren: 'Estado y sociedad civil', en Varios, *Sociedad civil y Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?* Madrid, Instituto Fe y Secularidad/Fundación Friedrich Ebert, 1988, págs. 13-17. De un Estado de justicia hablaba ya Aranguren en *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968 (2ª edición).

es, como querría H. Albert, una cuestión de tecnología social, que históricamente puede responderse desde distintas doctrinas. En los orígenes de la concepción del Estado, éste se presenta como necesario, en principio al menos, desde cuatro perspectivas: a) como garantía de *la paz*, que es el interés común a los individuos sumidos en un estado de guerra (Hobbes); b) como *agencia protectora*, que evita que cada individuo tome la justicia por su mano (Locke-Nozick); c) como expresión de la *voluntad general*, que exige el abandono de la libertad natural, pero concede la libertad civil (Rousseau); d) como garante de la *libertad externa*, sin la que es imposible la realización de la libertad trascendental (Kant). Estas exigencias alumbran el nacimiento del llamado Estado de derecho de la tradición liberal, que garantiza alcanzar las metas comentadas por medio del *imperio de la ley*.

Estado de derecho y orden político democrático no se identifican, a pesar de que en nuestra conciencia social moral ya hayamos unido ambos como inseparables. Nos parece imposible llevar adelante una democracia sin la seguridad que proporciona el marco de un Estado de derecho, porque en condiciones de inseguridad mal pueden ejercer todos los ciudadanos su libertad positiva; e igualmente imposible nos parece llegar a satisfacer las exigencias de libertad que el Estado de derecho plantea si no es a través de la participación universal de los ciudadanos en un orden democrático<sup>9</sup>. Sin embargo, en sus orígenes aparecen como tradiciones distintas<sup>10</sup>.

La democracia ateniense o las ciudades-Estado italianas no gozaban de un marco legal que defendiera los derechos naturales o humanos de los ciudadanos y, sin embargo, es en esos lugares donde nace la democracia desde un punto

de vista práctico<sup>11</sup>. Mientras que el Estado de derecho surge de tradiciones liberales desde los siglos XVI y XVII, y alcanza gran esplendor en el XIX, en el que en realidad el sistema electoral todavía se basa en el sufragio restringido.

Las bases del Estado de derecho serían, en principio, las que Kant proponía como propias de una constitución republicana: "a) la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*; b) la *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*; c) la *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*"<sup>12</sup>.

Y es que Estado de derecho significa, ante todo, imperio de la ley; es decir, que la salvaguarda de los derechos de todos los ciudadanos hace necesario un marco jurídico, que ha de aplicarse desde la imparcialidad, porque todos son iguales ante la ley. Por eso es clave en este tipo de Estado que se establezcan claramente los procedimientos de protección de los derechos y que tales procedimientos sean asépticos ideológicamente, de lo que resulta *prima facie* un entramado jurídico-constitucional de seguridad, un marco neutral.

Y digo *prima facie* porque conviene no olvidar que el procedimentalismo neutral del que hablamos cobra todo su sentido de servir a unas metas, como las que ya hemos apuntado: la ausencia de guerra, la defensa de los derechos sin necesidad de que cada quien se tome la justicia por su mano, la expresión de la voluntad general, el ejercicio de la libertad trascendental. Con lo cual la presunta neutralidad queda fuertemente coloreada en un sentido muy determinado, ya que nada de particular tiene que la defensa de la libertad negativa acabe exigiendo el ejercicio de la

<sup>11</sup> R. Dahl: *La democracia y sus críticos*. Barcelona, Paidós, 1992, págs. 21-48.

<sup>12</sup> I. Kant: *Über der Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. VIII, pág. 290 (hay trad. cast. en Madrid, Tecnos, 1986). Pasajes paralelos en *Zum ewigen Frieden*, VIII, págs. 349 y 350 (hay trad. cast. en Madrid, Tecnos, 1985); *Metaphysik der Sitten*, VI, pág. 324 (hay trad. cast. en Madrid, Tecnos, 1989).

<sup>9</sup> A. Cortina: *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990, sobre todo cap. 9.

<sup>10</sup> R. Cotarelo: *En torno a la teoría de la democracia*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, págs. 13-24.



positiva, lo cual conduce, obviamente, a reclamar un orden político democrático de carácter participativo.

Estas afirmaciones están ya presentes en el texto de la célebre conferencia de B. Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en la que se muestra cómo el concepto de libertad ateniense –libertad como participación directa– ha de ser complementado con el concepto moderno de libertad –libertad como independencia–. Y digo complementado porque, aunque Constant elogia las virtualidades del concepto moderno frente al antiguo, recuerda al final de su conferencia que sólo a través de la participación podrán los ciudadanos defender su independencia. ¡Qué más quisieran los gobernantes –se dice Constant– que los ciudadanos pusieran en sus manos todas las decisiones y, dedicándose a su vida privada, renunciaran a controlar al Gobierno! Y, por otra parte, qué raquícos serían unos ciudadanos desentendidos de la cosa pública y aplicados exclusivamente a sus aficiones privadas: tanto la defensa de la “libertad de los modernos” (la independencia) como la plena realización de los ciudadanos exigen la participación<sup>13</sup>. Podemos decir, pues, que la democracia moderna es un momento posterior al nacimiento del Estado de derecho y exigido por él<sup>14</sup>.

Sin embargo, nos interesa en este momento no dar todavía el paso a la democracia moderna y preguntarnos cuáles fueron los límites del Estado de derecho que sugirieron el paso a un Estado social de derecho. Tales límites podrían sintetizarse en dos<sup>15</sup>: a) el problema del realismo político, es decir, las dificultades de poner por obra un Estado semejante, habida cuenta de que en este marco es el

que ostenta el poder el que se auto-obliga, es el Estado el que se auto-obliga; cosa difícil porque puede eludir esa autolimitación cuando le plazca<sup>16</sup>; b) el problema de la justicia social, sin la que resulta imposible la defensa y el respeto de los derechos de todos aquellos de los que se dice que son iguales en tanto que ciudadanos. En efecto, el propio liberalismo transita desde la pura libertad ante la ley a la exigencia de una igualdad de oportunidades que empieza ya a tener claros matices materiales, porque hacer posible realmente la igualdad de oportunidades exige una intervención por parte de la sociedad o del Estado en el orden social y económico; una intervención que paulatinamente va dejando de ser subsidiaria para pasar a convertirse en tarea esencial del Estado y fuente de su legitimidad. Y es en este punto cuando entra en escena el Estado social de derecho<sup>17</sup>.

### 3. El Estado social: una exigencia ética

Si el Estado liberal se propone garantizar la libertad negativa de los ciudadanos y, con ella, el libre juego de los intereses económicos; si, en ese orden de cosas, se pretende instrumento neutral; si se identifica con la legalidad y renuncia a cualquier implicación material; si desea establecer claramente los límites con una sociedad civil construida sobre el individualismo de los intereses, la auténtica clave del Estado social de derecho consiste en *incluir en el sistema de derechos fundamentales, no sólo las libertades clásicas, sino también los derechos económicos, sociales y culturales*: la satisfacción de ciertas necesidades básicas y el acceso a ciertos bienes fundamentales para todos los miembros de la

comunidad se presentan como exigencias éticas a las que el Estado debe responder<sup>18</sup>. Y es desde esta exigencia ética básica desde la que cobra su sentido que se difuminen los precisos límites entre sociedad civil y Estado, y que éste último vea como tarea legitimadora suya también la protección de los derechos de la segunda generación –los derechos económicos, sociales y culturales–, lo cual le obliga a convertirse en Estado interventor.

Llegados a este punto, quisiera mantener –con otros autores– la distinción entre Estado social de derecho, que respondería a exigencias ético-políticas y Estado del bienestar de cuño keynesiano, empeñado, entre otras cosas, en fomentar el consumo para mantener la acumulación capitalista.

En efecto, según F. Laporta, entre otros, en el surgimiento del Estado social concurren dos tipos de justificación: una de tipo ético, que consiste en percatarse de que la satisfacción de ciertas necesidades fundamentales y el acceso a ciertos bienes básicos exige la presencia del Estado bajo formas diversas, y otra que surge por criterios de eficacia económica. La acumulación capitalista que necesitaba la gran sociedad anónima exige la producción en masa y, por tanto, la expansión indefinida de la demanda interna, lo cual parece imposible sin una distribución relativa de los recursos en forma de salarios, y sin la presencia del Estado en la economía como regulador de la distribución, como productor e incluso como consumidor. La justificación ética da lugar al Estado social, que venía gestándose por distintos caminos desde mediados del siglo XIX al menos; y la justificación económica da lugar al Estado de bienestar<sup>19</sup>.

A mi juicio, si bien ambos se han dado unidos en la práctica, las exigencias éticas del primero siguen

<sup>13</sup> B. Constant: 'De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos', en *Escritos políticos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

<sup>14</sup> A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op.cit., sobre todo parte II.

<sup>15</sup> R. Cotarelo, op. cit., págs. 16-18.

<sup>16</sup> G. Jellinek: *Teoría General del Estado*. Buenos Aires, Albatros, 1978, pág. 278; R. Cotarelo, op. cit., pág. 17.

<sup>17</sup> E. Díaz: *Estado de derecho y sociedad democrática*. Madrid, Taurus, 1981, sobre todo parte III; A. E. Pérez Luño: *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1984, sobre todo cap. 5; N. M<sup>o</sup> López Calera, *Yo, el Estado*, Madrid, Trotta, 1992.

<sup>18</sup> Ver, sin embargo, G. Peces-Barba, *Curso de derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1991.

<sup>19</sup> F. Laporta: 'Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del Estado democrático', en *Varios, Sociedad civil y Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?*, op. cit., págs. 19-30.



Islam. ■ JUAN  
El mito serbio.  
síndrome del  
OR SUBIRATS.  
te. ■ Filosofía:  
GARCÍA GUAL,  
héroe de las mil  
AN KUNDERA.

culturales en USA  
El futuro incierto:  
ción del Estado.  
VIER PRADERA,  
ia de la historia:  
RA, Sobre virtud,  
ciencia, ese mito  
AS MATAMORO,  
ille.

ANDO MORÁN, La  
a estética) de los  
rrección política y  
■ Historia de la  
tica: JOSÉ RUBIO  
Srica ■ Economía:  
S DE BLAS, Ernest  
ÑEZ, El proyecto  
QUE BALMASEDA,  
CONCHA BAEZA.

sello de correos (I).  
LORES D'ARCAIS, La  
Z, PINTOR, El regreso  
A ALBERDI, Mujer.  
■ Filosofía: KAREL  
GUILLERMO DE LA  
ensura moral privada  
■ Artes plásticas:  
■ Música: GABRIEL  
DAQUÍN ESTEFANÍA.

SEPH BRODSKY, El  
CTOR PÉREZ DÍAZ,  
MOYA, Los toros en  
T LLUCH, Albert O.  
udio o por lo menos  
gualdad. ■ Historia  
Carlos III (1760-1790).  
sianismo en España.  
■ Política: ENRIQUE  
ARCÍA GUAL, Baltasar

D O

A, directamente en m  
uido.

41, 28002 MADRID

orsal:

de los recibos que

de 199

siendo irrenunciables, sea cual fuera el mecanismo apto para satisfacerlas, mientras que el segundo ha fracasado y en buena hora, y ellos nos obligará, más adelante, a distinguir entre justicia y bienestar.

Ahora bien, en cualquier caso, lo que considero que no sería de ley por parte de quienes detentan el poder político es anunciar que el Estado de bienestar ha muerto, reconocer a continuación que el Esta-

do social sigue siendo una exigencia ética y, por tanto, que el Estado sigue necesitando intervenir para satisfacer los derechos de la segunda generación, y utilizar de nuevo ésta su intervención ineludible por exigencias éticas con fines "electoreros" espúreos, es decir, de compra de votos.

Ciertamente resulta bien difícil determinar qué es una exigencia de justicia, hasta dónde llega el "míni-

mo decente" que una sociedad debe cubrir. Pero si existe voluntad política de descubrirlo y se dejan en un segundo plano motivaciones electoralistas, resultará bastante más sencillo y, sobre todo, el Estado funcionará de forma legítima.

Tergiversar ambas cosas, dar gato por liebre -Estado de bienestar electorero- por liebre -Estado social de derecho- no puede tener a la larga sino dos resultados: *perder legitimidad* por no cumplir la función propia del Estado social y *perder credibilidad* por parte de los votantes que, a la corta o a la larga, se percatan de la añagaza. Creer que los ciudadanos son siempre tontos no es una política legítima, pero tampoco inteligente.

Por eso urge denunciar las patologías del Estado de bienestar y sugerir para el futuro posibles recetas que no sean mortales también para las exigencias éticas del Estado social. Tirar al niño con el agua sucia de la bañera ha sido, y sigue siendo, no sólo una estupidez, sino también una atrocidad.

#### 4. Institucionalización de los mínimos de justicia, no de la solidaridad

Si el Estado-nación ha sido el elemento nuclear de la política en los últimos 400 años, el paso del Estado nación al megaestado se inicia en las décadas finales del siglo XIX<sup>20</sup>. El primer paso es la creación del Estado de bienestar en la década de 1880, de la mano de Bismarck, deseoso de contrarrestar al socialismo. Medidas como el seguro de enfermedad, el seguro contra accidentes laborales o las pensiones para la vejez, asumidas por un Estado que hasta entonces sólo había tenido funciones políticas, debilitan las reivindicaciones de los menos favorecidos por el sistema. Con lo cual es preciso reconocer que el Estado providencia más nace por estrategia política que por exigencia ética.

Otro paso hacia el megaestado es el informe Beveridge, en plena Se-



<sup>20</sup> P. F. Drucker, *op. cit.*, págs. 125 y sigs.

gunda Guerra Mundial, que trata de afrontar las circunstancias de la guerra y suavizar desigualdades sociales con medidas como la nacionalización de distintas industrias y servicios, la creación de empresas públicas y la ampliación de la legislación social.

En tercer lugar, es el pensamiento keynesiano el que, como plataforma teórica, influye de modo decisivo en la creación del Estado de bienestar. Frente al principio clásico de explicar las variaciones de los precios en términos de variaciones de dinero, Keynes las explica en términos de demanda, que está a su vez en función de la tasa de empleo: la insuficiencia de demanda efectiva será paliada por una política de pleno empleo y de redistribución de riqueza, lo cual exige la intervención del Estado en el campo económico y social, frente a la doctrina liberal del *laissez faire*. Ahora bien, conviene recordar que el reformismo keynesiano tiene como meta ante todo: mantener el sistema capitalista, que podía quedar desmantelado si seguían vigentes los principios de la teoría económica clásica.

Lo cierto es que a partir de la Segunda Guerra Mundial el Gobierno pasa a ser en las democracias un gestor en vez de ser un proveedor; y a partir de los sesenta se le considera como "el hacedor adecuado para todas las tareas sociales y todos los problemas sociales"<sup>21</sup>. De donde va surgiendo la idea del "Estado fiscal", es decir, la idea de que "no hay límites económicos a lo que un Gobierno puede gravar o tomar prestado y, por tanto, que no hay límites económicos a lo que un Gobierno puede gastar"<sup>22</sup>.

Ciertamente, como dijimos al comienzo de este trabajo, la crítica al Estado fiscal por su fracaso económico y social es hoy un lugar común. Desde el punto de vista económico, no parece ser el intervencionismo estatal la medida más adecuada para reactivar la riqueza;

y desde la perspectiva social, sigue vigente la ley de Pareto según la cual la distribución de la renta entre las clases sociales está determinada por la cultura de la sociedad y por el nivel de productividad en la economía: cuanto más productiva sea una economía, y cuanto más cultos sean los diferentes grupos sociales, más igualadas estarán las rentas<sup>23</sup>.

De cuanto llevamos dicho se deduce que el Estado de bienestar, degenerado en megaestado, en Estado fiscal y, por último, en Estado electorero, ha sido incapaz de encarnar en la realidad social al menos dos de los valores éticos que han sido el estandarte de la Modernidad: la *igualdad* y la *libertad*.

La *igualdad*, porque la intervención estatal a distintos niveles ha sido un freno para la productividad; y de ahí que en nuestro momento pensadores y políticos de distinto signo vean el aumento de la productividad como el único camino incluso para lograr una sociedad más igualitaria. Y en lo que hace a la *libertad*, porque el megaestado no sólo ha traspasado la barrera de la libertad negativa (de la independencia individual), sino que también ha arrebatado en realidad a los ciudadanos su libertad positiva, es decir, su autonomía, a través de una presunta institucionalización de la solidaridad.

En efecto, el megaestado, con la excusa de lograr el mayor bienestar del mayor número, alegando para ello motivos de solidaridad, ha asumido con respecto a los ciudadanos una actitud *paternalista*, que tiene, sin remedio, nefastas consecuencias.

El paternalismo consiste –recordemos– en imponer determinadas medidas en contra de la voluntad del destinatario para evitarle un daño o para procurarle un bien; y está justificado cuando puede declararse que el destinatario de las medidas paternalistas es un incompetente básico en la materia de que se trate y, por tanto, no puede tomar al respecto decisio-

nes racionales<sup>24</sup>. Ésta es, en definitiva, la justificación de cualquier despotismo ilustrado, en el que el gobernante cree conocer sobradamente en qué consiste el bien del pueblo, mientras que éste es a sus ojos un incompetente básico en la materia<sup>25</sup>.

Concluir de estas premisas que al paternalismo de los gobernantes corresponde la convicción de que los ciudadanos no son autónomos, sino heterónomos, no parece un despropósito sino, por el contrario, perfectamente coherente. De ahí que pueda decirse que no sólo el despotismo ilustrado, sino también el estado benefactor, generan ciudadanos heterónomos y dependientes, con las consiguientes secuelas psicológicas que ello comporta.

Porque el sujeto tratado como si fuera metafísicamente heterónimo<sup>26</sup> acaba psicológicamente persuadido de su heteronomía y asume en la vida política, económica y social la actitud de dependencia pasiva propia de un incompetente básico. Ciertamente reivindica, se queja y reclama, como también puede hacerlo un subnormal, pero ha quedado incapacitado para percatarse de que es él quien ha de encontrar soluciones, porque piensa, con toda razón, que si el Estado fiscal es el dueño de todos los bienes es de él de quien ha de esperar el remedio para sus males o la satisfacción de sus deseos. Puede decirse, pues, que el Estado paternalista ha generado un ciudadano dependiente, "crítico" –que no "crítico"–, pasivo, apático y mediocre. Lejos de él queda todo pensamiento de libre iniciativa, responsabilidad o empresa creadora. Como se ha dicho, es

<sup>24</sup> E. Garzón, '¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?', en *Doxa*, nº 5 (1988), págs. 155-176.

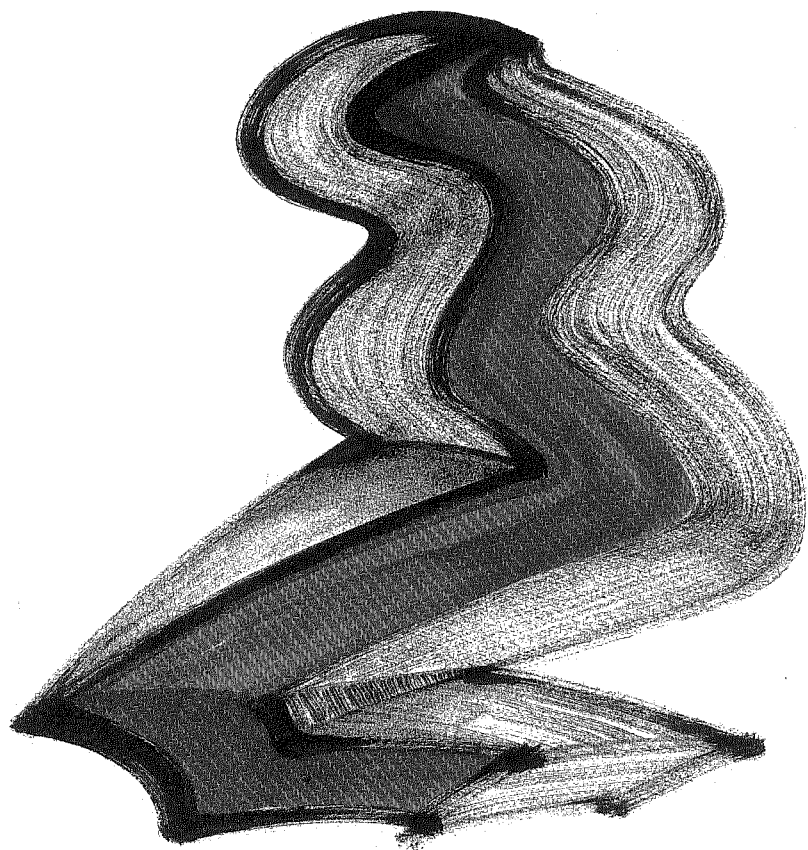
<sup>25</sup> El auge de la ética aplicada es, a mi juicio, suficientemente expresivo de que los ciudadanos van dejando de considerarse como "incompetentes básicos" en los distintos ámbitos y, frente a las actitudes paternalistas, exigen ser tratados como "interlocutores válidos". Ésta es la tesis central de A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit.

<sup>26</sup> Entiendo aquí "metafísica" en el sentido que le da J. Conill en *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 129.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 134.



éste un ciudadano que prefiere ser funcionario a ser empresario, prefiere la seguridad al riesgo.

Sin embargo, y siendo esto cierto, lo que resulta injusto es cargar estas nefastas herencias del megaestado a la cuenta de las aspiraciones modernas a la *igualdad* y la *solidaridad*, como si la búsqueda de estos valores hubiera encontrado su realización en el Estado benefactor y resultaran, por tanto, incompatibles con la brega por la libertad, la creatividad, el riesgo y la iniciativa.

Como hemos querido decir, el keynesianismo más buscaba asegurar el capitalismo que lograr la igualdad por motivos éticos; igualdad que, por otra parte, no ha conseguido el Estado fiscal. Y en lo que respecta a la solidaridad, ocurre con ella lo que con la libertad: que no puede ser impuesta.

Iniciaba Sancho Panza su gobierno en la Ínsula Barataria, según Miguel de Cervantes, y le fue llevado un mozo por pretender huir de la justicia. A las preguntas de Sancho contestó el mozo con tan socarrón donaire que a Sancho le entraron ganas de hacerle dormir en prisión. "¡Por Dios!", dijo el mozo, "así me haga vuesa merced dormir en la cárcel como hacerme rey. (...) Presu-

ponga vuesa merced que me manda llevar a la cárcel y que en ella me echan grillos y cadenas, y que me meten en un calabozo, y se le ponen al alcalde graves penas si me deja salir, y que él lo cumple como se le manda; con todo esto, si yo no quiero dormir, y estarme despierto toda la noche sin pegar pestaña, ¿será vuesa merced bastante con todo su poder para hacerme dormir, si yo no quiero?"<sup>27</sup>. ¿Será lo bastante poderoso el megaestado –podemos preguntarnos, tomando prestada la parábola– para hacer solidario a quien no quiera serlo? ¿No tendría que replicar como Sancho al mozo, si quisiera ser tan discreto como el sabio gobernador: "Pues andad con Dios; idos a dormir a vuestra casa, y Dios os dé buen sueño, que yo no quiero quitárosle"<sup>28</sup>?

Tendrá que hacerlo, pues si se empecina en la imposición no sólo no logrará una ciudadanía solidaria, sino una alérgica a la solidaridad. No hace falta ser tan ocurrente como el mozo cervantino para llegar a la conclusión a la que tantos ciudadanos han llegado: que si el Estado fiscal

<sup>27</sup> M. de Cervantes: *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona, Juventud, 1966, pág. 892.

<sup>28</sup> *Ibíd.*

es el que recauda los impuestos por ser el dueño de los dineros, a él toca resolver los problemas sociales, obligación de presunta solidaridad; bastante hace el ciudadano –sigue pensando el hombre de la calle– con desembolsar la parte alícuota cuando le llega el plazo, para que le anden reclamando un plus de solidaridad. Que pague el que cobra –concluye el contribuyente– y no el que ya ha pagado antes.

Y es que la solidaridad, como la libertad, es cosa de los hombres, no de los Estados. Pueden los Estados diseñar un marco jurídico en que ejercite su libertad quien lo desee, en que sea solidario quien así lo quiera. Pero deber intransferible de cualquier Estado de derecho que hoy quiera pretenderse legítimo, es asegurar universalmente los *mínimos de justicia* y no intentar arrebatarse a los ciudadanos su opción por la solidaridad; satisfacer los *derechos básicos* de la segunda generación y no empeñarse en garantizar el bienestar, máximo o mínimo<sup>29</sup>.

Decía P. J. A. Feuerbach que la felicidad es cosa del hombre, no del ciudadano<sup>30</sup>; y yo quisiera puntualizar por mi cuenta y riesgo que los *mínimos de justicia son cosa de los Estados, mientras que el bienestar páguese cada quien de su peculio*. La cuestión estriba entonces en delimitar qué necesidades y bienes básicos han de considerarse como mínimos de justicia que un Estado social de derecho no puede dejar insatisfechos sin perder su legitimidad.

## 5. Estado social de derecho: un Estado de justicia, no de bienestar

El texto kantiano que anteriormente he citado pertenece al famoso

<sup>29</sup> De la distinción entre *éticas de máximos* y *éticas de mínimos* me he ocupado en *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1992 (3ª ed.); en *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, sobre todo caps. 10 y 13, y a lo largo de *Ética aplicada y democracia radical*.

<sup>30</sup> P. J. A. Feuerbach: *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*. Giessen, 1797 (reproducción del original en Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, pág. 75).

defini-  
alquier  
que el  
brada-  
ien del  
s a sus  
o en la

as que  
rnantes  
de que  
nomos,  
rece un  
ontrario,  
De ahí  
sólo el  
también  
ran ciu-  
depen-  
ntes se-  
lo com-

como si  
eteróno-  
nte per-  
y asume  
ica y so-  
cia pasi-  
ente bási-  
se queja  
uede ha-  
a queda-  
atarse de  
ontrar so-  
con toda  
scal es el  
s es de él  
remedio  
acción de  
se, pues,  
ha gene-  
endiente,  
–, pasivo,  
ios de él  
o de libre  
o empre-  
dicho, es

ustificable el  
nº 5 (1988),

es, a mi jui-  
e que los ciu-  
erarse como  
distintos ám-  
paternalistas,  
ocutores váli-  
e A. Cortina,  
. cit.

en el sentido  
o de la metafisi-

escrito *En torno al tópico*: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica", y concretamente a la segunda parte, escrita explícitamente contra Hobbes. En ella intenta Kant mostrar, entre otras cosas, que la felicidad no puede ser un fin de la razón práctica, aplicada esta vez al Derecho político, porque misión del Estado es asegurar un marco jurídico basado en los principios de libertad, igualdad e independencia, y no procurar a los súbditos una felicidad que ellos son muy dueños de procurarse a su modo.

Precisamente la libertad, como principio legal, tiene una doble faz, ya que consiste en "no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que he dado mi consentimiento"<sup>31</sup>; y también en que "nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante"<sup>32</sup>. El primer concepto de libertad reclama, a mi juicio, la participación de los ciudadanos en la cosa pública, según el principio del contrato social; el segundo condena el paternalismo político, en virtud del cual los gobernantes deciden en qué consiste el bien del pueblo.

Ciertamente, el término felicidad es un término polisémico, y ya Aristóteles anunciaba que no todos lo entienden de igual modo<sup>33</sup>, pero parece bastante claro que Kant lo identificaba con el bienestar, es decir, con el conjunto de todos los bienes sensibles a los que puede aspirar un hombre. Y si cifrar en el bienestar la meta del derecho político le parecía corromper los fundamentos mismos del Estado de derecho, se debía, entre otras cosas al hecho de que *el bienestar sensible sea*

*un ideal de la imaginación, y no de la razón. ¿Qué significa esto?*

Significa que si, como ha venido a ocurrir en el Estado benefactor, el fundamento del orden político y económico, y su fuente de legitimidad, es el *individuo con sus derechos psicológicos*<sup>34</sup> —es decir, el bienestar—, y no la *persona con sus necesidades básicas* —es decir, la justicia—, ningún Estado imaginable será capaz de satisfacer tales deseos porque son infinitos; ninguno podrá ser, por tanto, legítimo. Y además todos correrán el riesgo de ser injustos, porque en la indefinida maraña de deseos individuales que componen el bienestar, tenderán a atender aquellos que proporcionan votos, y no los que son exigencias básicas de justicia.

Por eso, a mi juicio, es sumamente desafortunada la expresión que aparece en el artículo 25 de la *Declaración Universal de los Derechos humanos* de 1948: "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar", si bien a continuación queda mejor aclarado qué se incluye en tal derecho (alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica y los servicios sociales necesarios, seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia, educación, al menos en lo concerniente a la instrumentación elemental, etcétera).

Esto, unido a la declaración en el artículo 22 de que la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales es obligatoria, "habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado", ha hecho de la tabla de derechos de la segunda generación algo así como un conjunto de buenas intenciones con el que cada Estado puede hacer lo que bien le parezca. Tomando de un lado los deseos que puedan componer el bienestar de los ciudadanos y considerando la satisfacción de cuáles pueden proporcionar más votos,

queda legitimada cualquier opción electorera.

Por eso es urgente la tarea de intentar determinar en cada Estado qué necesidades consideramos lo que algunos llaman un "mínimo decente", otros un "mínimo absoluto", por debajo del cual no puede quedar ese Estado, si pretende legitimidad. Ese mínimo no compone, ni lo pretende tampoco, el bienestar de los ciudadanos, sino que es una *exigencia de justicia* que es preciso satisfacer a toda costa.

El llamado "Estado de bienestar" ha confundido, a mi juicio, la protección de derechos básicos con la satisfacción de deseos infinitos, medidos en términos del "mayor bienestar del mayor número". Pero confundir la justicia, que es un ideal de la razón, con el bienestar, que lo es de la imaginación, es un error por el que podemos acabar pagando un alto precio: olvidar que el bienestar ha de costeárselo cada quien a sus expensas, mientras que la satisfacción de los derechos básicos es una responsabilidad social de justicia, que no puede quedar exclusivamente en manos privadas, sino que sigue haciendo indispensable un nuevo Estado social de derecho —un Estado de justicia, no de bienestar— alérgico al megastado, alérgico al electorerismo, y consciente de que debe establecer unas nuevas relaciones con la sociedad civil. □

<sup>31</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, pág. 314; *Zum ewigen Frieden*, loc. cit. A este tipo de libertad es a la que se ha llamado "libertad positiva".

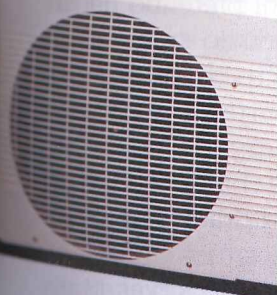
<sup>32</sup> I. Kant, *Gemeinspruch*, VIII, pág. 290. A este tipo de libertad se ha dado en llamar "libertad negativa".

<sup>33</sup> *Ética a Nicómaco*, I, 4. 1095 a.

<sup>34</sup> D. Bell: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977.

**Adela Cortina** es catedrática de Filosofía Jurídica, Moral y Política. Autora de *Ética mínima. Ética sin moral y Ética aplicada y democracia radical*.

IN  
Y P



COMP

- Recibirá
- Hasta 24
- Instalación
- Amplia va

# ¿DOS ÉTICAS?

## La relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

### 1. Una distinción cuestionada

Este trabajo no va destinado a comentar un texto de Weber. Sólo quiere militar a favor de una posición inspirada en él. La militancia se justifica porque la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad tiene pocos amigos entre nosotros. Por ejemplo, en una interesante obra programática se lee: "Muguerza se pregunta si la ética de la responsabilidad merece el nombre de ética. La ética de la convicción se relaciona con la de la responsabilidad como una ética de imperativos categóricos con otra de imperativos hipotéticos. Lo que caracteriza a los imperativos, recuerda Muguerza, es 'su incondicionalidad, que los hace valer independientemente de sus consecuencias y aun a costa del fracaso de aquellos objetivos políticos que —por justos que nos parezcan— no nos estaría permitido conseguir recurriendo para ello a medios injustos'. El imperativo hipotético, por el contrario, sí permite trampear con los principios. Esta violación de los principios, todo lo explicable que se quiera tanto en política como en la vida ordinaria, no debería llamar demasiado la atención. Bastaría, en buena lógica, reconocer que es un quebranto de la moralidad y que no hay por qué disfrazarla de ética de la responsabilidad. No habría pues dos éticas".<sup>1</sup> Traigo esta cita a men- ción porque, aunque lateral en el argumento central de los autores, testimonia un acuerdo entre Muguerza y Reyes Mate a propósito del tema en

cuestión. Ciertamente que el acuerdo es breve, pues sus caminos se bifurcan pronto, dirigiéndose hacia una ética del disenso o de la compasión, respectivamente. Sin embargo, la oposición a la ética de la responsabilidad los reúne.

Por otra parte, es frecuente la apuesta por una ética de la responsabilidad reformulada. Así, Adela Cortina, en su exposición de la ética de Apel<sup>2</sup>. Así, Victoria Camps, que exige una noción de responsabilidad más amplia que la mera eficacia weberiana<sup>3</sup>. Su tratamiento del tema se registra sobre todo en la página 105. Camps tampoco cree que existan dos éticas, pero niega el título a la ética de la convicción. "Yo la calificaría de dogmática, cercana al fanatismo ciego" (pág. 107). Frente a este terror de la convicción, sería preciso avanzar —así lo cree Camps— hacia una ética que fuera responsable no respecto del mero valor de la eficacia, sino respecto de las consecuencias éticas de la acción. La ética de la responsabilidad sería *ética*, así creo entender a Camps, no por el hecho de medir consecuencias —en esto no se diferenciaría de la acción técnica—, sino por el hecho de medir las consecuencias éticas de la acción, a saber: bienes básicos o derechos fundamentales, como la vida, la igualdad y la libertad. La ética de la responsabilidad juzga si una acción promociona estos fines en sí mismos éticos. Al promoverlos, la ética se aleja del dogmatismo, ya que este juego recíproco de libertad e igualdad cierra el paso a la emergencia del te-

ror. Naturalmente, no pretendo exponer la propuesta de Camps, Reyes Mate y Muguerza; ni pretendo hacerles justicia. Sólo señalo su posición enfrentada respecto del tema que ahora discuto.

### 2. La ética necesita principios.

Así pues, tenemos que Reyes Mate cree que la ética de la responsabilidad no merece el nombre de ética. Camps cree, por el contrario, que la indigna de tal nombre es la ética de la convicción. Los dos atacan la distinción weberiana, desde diferentes frentes. Yo deseo moverme en terreno de nadie. No con afán polémico, claro está, sino más bien con la idea de construirme una mínima trinchera provisional.

Analicemos primero la posición de Muguerza. Asociar la ética de la convicción a la ética de los imperativos incondicionados, por una parte, y la ética de la responsabilidad a la ética de los imperativos hipotéticos, por otra, no es otra cosa que tirar al niño con el canasto. Pues de este modo traducimos la ética de la responsabilidad a un modelo de comportamiento móvil intrínsecamente oportunista. La esencia del imperativo hipotético reside en su forma condicional: "Si quieres X, haz Y". En esta fórmula no se cuestiona el fin X, ni se impone, ni se razona. Además, se supone que Y no es un medio esencial ni unívocamente conectado a X, y *por eso* aquí existe manga ancha para la justificación de la conducta. Siempre que alguien lleve a cabo Y, puede justificarlo con la coartada de que hizo Y justo por A, o por B, o por C o por una combinación peculiar de fines que sólo él conoce. Siempre se puede encontrar

<sup>1</sup> Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1992, pág. 110. El texto de Muguerza procede de su trabajo *Razón, utopía y disutopía*, de 1986.

<sup>2</sup> *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, pág. 19.

<sup>3</sup> *Ética, retórica, política*, págs. 17, 77, 113.

un fin *ad hoc* de carla. Esto es llama trampear verdad: desde es ética. Pero ética de la resp estos imperati propio del imp que no ofrece, ni parte de pri dos, y por tant justicia. Este i ofrece consejo "En el caso de Pero eso es to miento estrict no dice nada Camps tiene ac rativo hipotét forma de la e puede ser la f responsabilidad responsabilidad eso es una form cia de la posici Muguerza con una petición de

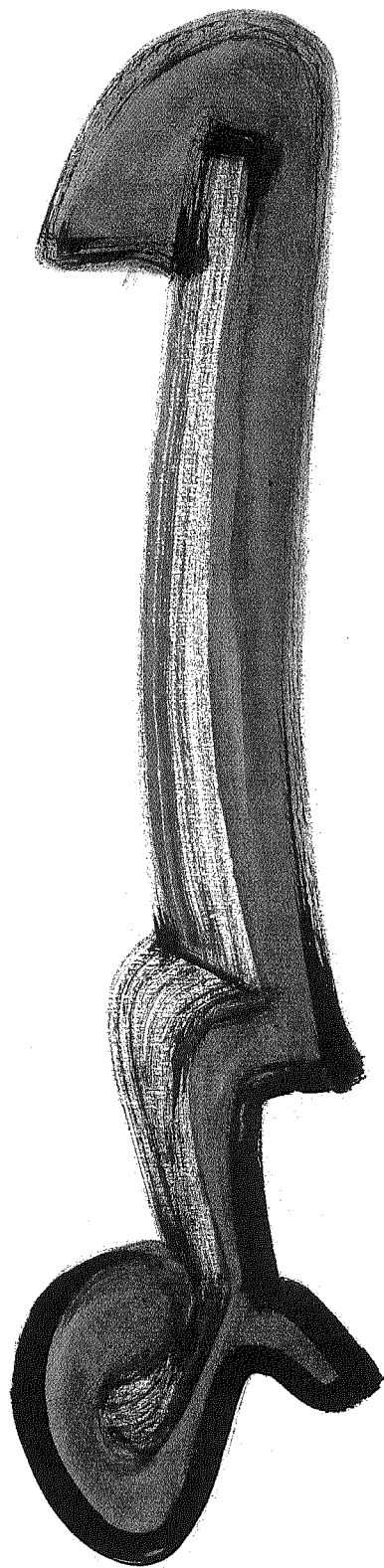
### 3. Incondicion y acción imper

Por tanto, la acerca de fines dos y aceptado nes éticos. Y de tacando algún imperativa. Pe rativa de la étí mente en cont las consecuenci si la dimensión principios (en *rativa de principio* ético de tal fo unívoca que pe la deducción o igualmente im *dimensión impera* pone un mode necesidad de cias. Pero la c como elemen bloquear el ju no tiene por q datos, valores y sí mismos, este dicional. Mirar es *eo ipso* jugar c está el problem

un fin *ad hoc* de la acción para justificarla. Esto es lo que Reyes Mate llama trampear con los principios. Es verdad: desde Kant al menos esto no es ética. Pero cabe preguntarse si la ética de la responsabilidad se rige por estos imperativos condicionales. Lo propio del imperativo condicional es que no ofrece, ni depende, ni discute, ni parte de principios o fines razonados, y por tanto mal puede hacerles justicia. Este imperativo condicional ofrece consejos, no mandatos. Dice: "En el caso de que quieras X, haz Y". Pero eso es todo. No es un razonamiento estrictamente ético, porque no dice nada de fines en especial. Camps tiene aquí razón. Y si el imperativo hipotético no participa de la forma de la ética en general, no puede ser la forma de la ética de la responsabilidad. Pues la ética de la responsabilidad sí habla de fines. Por eso es una forma de ética. La sustancia de la posición de Reyes Mate y de Muguerza consiste, como se ve, en una petición de principio.

### 3. Incondicionalidad de principio y acción imperativa

Por tanto, la ética necesita hablar acerca de fines previamente declarados y aceptados, de los llamados bienes éticos. Y debe hablar de ellos destacando algún tipo de dimensión imperativa. Pero la dimensión imperativa de la ética no habla necesariamente en contra de que se registren las consecuencias de la acción. Sólo si la dimensión imperativa se aplica a principios (en adelante *dimensión imperativa de principios*), que definen el valor ético de tal forma supuestamente unívoca que permiten por sí mismos la deducción de una acción concreta igualmente imperativa (en adelante *dimensión imperativa de la acción*), se impone un modelo ético que no tiene necesidad de mirar las consecuencias. Pero la dimensión imperativa como elemento ético, destinada a bloquear el juego con los principios, no tiene por qué decirse de los mandatos, valores y fines considerados en sí mismos, esto es, de manera incondicional. Mirar a las consecuencias no es *eo ipso* jugar con los principios. Aquí está el problema: confundir la dimen-



sión imperativa de la ética con la incondicionalidad del valor. Pues parece que si los mandatos, valores y fines no son incondicionales, no son nada. Pero si los principios son incondicionales y no describen unívocamente una acción concreta incondicional, tampoco tenemos nada. Por eso, el modelo ético de imperativo incondicional que actúa sin mirar las consecuencias debe integrar tanto la dimensión imperativa de principios como la dimensión imperativa de la acción.

La imposibilidad de integrar ambas dimensiones marca el fracaso de la ética kantiana. Pues justo en este paso deductivo desde los principios incondicionales a las acciones concretas imperativas se abre el abismo en el que también la ética de la convicción tiende sus trampas, su juego con los principios, con tanta o más violencia que cualquier otra ética. Weber ha sentido este abismo ético. En este texto: "Por más que pueda ser explicado el fundamento y el tipo de obligatoriedad de los imperativos éticos, es seguro que desde ellos no son deducibles normas para la acción condicionada concreta de los individuos, ni contenidos culturales obligatorios, y en realidad tanto menos cuanto más amplio sea el alcance de los contenidos en cuestión"<sup>4</sup>. Por tanto, la incondicionalidad de los imperativos, valores y fines exige todavía *decisiones* acerca de su aplicación imperativa en acciones concretas; y en estas decisiones puede introducirse el oportunismo pragmático hasta neutralizar el juego de los principios. Por ejemplo, el principio incondicional de la libertad religiosa, vigente en EE UU, puede permitir la deducción de una acción *imperativa*: que los aviones de Sadam Husein no sobrevuelen el paralelo 32 para defender a los musulmanes chiítas. Así que, ante el problema que representa unir dimensión imperativa de principios y dimensión imperativa de acción, quizá la estrategia sea otra. Quizá debamos hablar de principios *claros, permanentes, superiores o inferiores, confesados, hechos públicos*. Y quizá debamos aplicar el rasgo imperativo sólo a las acciones. Entonces la sonora palabra "imperativo" obtendría un sentido inequívoco, pues diría que esta acción es entendida por el sujeto como obligatoria. Pero, como mostraré, este sentido no debe oponerse al cuidadoso análisis de las consecuencias. En una palabra, lo imperativo de la acción no tiene por qué ser equivalente a lo incondicional del principio.

En efecto, nada impide que una acción pueda *parecer* permitida o exigible desde valores, de tal forma que sólo cuando se pongan de manifiesto con-

<sup>4</sup> *Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubinga, pág. 154.

secuencias *inevitables* pueda diluirse esta apariencia e imponerse como imperativamente prohibida. En este sentido "carácter imperativo de una acción" y "tener en cuenta las consecuencias" no son elementos necesariamente contradictorios. Sólo lo son si se posee una ética en la que la incondicionalidad de los principios permite *deducir* la incondicionalidad de la acción concreta. Pero no conozco ninguna ética de principios incondicionales que, a lo largo de la Modernidad, no haya generado acciones concretas interpretables como traiciones al principio, con la subsiguiente masa de legitimaciones *ad hoc*. Las largas polémicas de Nafta y Settembrini en la *Montaña mágica* son el ejemplo paradigmático de este agotamiento de la ética clásica idealista.

Por mi parte, defiendo que sólo hay ética si:

(A) Existe alguna dimensión imperativa.

(B) Si existen en el sujeto principios, fines o valores claros, conocidos previamente a la acción concreta.

(C) Si existe alguna forma de previsión de la conducta que se deriva de aquellos principios.

(A) impone obligación. (B) impone razones de esta obligación. (C) restringe el campo de conductas que pueden aceptarse como derivadas de B. (C) exige que no cualquier conducta puede emerger de B. Acepto que la ética de la intención puede cumplir estos requisitos. La ética de la responsabilidad también. Pero sólo la ética de la responsabilidad pone el momento imperativo (A) en la acción, no en los principios, y exige además el registro de las consecuencias para decidir el momento imperativo de la acción, de tal manera que, (D), *otras personas* puedan intervenir en la definición de la obligación de la acción, en la fundamentación racional de la acción obligatoria, en la previsión de la conducta del sujeto ético, y todo ello sobre la base de la conocida relación de tal sujeto con sus valores (B). Y pueden hacerlo porque pueden ofrecer su saber sobre las consecuencias, sobre los medios y sobre los conflictos previsibles de una acción.

La ética de la convicción pretende que (C), el paso entre (B) y (A), ya está dado con la incondicionalidad de (B),

de tal manera que sólo se trata de que el sujeto en solitario siga el mandato y la acción que ordena. La ética de la responsabilidad reconoce que cada nueva acción concreta necesita definir y valorar su dimensión imperativa sobre la base de (B), (C), (D). La ética de la convicción considera esta dimensión de la acción concreta como si fuera un aspecto analítico deducido del valor incondicional al que obedece. En todo caso, el peso de las consecuencias para estas diferentes éticas es muy diverso: va desde cero, hasta convertirse en la clave de la decisión del carácter imperativo de una acción concreta.

#### 4. Ética de la convicción y ética teológica

Ahora bien, sólo determinada comprensión del valor y del fin ético de nuestra conducta deja de mirar las consecuencias de la acción, generando así una ética de la convicción en sentido puro. Lo que significa que no toda aceptación convencida de valor impone una ética de la convicción. No es la relación subjetiva de la convicción con el valor lo que genera una ética de la convicción. Ésta no es una afirmación polémica. Pero conviene recordar que sólo un valor o principio incondicional, apoyado en una conciencia teológica (un valor que *no es de este mundo*), deja de mirar a las consecuencias de la acción como, supuestamente, impone de forma obligatoria aquella convicción. Weber define la ética de la convicción ideal típica con la máxima: "Actúa y deja a Dios el cuidado de las consecuencias". Esto es, una ética de la convicción ideal de corte teológico no sólo define un valor sagrado, sino que define una tarea sagrada concreta. No sólo se basa en un principio, sino en un mandamiento. El que *actúa* convencido —no el que *crea*— sabe que su acción tiene consecuencias en el mundo. Pero existe una estructura vertical en esta ética que genera su actitud más básica: el valor de la acción supuestamente impuesta por el mandato incondicional es superior a las consecuencias, pues mientras que el valor imperativo es transcendente, las consecuencias son mundanas. Y nada

mundano puede ponerse frente al platillo que pesa la transcendencia. En todo caso, la ética de la convicción debe salvar el abismo entre principios y acciones imperativas desde alguna instancia soberana inapelable (instituto eclesiástico, *conciencia individual iluminada*, mandatos concretos ya interpretados, como el Sermón de la Montaña, etcétera). Esa instancia, a la que se le concede el monopolio de la interpretación soberana de los principios con el fin de producir acciones imperativas, siempre yace en el fondo de todos los supuestos de esta ética.

Hasta aquí, mi planteamiento, que reivindica una ética de la responsabilidad y que subraya la conexión entre teología y ética de la convicción, parece convertirme en aliado del frente de Camps. Conviene recordar, desde luego, que esta comprensión teológica de la convicción no es la única posible. Pero, aunque así fuera, tampoco cabría aceptar la equiparación precipitada de convicción y terror que propone Camps. Esa ecuación funciona si la ética de la convicción determina estrategias de salvación-dominación activa del mundo (jomeinismo, Opus Dei, calvinismo), pero no estrategias de separación del mundo (misticismo o quietismo pacifista, así como las demás huidas místicas del mundo consecuentemente mantenidas, sin olvidar aquí la genuina práctica del arte). Naturalmente todo esto implica la destrucción del punto (D) anterior, en el que se especializa la ética de la responsabilidad. Pues nadie tiene una conciencia privilegiada para prevenir las consecuencias de una acción sobre el mundo. Esta conciencia es meramente racional y debe pretender objetividad.

#### 5. La alternativa weberiana

La alternativa weberiana ofrece una ética de la responsabilidad anclada en una relación de convicción con los principios (punto B) que, por una parte, no genera terror, ni trampas (punto C), ni huida mística del mundo, sino intervención racional en él (punto D) con carácter imperativo (punto A). En una palabra, se ha visto a Max Weber como si la propuesta de una escisión radical entre ética de la

Re

Todo un sí  
madurez y d  
Oro pur  
reservado o  
y convertid  
en obr  
Un whis  
lla  
Ballantine

GOLD

convicción y ética de la responsabilidad implicara un separación radical entre la ética de la responsabilidad y la forma subjetiva llamada *convicción*, como vivencia de los valores y principios de la ética. En realidad, Weber ha opuesto una ética de la convicción de inspiración teológica a una ética de inspiración estrictamente humana, que otorga un papel a la convicción, distingue entre principio imperativo y acción imperativa, y justo a partir de esta distinción tiene que canalizarse a través de una ética de la responsabilidad en la que interviene el saber objetivo. Weber ha creado esta forma compleja de ética de la responsabilidad para oponerse a la vez al fanatismo y al oportunismo de los hombres, que no tiene que ver especialmente con el oportunismo de los políticos, sino con los diletantes de la vida, sea cual sea su esfera de acción.

A este fin, la propuesta de Weber quiere señalar lo que es un sentido humano, demasiado humano, de convicción. Y ha mostrado que el único

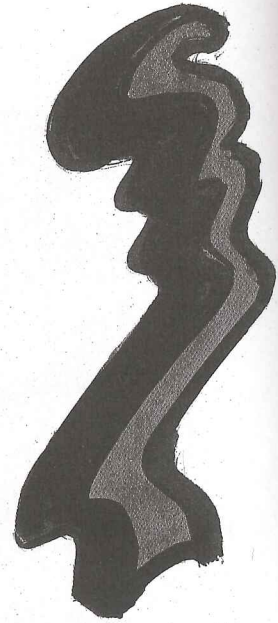
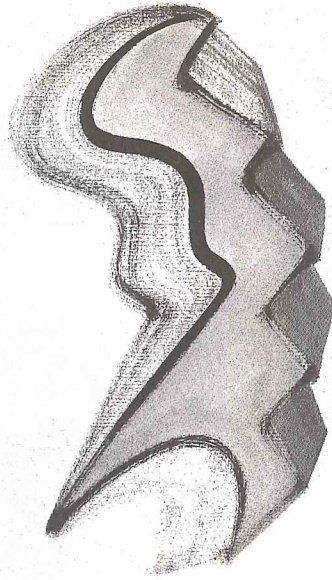
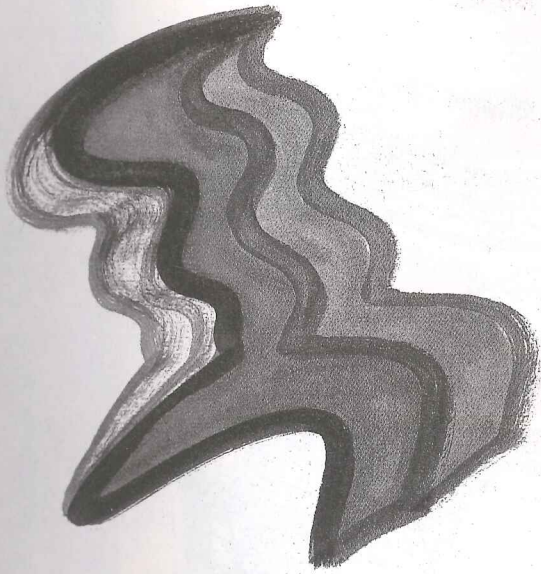
con nuestros valores. La manera ideal de ejercer responsabilidad para con nosotros mismos implica la objetividad que sólo otros pueden proporcionarnos, sobre todo acerca de las consecuencias de nuestra acción. Pero Weber pretende secularizar el pensamiento teológico, aunque naturalmente conserva la ambigüedad de todo proceso de secularización: siempre puede verse como fundación o memoria de otra religión. En este caso, y éste es el punto, se trata de una religión meramente humana. Que también existe. Pues estos valores respecto de los que se ejerce la responsabilidad deben ser valores que nos religan a *este mundo*.

#### 6. Otra falsa oposición: acción racional con arreglo a valores y acción racional con arreglo a fines

Tras marcar el punto de discusión, deseo concentrarme en ampliar y adecuar la brecha de mi trinchera, justo

se ha entendido la acción racional con arreglo a fines como una mera acción instrumental, orientada a la eficacia, asentada en la racionalidad técnica, incapaz de discutir de valores, y sólo pendiente de los medios, tal y como antes se entendió la ética de la responsabilidad. A esto se añade una premisa, llena de malentendidos: la acción técnica *instrumental* sería la acción racional *tout court*; y a ésta, otra igualmente falsa: toda *técnica* es *técnica instrumental*. De aquí se extraen consecuencias fatales: la acción técnica racional con respecto a fines monopolizaría todo proceder racional, y su opuesto, la acción en relación con valores, sería para Weber radicalmente irracional, una *mera* decisión, una servidumbre al *daimon* que cada uno adora *en secreto*. Habermas es el mayor culpable de este desaguisado teórico, herencia precisa de la recepción de Weber que promovió el Lukács de *Historia y conciencia de clase*<sup>5</sup>, demasiado cercano de Weber como para además hacerle

responsabilidad  
sentido no te  
tampoco se c  
entre acción r  
fines y acción  
res. La mism  
logía que tie  
miento weber  
se produce en  
riano de la ac  
pecto a valor  
gica en ambo  
transfiere con  
responsabili  
ción con arreg  
estas parejas  
ción y respo  
fines y valor  
propiamente  
que pueden  
graduada: só  
desde una co  
(teológica) d  
valor, o desde  
tremada (cín  
consecuenc  
acción racion



criterio para reconocer este sentido humano de convicción, con su dimensión imperativa aplicada a las acciones concretas, es la ética de la responsabilidad. Que no hay responsabilidad, en último extremo, excepto en relación con nosotros mismos, y esto quiere decir, en relación con nuestras convicciones públicas o privadas (en todo caso no solipsistas), en relación

en el medio de las posiciones de Camps y Reyes Mate-Muguerza. El punto más rocoso reside, sin embargo, en que la oposición entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad se ha extremado como consecuencia de otra falsa oposición: la que existe entre acción racional con arreglo a fines y acción racional con arreglo a valores. De hecho,

justicia. Pero como esta roca es demasiado dura para disolverla aquí, haré un meandro en mi trinchera.

Sólo diré esto: de la misma manera que, como veremos, no se da una oposición entre ética de la res-

<sup>5</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, I, págs. 199, 218-219, 229, 233).

#### 7. Principios y

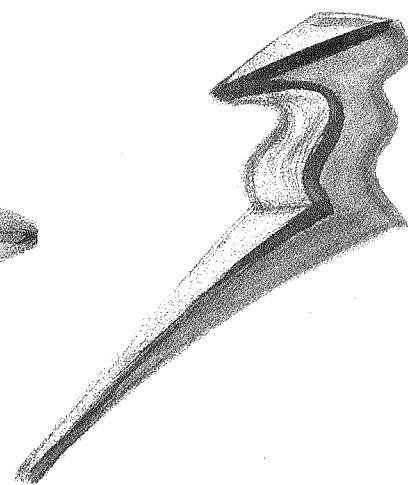
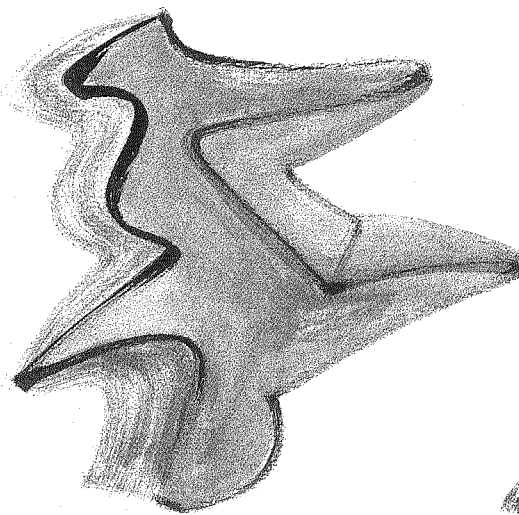
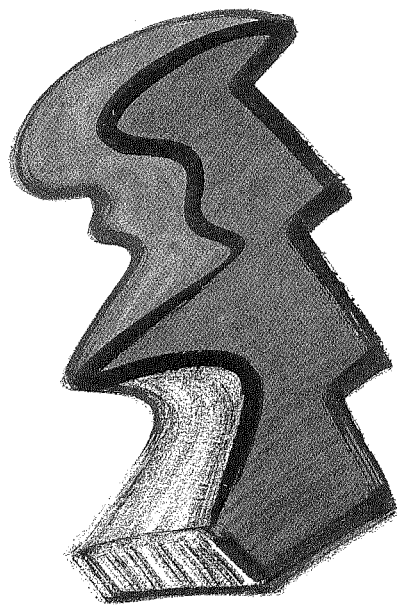
Vayamos al te  
que ver con  
Donde existen  
humanos, au  
conciencia te  
existe const  
ellos. No exist  
condicional, s



ponsabilidad y convicción, en un sentido no teológico de convicción, tampoco se da una contraposición entre acción racional con respecto a fines y acción con respecto a valores. La misma reducción de la teología que tiene lugar en el tratamiento weberiano de la convicción se produce en el tratamiento weberiano de la acción racional con respecto a valores. La reducción teológica en ambos casos funciona igual: transfiere convicción a la ética de la responsabilidad y valores a la acción con arreglo a fines. Entre todas estas parejas de conceptos (convicción y responsabilidad, medios-fines y valores) no hay oposición propiamente dicha. Son relaciones que pueden albergar una escala graduada: sólo entran en conflicto desde una comprensión extremada (teológica) de la convicción o del valor, o desde una comprensión extremada (cínica) del cálculo de las consecuencias de la acción o de la acción racional con arreglo a fines.

inferiores. Los principios siempre trascienden a las situaciones concretas. Por tanto, tienen capacidad para orientar la acción de manera permanente, penetrando sistemáticamente en todos los ámbitos de la vida y unificando la existencia a partir de su respeto. Macarthy lo ha expuesto muy bien en su última obra<sup>6</sup>. Indudablemente, estos principios y valores se pueden legitimar como una misión divina, o bien se pueden legitimar mediante una comprensión interna de la propia vida humana, mediante un saber mundano acerca del hombre (acerca de sí) y del mundo. Pueden ser principios que sistematizan la existencia porque son órdenes y mandatos de un Dios, o porque son fruto de la experiencia humana concreta, orientada por el conocimiento y por el propio placer de construcción de orden. Weber, como dostoevskiano que es, trabaja siempre con el supuesto último de la muerte de Dios. Pero, frente a Nietzsche, de ahí se siguen graves consecuencias. La muer-

como cultura. El orden en la existencia, la conducción racional de la vida, no es lo natural, ni lo sencillo o lo espontáneo, sino el fruto de una sublimación cultural y los compromisos que se derivan de ella. La única fuerza creadora de valores en la tierra es el cristalizado de cultura que el hombre produce. La única fe, es la fe en sí misma que genera una cultura. Las culturas se diferencian por la fe que tienen en sí mismas o por el escepticismo cínico con que viven sus propios valores. Todos estos puntos son de hecho discutibles, pero podemos asumirlos aquí dogmáticamente. Al fin y al cabo hablamos también de Weber. Y él dice: "Cultura es una parcela limitada de la infinitud desprovista de sentido del acaecer universal, a la cual los seres humanos otorgan sentido y significación"<sup>7</sup>. Weber describe aquí un hecho puramente lógico-formal, en el sentido de la filosofía trascendental, es decir, un "presupuesto transcendental que



### 7. Principios y sublimación

Vayamos al tema. La convicción tiene que ver con principios y valores. Donde existen principios meramente humanos, aunque no peraltados por conciencia teológica alguna, siempre existe constancia y jerarquía entre ellos. No existe un valor concreto incondicional, sino valores superiores e

te de Dios no es un mero error explicado, sino una nueva exigencia ética reconocida.

Para Weber, el único mecanismo por el que se forjan los principios y los valores es el que Freud describe

reside en que somos hombres dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de otorgarle un sentido. Y éste [sentido] conducirá a que tomemos posición frente a

<sup>6</sup> *Ideales e ilusiones*, Tecnos, 1992, pág. 16.

<sup>7</sup> *Wissenschaftslehre*, op. cit., pág. 180.

ciertos hechos como significativos”<sup>8</sup>.

Dentro de los mecanismos formadores de cultura, el destinado a la formación de la convicción y de los valores es el de sublimación, usado por Weber en sus ‘Conceptos fundamentales de sociología comprensiva’ que hoy tenemos como ‘Introducción’ a *Economía y sociedad*. Mediante la sublimación se vincula la acción afectiva con la acción racional con arreglo a valores, vale decir, la naturaleza sensible del hombre con la cultura. Sublimación es la operación propia del espíritu que inicia su canción de auto-salvación. Veamos lo más elemental de esta operación.

Weber define una conducta estrictamente afectiva como la reacción sin trabas ante un estímulo extraordinario. Aquí estaría el límite de la acción social, el punto más alejado a una dimensión con la que ya nos encontramos en el punto (D) anterior. El mecanismo de la sublimación se describe fácilmente sobre esta base: un estado sentimental dado, por lo general intensamente sentido, se descarga y se libera en una acción determinada. Por ejemplo, un hombre que atraviesa un momento de crisis de identidad y autoestima libera *ahora* su terrible dolor convirtiéndose en un mandarín del poder académico. Weber dice que la acción afectiva sublimada puede tener mucho interés para configurar el origen consciente de las racionalizaciones de valor (*wertrationalisierung*) o del actuar de acuerdo con fines (*zweckhandeln*). Pues muestra cómo la experiencia de dolor (fuente de toda *ratio* humana) da paso a una acción placentera que se impone en la misma medida y fuerza en que el dolor se hizo presente.

La acción racional con arreglo a valores, íntimamente unida a las convicciones, se distingue de la sublimación anteriormente descrita porque nos habla de una sublimación *consciente* de los propósitos *últimos* de la vida, lo que hace posible tanto su elevación a principios como una exigencia de conducta consecuente con los mismos. Esto significa que una acción racional orientada por valores es lo mismo que

una acción afectiva llevada a sus últimas consecuencias de coherencia. Como se puede suponer, tiene lugar aquí un uso masivo de técnicas de *conducción racional de la vida* o del *cuidado de sí*, esto es, de técnicas no instrumentales, sino técnicas prácticas. Ningún valor surge ni organiza la vida concreta sin técnica o método, como nos ha recordado Nietzsche y Foucault. En los casos de sublimación, se trata de una técnica reductora de la complejidad de los deseos y de los dolores. La clave de la simplicidad de esta técnica de sublimación consiste en que el sentido de la acción no se pone en los resultados, con sus necesidades de conocimiento, previsión y reajuste, sino en la acción misma considerada como fuente intrínseca de felicidad. Esta técnica es económica, porque diversos dolores procedentes de diferentes deseos se resuelven con la misma acción productora de placer. La diferencia entre conducta afectiva, destinada a liberar un afecto, y acción racional según valor viene marcada por la dimensión puntual de la conducta estrictamente afectiva. La elevación de este carácter puntual a permanencia, coherencia, continuidad, etcétera, es la diferencia central que introduce la técnica de sublimación –formadora de convicción y principios– frente a la mera acción afectiva que en tanto puntual no puede introducir criterio alguno de corrección.

### 8. Sublimación radical inconsciente y otros grados

Aquí, como siempre en Weber, se nos pueden presentar muchos grados. El rasgo de la sublimación extrema reside en que el hombre, afectado por un dolor generalizado, tiende a realizar una ecuación entre dolor = mundo y entre calma producida por la acción sublimada = transcendencia del valor. La mística extático-ascética es el caso típico de esta posibilidad. Entonces no existe cálculo de consecuencias porque se actúa por la transcendencia de la causa, desde mandatos imperativos que producen obligación incondicional y que fuerzan a despreciar cualquier consecuencia que se diera en el tiempo y que pusiera en peligro la sacralidad de la convicción, porque

lo que se da en el tiempo y en el mundo es fuente de dolor y aparece ahora anti-sublimado como condena o impureza. La convicción así entendida es un afecto sublimado y racionalizado al extremo. En esta forma pura se da en muy pocos casos. Quizá cierto misticismo castellano presente los ejemplos más típicos de la historia de nuestra cultura.

La clave de todo este asunto reside en que el proceso de sublimación puede llevarse a cabo de forma consciente o inconsciente. Si lo segundo, tenemos al límite la presentación de la acción como mandato transcendente. Si se lleva a cabo de manera consciente, puede constituir una técnica de equilibrio y de orden humano que no excluye la autorregulación. En ambos casos, la sublimación tiene que ver con las formas de la salvación de la vida humana y en este sentido les llamé antes forma de religión (transcendente o inmanente al mundo). Sin ninguna duda, no se apuesta aquí por una acción sublimada radical inconsciente, capaz de producir una conducta unilateral, reducida, castrada, que usa el mecanismo de la represión masiva como clave de la sublimación. Antes bien, la orientación que definiendo pretende racionalizar la orientación según valores desde una voluntad de penetrar conscientemente en los procesos de formación y vinculación a esos mismos valores. Su meta es, una vez más, el autococonocimiento. Y para esto se necesita una técnica más precisa y menos simple que la sublimación ascética. Esa técnica más compleja, que no elimina la complejidad humana con una ascética radical, aunque resulta obvio que no puede eliminarla totalmente (¿qué cultura humana puede hacerlo?), es la que debe integrar la ética de la responsabilidad. Justo por eso se debe mostrar que esta acción racional con arreglo a valores formados en una sublimación consciente no se opone, sino que tiene que integrarse, con la acción racional con arreglo a fines y su dimensión técnica. Y en este mismo sentido, la convicción que ella conforma no sólo no se opone, sino que tiene que canalizarse a través de una ética de la responsabilidad. Pues la forma más básica de seguir la ética de la responsabilidad es la de actuar

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 181.

racionalmente con arreglo a fines. Ambos son segmentos para aproximarnos a una genuina acción ética intramundana.

### 9. Acción racional con arreglo a fines como base de ética de responsabilidad

Actúa racionalmente con arreglo a fines quien orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella. Esto significa que:

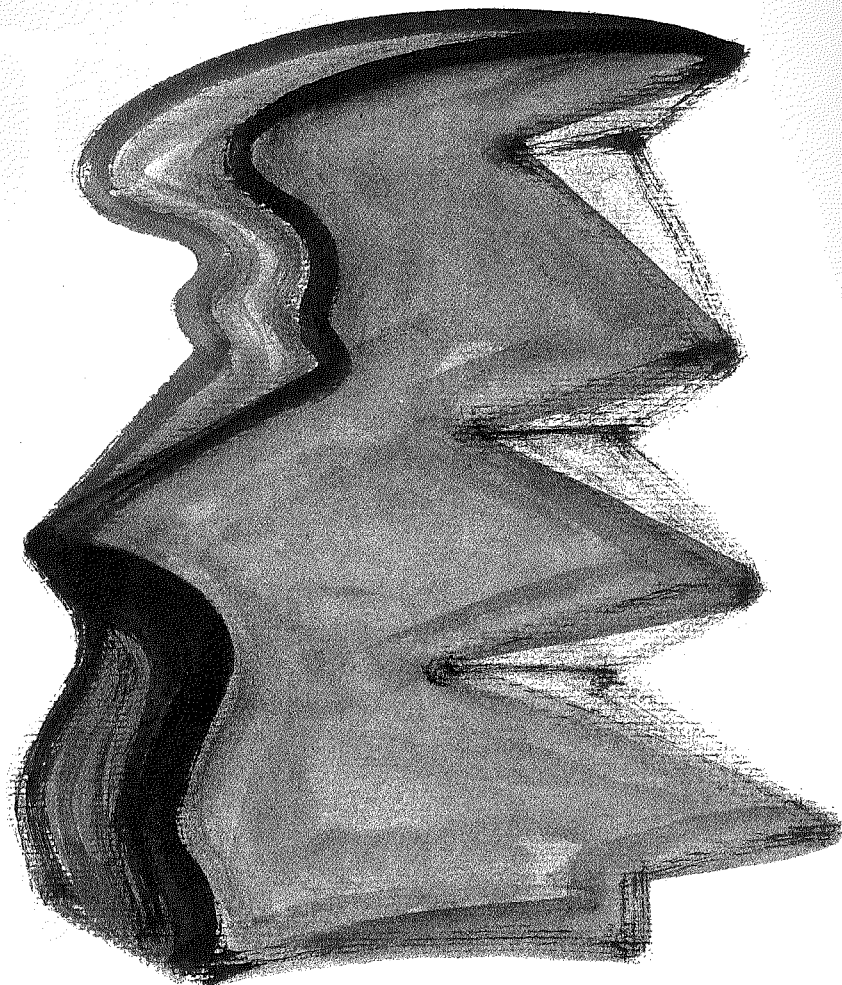
(X) Analiza los medios, si son o no adecuados a los fines.

(Y) Analiza las consecuencias, si son o no son compatibles con los fines.

(Z) Analiza los diferentes fines posibles atendibles y sus relaciones recíprocas.

El resultado debe ser la toma de una decisión como acción obligatoria. Sólo (X) se ocupa de la dimensión instrumental de la acción en su convergencia de valor con el fin buscado, y no sólo en su eficacia. (Y) mira las consecuencias de la acción en la medida en que el fin y el valor perseguido (punto B, pág. 3) es mundano, y no tiene garantizada su consecución por ningún testamento ni providencia ni instancia transcendente. Esto es: en la medida en que el abismo entre valor-fin (B) y acción (A) no se cierra deductivamente, ni desde una conciencia privilegiada o soberana. Mediante (Y) los fines específicamente reconocidos como propios en la convicción conscientemente sublimada no se dejan al cuidado de nadie ajeno a los sujetos. Este momento puede ser el anterior (D). No se trata de analizar fines de la mera intención, sino de la acción concreta. No se aceptan como objetos de la mera voluntad, sino como fines en cuya base hay deseos conscientemente sublimados desde una toma de posición ante la complejidad del mundo. Puesto que el valor de la convicción (intención) no describe también una tarea concreta en un contexto mundano, ninguna acción *a priori* obedece y cumple el valor en el mundo. Esto sólo lo dicen sus consecuencias en el mundo. Aquí todavía no hacemos valer el momento imperativo. Sólo decimos que una convicción al servicio de un fin humano siempre tiene que

superar el nivel de la intención y poder decidir sobre la base del análisis de sus consecuencias entre diferentes medios posibles de acción. Por ejemplo, la convicción del universalismo proletario, en la medida en que se base en el deseo consciente de una comunidad de pueblos libres, no puede imponer tareas concretas obligatorias (por ejemplo exportaciones



masivas de armamento a grupos guerrilleros) antes de saber si a la larga producirán justamente la mayor solidaridad nacional e internacional. Sólo si una acción se impone como tarea incondicional *desde la mera convicción*, sin contar con el cumplimiento real de sus deseos y fines conscientes y con sus consecuencias, puede dejar a Dios o al diablo el cuidado de estas últimas.

(Z) Por fin es la operación que puede usar los momentos (X) e (Y) para aumentar la dimensión consciente de la sublimación y racionalizar

la opción por los fines, en la medida en que propone una conciencia de la carga represiva que se está dispuesto a pagar por perseguir un fin, y los costes que se van a asumir por su realización. Estos costes serán tanto más atendibles cuanto menos se presente el valor o el fin como transcendente, cuanto más se reconozca la complejidad de los fines humanos y

la necesidad de un ajuste recíproco entre ellos.

Aquí pueden pasar dos cosas. Se puede aceptar el valor y la acción exigida como dimensiones incondicionales, sean cuales sean las consecuencias (en una convicción ampliamente teologizada), o bien se puede aceptar una *acción* como imperativa justo desde la mirada atenta a las consecuencias que tendrá en relación con un valor superior o con la estructura general de valores asumida por el sujeto. En este caso, y en relación con un valor, se pueden tener en cuenta

las consecuencias no, según ordena la acción pura. Ambas cosas dice Weber lo dice clara: "La orientación a valores es una acción muy diversa de la acción racional con fines. Nosotros podríamos jugar de fondo en la relación con la ética. Sólo se opera ella en el caso de la acción racional con arreglo a fines conscientemente sublimada. La convicción de ins...

La acción racional en los valores pura, en el mundo, en sí misma puede anclarse en la acción afectiva o tradicional como ha defendido la conciencia positiva en el mayor grado. Entonces se transfunde la acción racional a la ética de la moral. Diría que puede ser te sublimada (y a una justificación racional) o conciencia. Vale decir: pueden ser los casos casuales y las acciones represivas de la ética, o por un fruto de un consumidor de otra alternativa se realice la acción racional en los momentos de la responsabilidad de la convicción de la acción racional. El valor de forma, puede ser el punto racional con fines conscientemente qu... la complejidad del mundo a las acciones conscientes. La misma manera de la convicción es un punto de responsabilidad, que i...

<sup>9</sup> Economía y sociología, México

las consecuencias según ordena (Y), o no, según ordena la ética de la convicción pura. Ambas cosas pueden suceder. Weber lo dice de una manera muy clara: "La orientación racional con arreglo a valores puede estar en relación muy diversa con respecto a la acción racional con arreglo a fines"<sup>9</sup>. Nosotros podríamos añadir: la convicción jugará de forma muy diversa en relación con la ética de la responsabilidad. Sólo se opone radicalmente a ella en el caso de una orientación racional con arreglo a valores inconscientemente sublimados, o con una convicción de inspiración teológica.

La acción racional con arreglo a valores pura, en el grado máximo de la escala, en sí misma considerada, puede anclarse en una conciencia afectiva o tradicional. Pero si ancla, como ha defendido Habermas, en una conciencia posconvencional, situada en el mayor grado de complejidad, entonces se transfiere a la estructura de la acción racional con arreglo a fines y a la ética de la responsabilidad. Weber diría que puede ser inconscientemente sublimada (y esto significa reducirla a una justificación afectiva o tradicional) o conscientemente jerarquizada. Vale decir: puede sostenerse en hallazgos casuales y tradicionales, o en técnicas represivas procedentes de la teología, o por un complejo saber de sí, fruto de un constante cuidado de sí productor de orden. Esta segunda alternativa se realiza en el punto (Z) de la acción racional con arreglo a fines, en los momentos C y D de la ética de la responsabilidad. Por tanto, la ética de la convicción pura y radical, la acción racional que se adscribe a un valor de forma unilateral y decisionista, puede ser un expediente para eliminar el punto (Z) interno a la acción racional con arreglo a fines, aquél precisamente que tiene que vérselas con la complejidad de las dimensiones del mundo a las que debe atender un sujeto consciente de sus deseos, de la misma manera que la ética de la convicción es un expediente que elimina los puntos C y D de la ética de la responsabilidad. La ética de la responsabilidad, que integra una convicción no

teologizada, es una forma precisa de acción racional que resuelve las tensiones entre los deseos, valores y fines conscientemente sublimados, mediante los puntos (X) (Y) y (Z) de la acción racional con arreglo a fines, a saber: analizando los fines plurales y las consecuencias con las que uno tendría que cargar de realizar una acción concreta por la utilización de ciertos medios. Pero en cuanto integra (Z), la acción racional con arreglo a fines integra todo lo que se puede integrar racionalmente de una acción racional con arreglo a valor.

La posición weberiana podría expresarse de esta forma: si se da una convicción teológica, no hay varios fines en conflicto y la adscripción al valor es puramente sentimental y afectiva, o puramente interna a la construcción de la teodicea que la integra, no resistiendo la comparación con otras dimensiones del mundo, dado que se legitima desde una dimensión transcendente. Pero ésta es la posición extrema. Si se penetra de forma autoconsciente en el mecanismo de la sublimación, se pueden reconocer los diferentes fines y valores de la vida en conflicto. La *decisión* entre los distintos fines en conflicto puede ser racional con arreglo a valores, esto es, una mera insistencia en la *decisión incondicional por un valor y una convicción*. En este caso, la acción es racional con arreglo a fines sólo en los medios, esto es, en (X), y no asume ni (Y) ni (Z). Esta acción es la denunciada por Habermas como decisionismo absoluto, o por Camps como coartada para el valor de la eficacia y punto de partida de la emergencia del terror, pues sólo estará pendiente de los elementos imperativos (A) (B) de la dimensión ética. Así que la convicción teológica impone una reducción radical de la acción racional con arreglo a fines (sólo mantiene X), con lo que la ética de la convicción, si *actúa en el mundo*, es el aliado más preciso del dogma de la eficacia de los medios, el usuario más incondicional de la técnica instrumental. Ésa es la estructura formal de lo que Camps denunciaba como terror propio de la ética de la convicción. ¿Pues quién limitará una técnica puesta al servicio de un valor transcendente? Este mecanismo técnico-ascético está en la base de toda acción racional res-

pecto a valores desplegada por la ética de la convicción que no mira las consecuencias de su acción, sino sólo la realización de la acción por medios según (X). No debe olvidarse lo que digo. Que no se miren las consecuencias no quiere decir que la acción dirigida por la ética de la convicción no se canalice por medios técnicos. Un momento pertenece a la acción ética y el otro a la acción racional. El desajuste que existe en la base del terror reside justo ahí: en la existencia de una acción racional mundana que soporta un valor supramundano. Justo esto es el terror: una técnica refinada puesta al servicio de un valor transcendente que se niega a mirar las consecuencias de su acción. La técnica puesta al servicio de la convicción inconscientemente sublimada ha sido siempre masiva, pero a pesar de ello no se miran las consecuencias de la acción, sino sólo la realización de la acción exigida para la gloria del valor asumido, por el valor interno de la acción.

## 10. El valor ético

Pero ahora podemos desplegar lo exigido en la dimensión (Z) desde un punto de vista propio de la sublimación autoconsciente. Pues en (Z) se reconoce que el valor ético intrínseco de una acción —con su dimensión imperativa— no puede analizarse al margen del registro de las consecuencias (Y) y de los medios (X). Y que, por tanto, el mandato imperativo de realizarla no se puede presentar salvo por un análisis de las consecuencias, medios y conflictos internos que produce. Y que este análisis de las consecuencias, conflictos y medios es relevante para decidir qué valores *deben* respetarse prioritariamente *en esta acción*. Para ello hay que ofrecer el contexto ético adecuado en el que la técnica de la sublimación juegue como una potencia dominada y autoconsciente. Pues ante dicha conciencia un valor ético es tal por su capacidad ordenadora de la conducta humana, sin caer en los drásticos mecanismos de reducción de la complejidad mediante la ascesis radical. Ética es, formalmente considerada, un orden aceptado de existencia. El valor ético de una acción y su dimensión imperativa no

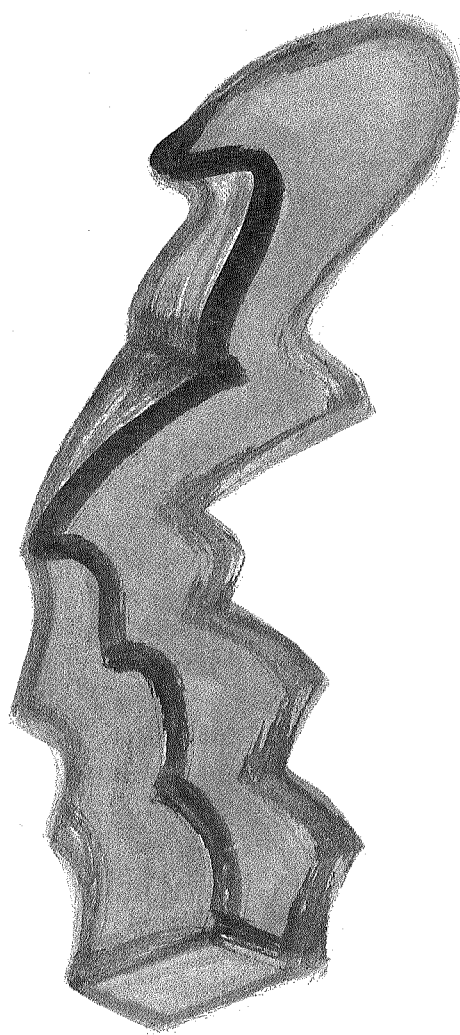
<sup>9</sup> *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 21.

puede registrarse al margen de las consecuencias de la acción sobre la ordenación efectiva de la propia existencia del individuo en tanto administración consciente de fines que también son deseos.

En cierta manera el argumento es el de Camps, pues nada puede discutirse sin la identificación de qué sean valores propiamente éticos. Sólo que donde ella pone libertad, igualdad, vida, un weberiano añade siempre el valor formal de la personalidad ética, vale decir, del orden personal consciente de deseos-valores ante el que se responde. Las consecuencias éticas de una acción, el momento de responsabilidad de esta ética, declaran el valor de una acción en tanto que ésta potencia o degrada el orden individual. En este sentido, el desorden puede producirse desde el uso de ciertos medios (X), desde olvido de otros fines (Z), desde la ignorancia de conflictos internos o desde el pago de represiones intolerables como consecuencia de una acción, etcétera (Y) (todas ellas estructuras de la acción racional con arreglo a fines), olvidos que se producen desde el abandono de los elementos (C) y (D) de la ética de responsabilidad. En todo caso, este orden sólo puede hacer referencia a principios que, desde un punto de vista autoconsciente, responden a deseos y afectos reconocidos y jerarquizados. En relación con sus consecuencias sobre este orden aceptado, consistente, permanente, una acción concreta puede ser imperativamente (no incondicionalmente) exigida o negada. El hecho de que actuemos siempre en un contexto complejo hace de la incondicionalidad un valor intraducible en la práctica. Pero en modo alguno se evita que la acción racional con arreglo a fines, en toda su complejidad, y puesta al servicio de una ética de la responsabilidad, finalice con una exigencia de acción imperativa *plenamente ética*.

El texto de Weber sobre acción racional con arreglo a fines dice: "O bien el acto, sin orientación racional alguna por valores en forma de mandatos o exigencias, puede aceptar esos fines concurrentes y en conflicto en su simple calidad de *deseos sub-*

*jetivos* en una *escala* de urgencias *consecuentemente* establecida, orientando por ella su acción, de tal manera que, en lo posible, queden satisfechos en el orden de esa escala (principio de la utilidad marginal)". Éste es el mecanismo radical de sublimación autoconsciente y no represiva. Esta escala es la verdadera individuación de la conducta, la verdadera autoconciencia ética, la verdadera economía de deseos que rige el cuidado de sí. La ética de la convicción (en tanto deseo inconscientemente sublimado presentado como exigencia, mandato y no mero deseo humano en una escala) es siempre irracional para la acción racional con arreglo a fines, porque no permite (Z), ni (Y), a saber, la reflexión y la decisión entre los fines jerarquizados, los medios y las consecuencias de la acción sobre una vida coherente: porque "la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al



valor propio del acto en su carácter absoluto"<sup>10</sup>. Si comparamos ahora la diferencia central entre la acción racional con arreglo a valores y la acción con arreglo a fines, tal y como se da en *Economía y sociedad*<sup>11</sup> nos damos cuenta de que reside aquí: en que la convicción de valor apunta en la primera a una causa reconocida como trascendente, mientras que en la segunda aparece humanizada como deseo. El problema es qué significa deseo en el contexto de la ética, algo que difícilmente podemos aprender sin Kierkegaard. Y sin embargo la humanización del valor en deseo incorpora varios elementos: primero, identifica valor con motivo de acción (lo que falla en cierta comprensión limitada del formalismo kantiano); y segundo, incorpora la exigencia de que las consecuencias de la acción no sean destructivas incluso para el propio sujeto activo. Ambas cosas impiden una ascesis que de hecho es un martirio. Pues el que actúa desde una ética de responsabilidad canalizada por la acción racional con arreglo a fines puede resignarse o rechazar temporalmente una parte de sí, pero sólo porque atiende otras partes de sí, deseos positivos y productores de orden personal. Pero, sobre todo, el deseo ético por excelencia será ese deseo de orden ante el que respondemos con nuestras acciones decididas en su momento porque nos parecían obligatorias. La cuestión aquí, como resulta evidente, se centra en dotar al deseo de una estructura menos lábil que la que finalmente requiere un mercado cuyas ofertas cuentan con sujetos altamente compulsivos, vale decir, entregados a la acción afectiva elemental. Ésta y no otra cosa es la ética genuina. El deseo ético específico (un deseo formal) no es otro que la atención a deseos estables socialmente atendibles, presentables y previsibles, de los que podemos responder y para cuyo cumplimiento podemos pedir ayuda, según el punto (D) y el (Z).

En la medida en que el valor ético fundamental sea el de la propia cohe-

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 21.

<sup>11</sup> *Ibid.*, págs. 20-21.

rencia del or  
do como jer  
seos, una a  
como imper  
permita mar  
con estabili  
tura de con  
calcular las  
sión y de la  
así como la  
ne el uso de  
ver los fines  
mos que de  
la, si no  
momento, e  
en dioses in  
inatendibles  
os superiores  
violados por  
ran algo to  
esa capacidad  
pio. Sabemo  
dios impone  
secuencias  
atentados c  
nal, resuelva  
lo que es m  
ninguna acc  
priori hasta  
cuencias de  
ción que cu  
la escala sie  
las relacion  
atención a l  
alterará el e  
se mantenc  
mo en una  
mada fidelit  
jo saber ét  
texto mun  
imposible c  
nuo uso de  
racional co  
por la bord  
ción y en la  
glo a valore  
trascender  
una excusa  
reflexión ét

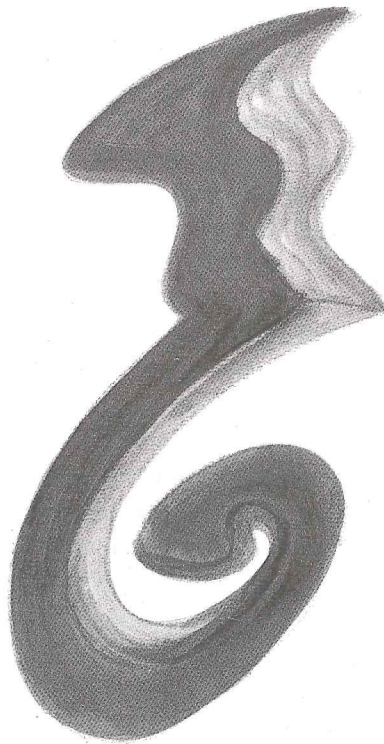
### 11. Algunas de la respo

Vayamos ah  
de la convi  
dad dentro  
social. El pu  
convicción  
ordenador

rencia del orden existencial construido como jerarquía consciente de deseos, una acción puede proponerse como imperativa en la medida en que permita mantener la escala de deseos con estabilidad, esto es, como estructura de conducta. Y por eso se deben calcular las consecuencias de la represión y de la sublimación inconsciente, así como las implicaciones que impone el uso de ciertos medios para resolver los fines seleccionados. Pues sabemos que deseos inferiores en la escala, si no son atendidos en su momento, engordan hasta convertirse en dioses inhóspitos con exigencias inatendibles. Y sabemos que los deseos superiores de la escala, cuando son violados por mor de otro deseo, generan algo todavía peor, la pérdida de esa capacidad para querer lo más propio. Sabemos que determinados medios imponen, por su mero uso, consecuencias que se tornan verdaderos atentados contra la estabilidad personal, resuelvan o no el fin perseguido. Y lo que es más importante: acerca de ninguna acción podemos reconocer *a priori* hasta dónde llegarán las consecuencias de nuestra decisión. La acción que cumple un valor superior de la escala siempre tendrá que redefinir las relaciones con otros fines desde la atención a las consecuencias. Pero no alterará el esquema de conducta, que se mantendrá como valor ético supremo en una autoconsciente y no sublimada fidelidad a sí. Todo este complejo saber ético acerca de sí y del contexto mundano en que se opera, imposible de conquistar sin el continuo uso de la *ratio* propia de la acción racional con arreglo a fines, es tirado por la borda con la ética de la convicción y en la acción racional con arreglo a valores, que en la confesión de la transcendencia de su valor encuentra una excusa definitiva para sortear toda reflexión ética propiamente dicha.

### 11. Algunas condiciones de la ética de la responsabilidad

Vayamos ahora al problema de la ética de la convicción y de la responsabilidad dentro del contexto de la acción social. El punto de partida es que toda convicción funciona como mecanismo ordenador de la conducta según prin-



cipios que aspiran a la permanencia. Alguien dotado de una conciencia no-teológica (insisto, esto no tiene que ver con la conciencia anti-religiosa) tiene que reconocer la pluralidad de los órdenes de sentido, en la medida en que tiene que reconocer la pluralidad de los deseos humanos. En sus manos queda establecer conscientemente un orden permanente y jerárquico entre ellos, y hacerlo explícito para crear expectativas sociales acerca de su conducta futura. Éste es el sentido del carácter público de la confesión de religión en otras épocas históricas. Mediante este orden puede constituirse una individualidad libre, esto es, reconocible como propia en la acción social. Pues en la acción social nos orientamos por el sentido que los otros dan a su conducta. Dar sentido a la conducta propia es fijar explícitamente esta jerarquía de valores, en tanto jerarquía de deseos y mostrar esa jerarquía en la acción social. Un valor que no sea un deseo en el sujeto —una desnuda obligación— no debe aceptarse como capaz de orientar la conducta *éticamente*, esto es, de forma libre, constante, calculable y atendida. Si el *alter* se confiesa como meramente obligado a la acción, debemos temer el momento en que se desvincule de su conducta forzada. Tampoco es atendible un mero enunciado de intención. Sólo si entendemos los de-

seos de *alter*, tal y como obedece a ellos en una acción social, podemos colaborar con él en los procesos de intercambio social.

En este contexto pueden darse dos desenlaces. Una acción racional con arreglo a fines puede indicar (según Z) que, de seguir una acción dada en persecución de determinado fin (por ejemplo, poder político), tendrá que renunciar a deseos subjetivos profundamente sentidos, quizá inicialmente inferiores en la escala (por ejemplo, una vida intelectual cultivada), pero a largo plazo urgentes. Pero puede indicar según (Y) que, de usar determinados medios de los ofertados en (X), se condena a sí mismo a una vida cada vez más grosera y de menores exigencias, a vivir en una comunidad cada vez más incapaz de juicio político, etcétera, y más sometido al oportunismo impune de sus enemigos. Sobre la base de esta autoconciencia de las consecuencias para su personalidad ética global elegirá imperativa y responsablemente una acción. En este caso la represión será consciente y el mecanismo de sublimación no producirá una dimensión afectiva incontrolada de la acción. En todo caso deberá ser consciente de hasta dónde puede llegar en la represión de sus deseos y cuánto tiempo puede soportarse como una personalidad escindida, contradictoria, castrada. Al mismo tiempo tendrá que juzgar si puede obedecer creativamente su deseo principal (ser político) si para ello se le exige ésa despotenciación de vitalidad que implica un repudio continuo de otros deseos genuinos y el empleo de medios cada vez más reductores de su personalidad. En todo caso, el valor de su obediencia al fin ético (construcción de una personalidad ética) dependerá de las consecuencias que su propia acción concreta (en una esfera de conducta) tenga sobre la solidez de su orden personal. La acción que orienta su convicción estrictamente humana se verá afectada por las consecuencias que tenga sobre sí mismo como sujeto (según este sentido racional de Z) y por la valoración de la adecuación y eficacia de la acción como realización concreta en una esfera (según X e Y). En todo caso, la supremacía del valor (la existencia de una personalidad ética autoconscien-

te anclada en fines sólidos) sólo impone el momento imperativo de una acción desde la consideración de las consecuencias de fines y medios realizados. Aquí el hombre responde ante todo de sí mismo (en el fondo siempre es así). Pero no de sí mismo como existencia espiritual, sino como existencia temporal, siempre rodeado por las amenazas de desorden pasional y motivacional.

## 12. Un deseo ético formal

Pero puede darse otro desenlace: si los valores con los que chocan los medios, los conflictos y las consecuencias de las acciones son los superiores en la escala, entonces el individuo plenamente autoconsciente hará bien en decir, como recordaba Camps, "no puedo más y aquí me quedo". Pues de llevar adelante la acción o la omisión en relación con un valor y un deseo, sería el orden personal entero el que resultaría destruido y con él la sustancia misma de la personalidad. Esto también expresa el carácter imperativo de una acción y la supremacía de la convicción ética del sujeto. Aquí se habla por respeto a una convicción sin que se genere dogmatismo o terror. Al contrario, se sabe que el propio orden completo de la personalidad quedaría destruido de no atender la exigencia imperativa de la acción concreta. Esta convicción no produce fanatismo, sino meramente un simple y sencillo apego a sí, expresión clara de un deseo ético insoslayable. Este hombre no se dejará seducir porque le digan que las consecuencias de su acción serán muy buenas *en otros sentidos*. O que esos medios (por ejemplo el crimen terrorista) acabarán produciendo una sociedad mejor, en la que ya nunca será necesario matar. Para él, realizar esa acción sería algo perverso, no independientemente de las consecuencias éticas que se deriven de la acción, sino justo por ellas. Porque estas consecuencias serían la traición a su jerarquía de valores, la destrucción de su personalidad ética, la pérdida de identidad y la destrucción irreparable de un orden existencial (una vida sin rumbo) que sólo tras un masivo y no siempre accesible perdón sería reconstruible. No sería sólo la destruc-

ción de un valor o un deseo, sino de la forma entera de la vida ética, con todos sus valores y sus deseos. Entonces, en el análisis de las consecuencias entra en juego la sustancia ética como deseo superior en la escala. En este caso el hombre responsable prefiriera incluso el riesgo de error a la autotraición. Ciertamente que esto no ofrece más garantías que las que el propio hombre esté dispuesto a darse a sí mismo. Pero en todo caso, sean cuales sean las formas de sublimar la representación del valor ético que uno encarna, siempre es así. Los dilemas del ser humano, sus debilidades y flaquezas no se superan por ningún discurso teológico, sino que se traspasan a él. La forma teológica de la fe, en tanto fe en algo externo, no puede suprimir el trascendental más básico de la seriedad con que uno se toma encarnar esa fe. Cuando se ejerce esta fe en sí mismo, como sujeto ético, se ejerce la ética de la responsabilidad y se posee un valor formal ético, ése que en la jerga kantiana se conoce como el valor del hombre como fin en sí. Responsabilidad ante esa convicción de que sólo obedeciendo determinado orden personal jerárquico de deseos se tiene en el fondo una oportunidad de dominar el tiempo y la existencia propios. Convicción formal de que el orden que un sujeto libre es capaz de crear sobre sí mismo es el fundamental en el torbellino general del universo, para el que no existe criterio externo y superior. Pero entonces se trata de una convicción que también es un deseo humano de orden libre, construido desde el dominio y el cuidado de sí. El bien más estimado por ser el deseo más estimado, pero que no puede separarse de otros deseos concretos, materiales, considerados jerárquicamente en nuestra escala. He ahí el sentido religioso, que no teológico, de esta ética. Pues ese bien y deseo ético que salvaguarda deseos materiales concretos nos *religa* a la vida. Por eso quien no incorpore esta dimensión, quien no se identifique socialmente por algo que le sea sagrado, no puede entrar en relación *ética* con los demás. Hasta qué punto la ética sea posible en nuestro mundo es otro asunto que no deseo tratar aquí. Incluso si esta ética hubiera desaparecido del mundo —que no es el caso— no

se podría ocultar el hecho de que está diseñada para actuar en este mundo.

## 13. Conclusión

Pero lo dicho significa que sólo es responsable quien ha enseñado sus cartas, su jerarquía de deseos y valores, y quien se compromete a mostrar que sus acciones y sus consecuencias *esperables* no atentan contra esa jerarquía. Vale decir: responsabilidad supone que uno entrega al Otro, tanto como a sí mismo, la capacidad de juzgar si las consecuencias de la acción son las previstas desde la libre jerarquía de valores confesada. Responsabilidad es, por eso y también, la oportunidad largamente construida, en una vida de fidelidad a sí, tal que al decir "ya no puedo más", el otro diga "efectivamente, no puedo exigirle más", y pueda entrar, por tanto, en genuina comprensión amistosa de nuestra vida. De ahí que la principal condición de toda responsabilidad sea la autoconciencia y la veracidad, dos elementos kantianos, junto con el dominio del arco del tiempo de la existencia, una virtud del realismo moral que, desde Aristóteles, implica un saber de sí y del mundo, una técnica mucho más compleja que la sublimación represiva o la ascesis. Sin ellos no hay convicción meramente humana porque no hay personalidad ética. Cuando vemos las cosas desde aquí, el problema no es sólo la escisión entre ética y política. El problema es la dificultad de la existencia ética, en cualquiera de los órdenes de la vida. Una dificultad que tiene una tarea añadida y en la que ya he dicho que no puedo entrar: saber reconocer los ejemplos apropiados.

Los antiguos estoicos lo decían de otra manera: reconocer a quien se venera. Pues lo que nos es sagrado, lo es por los hombres que nos son sagrados. □

**José Luis Villacañas** es catedrático de Filosofía. Autor de *Racionalidad técnica y Tragedia y teodicea de la historia*.

## I. Prueba de

"Declaro, ad... juicio y sent... un hombre e... viendo des... razón. A este... psicológico... que se comp... transexual fe... tifica la oper... libre y volun... me somet... dicha opera... ver la discre... sexo psíquic... mico de mu... dero que no

"Por lo a... expresamen... quier tipo... judicial o e... cuencia de... tada, ponie... juramento... no ha sido... bajo precio

"También... ha aclarado... pecto a di... muy bien q... va a practic... tiene cará... tanto, es in... más que pu... importante... vertido..., p... ciones que... soperatori... ran de tra... adicionales... ción. Teng... bilidad de... la vida cor

# LA PASIÓN DE LA IDENTIDAD

Del transexualismo como Síndrome Cultural

ISABEL ALER GAY

## 1. Prueba de fe transexual

"Declaro, además, estar en mi sano juicio y sentirme plenamente como un hombre en cuyo rol social llevo viviendo desde que tengo uso de razón. A este respecto aporto informe psicológico y/o psiquiátrico con el que se comprueba mi condición de transexual femenino y, como tal, justifica la operación que pido y a la que libre y voluntariamente consiento y me someto porque entiendo que dicha operación me ayudará a resolver la discrepancia existente entre mi sexo psíquico de hombre y el anatómico de mujer, que padezco y considero que no me pertenece".

"Por lo anteriormente expuesto, expresamente hago renuncia a cualquier tipo de acción o reclamación judicial o extrajudicial como consecuencia de la operación quirúrgica citada, poniendo de manifiesto, bajo juramento, que mi consentimiento no ha sido obtenido viciadamente ni bajo precio o recompensa alguna".

"También hago constar que (...) me ha aclarado todas mis dudas con respecto a dicha operación, sabiendo muy bien que esta cirugía que se me va a practicar es de alta complejidad, tiene carácter permanente y, por tanto, es irreversible. Entiendo además que puede haber complicaciones importantes, tal y como se me ha advertido..., pudiendo ocurrir complicaciones que prolonguen el curso posoperatorio previsto, e incluso requieran de tratamientos quirúrgicos adicionales para su debida corrección. Tengo asumida también la posibilidad de que incluso pueda perder la vida como resultado de esta ciru-

gía. De todo ello soy consciente y lo acepto, así como la obligación de cumplir debidamente con mis compromisos monetarios y, por supuesto, con los tratamientos y revisiones que hagan falta hasta ser dado de alta".

"Y para que así conste, tras haber sido debidamente informado y, por supuesto, haber leído y comprendido todo el contenido de este escrito el cual lo apruebo y firmo libre y voluntariamente y sin reserva mental alguna a favor del (X) y su equipo de colaboradores para que procedan en mi caso según su mejor saber profesional y deontológicamente. En Madrid, a ... de ..... de 1991"<sup>1</sup>.

Las personas transexuales representan un hecho social raro; empero, es precisamente a través de la rareza de su protagonismo que se nos hace posible enfocar de lleno, si se pone empeño y apañío en graduar con sentido la mirada del conocer, hacia los procesos de construcción social de la realidad y de la identidad humanas, contribuyendo a su claridad y comprensión. Así, a lo largo de estas páginas, pretendo que sientas también tuyos algunos de los jirones, fracturas y remedos que acontecen en la construcción social de la identidad personal de hombres y mujeres que se enfrentan a trágicas encrucijadas, para lo que conciben estrategias fatales con el arrojo de quienes, sin rodeos, se declaran convictos y convic-

tas de una gran pasión: la identidad a la que aspiran.

No es un secreto que los intereses de la mayoría de las personas occidentales que vivimos en los años noventa se alejan cada vez más de la aspiración transexual por desempeñar con fervor y de forma exclusiva los roles sociales atribuidos culturalmente al otro sexo biológico; los problemas de la ciudadanía occidental parecen hallarse lejos de la encrucijada transexual de sentirse un varón enjaulado en un cuerpo de hembra o una mujer enjaulada en un cuerpo de varón, y la mayoría de los estilos de vida al uso no pasan por la estrategia transexual de cambiar de sexo anatómico para salvarse de la gran crisis personal.

Sin embargo, la deseada autoinmolación que de forma testimonial, digámoslo así, nos ofrecen las personas transexuales al desprenderse de sus órganos sexuales de forma voluntaria y proveerse de legitimidad institucional con los órganos anatómicos y atributos sociales del otro sexo biológico, nos coloca frente a una pantalla en la que a modo de un espejo espectacular se reflejan algunas de las fundamentales encrucijadas, estrategias y aspiraciones comunes a los sujetos contemporáneos en las actuales sociedades industriales avanzadas y de la información.

En los últimos años del siglo XX, a las puertas del tercer milenio occidental, el romanticismo que nos legaron los dos siglos anteriores languidece para renacer por mor de nuestro incontrolable progreso tecnológico con la primariedad del círculo que se cierra sobre sí mismo.

<sup>1</sup> Modelo de Consentimiento informado para la práctica de la cirugía de 'cambio anatómico de sexo' del transexual femenino, empleado en una clínica privada de Madrid, de obligada firma para el/la transexual. La cursiva es mía.



Cuando se alcanza esta visión se empieza a comprender la complejidad del transexualismo.

Las personas transexuales encarnan ejemplarmente la dramaturgia de una profunda crisis secular y milenaria en la dirección predominante que ha seguido la evolución de la civilización occidental, al menos en los dos últimos milenios, desencarnándose progresivamente en el espíritu o la mente, es decir, intelectualizando el conocimiento hasta el punto de negar la emergencia de una *conciencia corporeizada* que ha sido sometida y suplantada por una *conciencia cerebrializada*. Una crisis que se presenta con los signos propios de nuestro tiempo a través de sujetos cuyo comportamiento les convierte en portadores excepcionales de algunos de los síntomas contemporáneos que más críticamente señalan el reciclaje fatal de una cultura en gran parte colapsada por la saturación de sus artificios.

## 2. Transexuales en el sistema sexo-género

¿Cuáles son esos síntomas y qué signos nos transporta el transexualismo para su comprensión? Cuando los procesos de destrucción y desconstrucción de identidades colectivas y personales son cada vez mayores y, por tanto, cada vez son menos quienes ignoran que no se libran de sus efectos, empero las posibilidades personales y sociales de intervenir en un proceso que se presenta como incontrolable permanecen fehacientemente ignoradas, al tiempo que la venganza de la historia no perdona, debemos hacernos un planteamiento más ambicioso ante un fenómeno social legítimo y denostado, visceral y tecnocrático, radical e irreversible. Deberíamos preguntarnos, además, ¿qué posibles y benefactores caminos vedados nos enseña sobre la organización de nuestra vida social?

Al interesarme en conocer la lógica social que urde las diferencias y semejanzas reales o supuestas, consentidas o disentidas entre hombres y mujeres y también entre los *unos* y entre las *otras*, el hecho de que existieran personas que querían y podían cambiar de sexo, pasar de hombre a

mujer y de mujer a hombre y que llevaran a cabo ese cambio tolerado en alguna parte del sistema social, me despertó una gran curiosidad no exenta del deseo de que el transexualismo demostrase de una vez por todas la arbitrariedad histórica de lo que desde que nacíamos se consideraba como la conducta propia de un hombre y la conducta propia de una mujer.

En definitiva, el transexualismo, me decía, pondría de manifiesto la convencionalidad histórica y la funcionalidad sociológica del sistema sexo-género<sup>2</sup>. Sin embargo, aun siendo en gran parte así, no resultaba tan fácil ni tan definitivo. Me dejé llevar, en mi interesada curiosidad, por la corazonada de que el transexualismo es uno de esos excéntricos hechos sociales que desde los márgenes señalan las arterias esclerotizadas que conducen al corazón del sistema social. ¿Qué señales nos transmite el transexualismo?

Como hija de nuestra época me conmueven los seres capaces de hacer en sus vidas lo que desean, por muy excéntrico o concéntrico que ello parezca, si la búsqueda o persecución de su deseo no es a costa del sufrimiento de otras vidas y, en cualquier caso, no deseado por ellas. Las

<sup>2</sup> Aler Gay, I: "El discurso social actual, necesariamente plural, sobre las diferencias humanas sujetadas al *sexo* atraviesa enteramente la lógica de lo social. Afecta al desempeño cotidiano de los roles sociales atribuidos a hombres y mujeres, a las actividades, expectativas, actitudes y gestos que despliegan realmente hombres y mujeres al acometer sus funciones sociales y sus aspiraciones personales en el seno de los grupos e instituciones a que pertenecen y/o refieren el sentido de sus conductas cotidianas, pero también lo sentido en ellas. Afecta, pues, a las ideas e imágenes de cómo son, deben y pueden ser: a) los hombres, b) las mujeres, c) las relaciones entre ambos, d) las relaciones entre ellos, e) las relaciones entre ellas, f) las relaciones del ser humano con otros seres vivos, g) las relaciones con seres y objetos. El discurso social sobre el género, más allá y más acá de enraizarse en las bases genéticas/genéricas de la organización social debido a la *nuclear capacidad generadora* del tejido social, político, económico y cultural que las relaciones de género tienen, está afectando y afectado a: 1) todo lo que hacemos y omitimos necesariamente al hacer nacer lo social; 2) todo lo que hacemos y omitimos al construir la lógica de lo social, afectando, pues, a las bases epistemológicas de la sociología en su quehacer científico" (en tesis doctoral de próxima publicación).

personas transexuales llevan su deseo por delante sin hacerlo a costa de alguien, sino, en todo caso, de ellas mismas. La estrategia transexual no me parece que pueda ser comprendida en sus múltiples y paradójicos sentidos ni como un ejemplo del alto nivel de libertad que habla de modo encomiable de los favores del mercantilismo *liberal* burgués (que permite incluso el cambio de sexo) ni tampoco como una práctica 'nazi' (pureza sexual mediante la implantación quirúrgica de la estereotipada jerarquía sexual) como algunos colegas opinan.

A lo largo del tiempo siguen causándome gran curiosidad estos seres que cruzan la barrera que aprendí como infranqueable desde muy pequeña y el modo en que la vulneración de un dictado tan firmemente arraigado (en mi infancia) está siendo parcial y progresivamente tolerado. Pero sobre todo no quiero ocultar que desde un principio me han atraído enormemente las motivaciones de estas personas capaces de dejarse llevar por una pasión tan grande sólo equiparable, creía, a los grandes odios y los grandes amores<sup>3</sup>: la pasión de la identidad.

## 3. Clínica del sexo (y) de la mente

Desde mediados del siglo XIX, con talante y alcance teórico diferentes, los precursores del transexualismo dejaron constancia de un espacio clínico en el que afloran las quejas, rebeldías o dolencias, de reos, reas y pacientes por no cumplir las expectativas sociales asociadas a su sexo. La caracterización actual del transexualismo como hecho clínico-jurídico se enmarca, pues, en el discurso que se gesta desde las disciplinas clínicas precursoras del estudio científico del sexo (y) de la mente.

No constituye un reto fortuito para la clínica ya que se conocían antecedentes precientíficos, mitológicos e históricos, pero es sólo a partir de unas condiciones estructu-

<sup>3</sup> Savater, Fernando: *La tarea del héroe* (Elementos para una ética trágica); Taurus, Madrid, 1981.

rales y no otras cuando ciertos y cientos de individuos son objeto de discurso. Será en los años cincuenta del siglo XX, a partir de que se hagan públicas las investigaciones sobre la intersexualidad, cuando se abrirán las puertas clínicas al transexualismo. Es entonces cuando la institución médica, a través de un considerable abanico de especialis-

tas, se encuentra ya equipada para *coproducir* y *legitimar* el síndrome transexual, que se encarrilará por las trayectorias clínicas desarrolladas ante la necesidad social de poner remedio a los casos clínicos de intersexualidad o sexualidad biológica ambigua, considerados deformaciones vergonzosas, clínicamente silenciados, y conocidos tra-

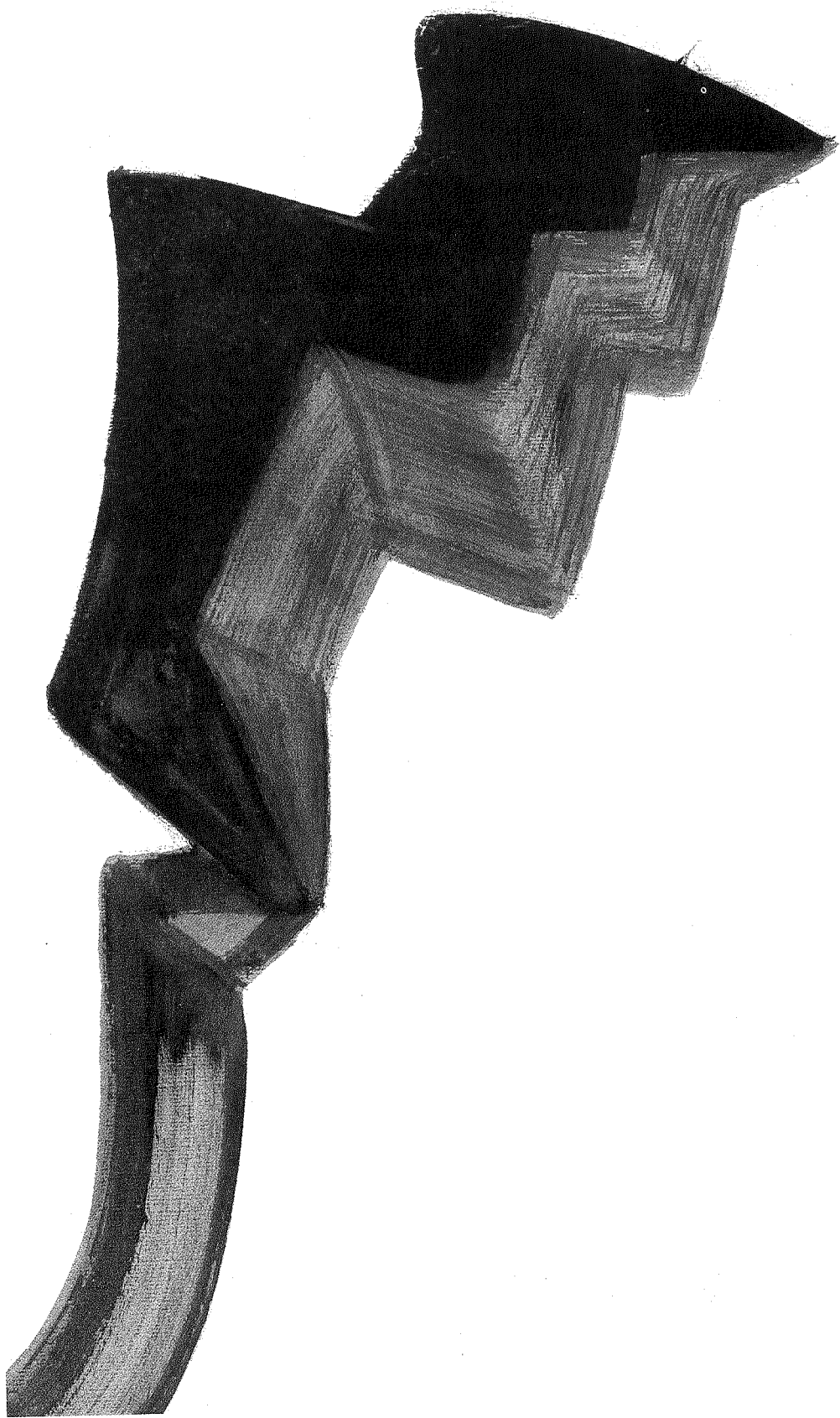
dicionalmente como variantes del hermafroditismo.

Ya el médico español José Botella Llusíá<sup>4</sup> en los primeros años cincuenta refería que "en el estado actual de la cirugía algunos de estos casos pueden ser profundamente modificados (...), hasta ahora no se había planteado científica y deontológicamente este problema de la decisión del sexo", y plantea la necesaria corrección de los órganos sexuales ambiguos en un sentido (varón) o en otro (hembra) argumentando que la medicina debe decantarse por el sexo que corresponda a la identidad social de la persona:

"Sexualmente, y en tanto no estemos seguros del sexo genético del individuo, no podemos nunca asegurar que uno de estos individuos sea varón o hembra, pues puede tratarse de una inversión del sexo gonadal, manteniéndose fijo el sexo genético. Mientras estos aspectos no estén absolutamente esclarecidos, debemos admitir provisionalmente que todo individuo es hombre o mujer, más que según la naturaleza de su propia gónada, según su apariencia externa y según sus impulsos (*homosexuales o heterosexuales*), y debemos elegir para estos sujetos aquel sexo que ellos creen que es el suyo y dentro del cual pueden conseguir la felicidad y la dignidad dentro de la sociedad en que viven".

Sin embargo, los casos clínicos de transexualismo no presentan ambigüedad en su sexo biológico (no hay ambigüedad entre su sexo cromosómico, hormonal, gonadal y anatómico que es de varón o de hembra) sino entre el sexo biológico que son y el que sienten ser. A esta última discordancia entre el cuerpo (sexo biológico) y la mente (género psicosocial) se aplicarán los mismos argumentos empleados para los casos de intersexualidad por Botella Llusíá y que recibieron el gran espaldarazo con las investigaciones de Money y sus colaboradores, publicadas también por esas

<sup>4</sup> Botella Llusíá, J.: *Los hermafroditas. Una contribución a la cirugía del sexo*; tirada aparte de la revista de la Universidad de Madrid, 1953; y también *Dos casos de hermafroditismo verdadero*: Conferencia de la Real Academia Nacional de Medicina, 24-1-1954. La letra en cursiva es mía.



fechas. Por aquellos años se determinó la técnica para conocer el sexo cromosómico, que aún hoy se sigue considerando el sexo *verdadero* de acuerdo con la actual divinización capital de la genética, incluso entre quienes comprenden las razones transexuales y apoyan en su caso la autonomía y prioridad del género psicosocial, es decir, del sexo al que creen pertenecer y representan socialmente.

En el año 1953 se da a conocer al gran público el primer gran éxito de una intervención quirúrgica de cambio de sexo anatómico<sup>5</sup>. Desde entonces el desarrollo de la cirugía de cambio de sexo aplicable a intersexuales y transexuales ha sido imparable. Progresivamente se asume la tarea de delimitar escrupulosamente la vieja aspiración humana de trascender el propio sexo y habitar el sexo negado (el/la otro) en un trastorno identificable mediante la definición precisa de un conjunto de síntomas diferenciados de la intersexualidad, la esquizofrenia, la homosexualidad, el travestismo, el fetichismo travestista y, por último, de una amplia categoría de crecientes trastornos de la identidad sexual de género en la infancia, la adolescencia y la edad adulta.

#### 4. Descripción diagnóstica de el/la transexual

A lo largo de estas cuatro últimas décadas, y pese a las significativas variaciones habidas, la descripción clínica del transexualismo presenta una combinación de síntomas y características nunca antes reunidas por una enfermedad o trastorno reconocido: no se presenta como una enfermedad orgánica (no hay ningún órgano dañado o disfunción orgánica específica), ni como una enfermedad mental grave (delirio o psicosis), ni como una perversión (vicio enfermizo), sino como una especie de grito del alma que debe ser desentrañado por una ciencia médica que no asume como

objeto propio las creencias religiosas, como una condición indeseable (para los clínicos), pues el deseo aún no legítima a una ciencia (sobre todo en los países de tradición católica) cuya misión es curar o aliviar dolencias, como una convicción irrevocable que, teniendo conocidos factores de riesgo que apuntan hacia una etiología psicosocial (constelaciones familiares conflictivamente atípicas respecto al modelo patriarcal predominantemente en crisis), provoca, sin embargo, una exclusiva intervención orgánica (hormonal y quirúrgica).

El reconocimiento oficial de la emergencia y evolución del transexualismo como nueva categoría diagnóstica (1975-1989)<sup>6</sup> de un tipo de trastorno de la identidad sexual

<sup>6</sup> *Clasificación internacional de enfermedades (Glosario de trastornos mentales)*, de la Organización Mundial de la Salud (1968, 1975, 1989). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-III, DSM-III-R)*, de la Asociación Americana de Psiquiatría; Masson, Barcelona, 1983, 1988. Véanse las oscilaciones en las descripciones diagnósticas oficiales a este respecto: "Desviación sexual centrada en la creencia fija de que los caracteres sexuales externos no corresponden a la persona. La conducta resultante se dirige ya sea hacia el cambio de los órganos sexuales por medio de la operación quirúrgica o hacia el ocultamiento completo del sexo aparente adoptando el vestido y los modales del sexo opuesto" (CIE-9, 1975); "Trastorno heterogéneo cuyos rasgos esenciales consisten en un sentimiento persistente de malestar y de inadecuación respecto al propio sexo anatómico y un deseo persistente de liberarse de los propios genitales y de vivir como miembro del sexo opuesto. En grados distintos, la conducta, el vestido y los gestos son los propios del sexo contrario. Consideran sus genitales repugnantes, lo que les conduce a peticiones repetidas de cambio de sexo" (DSM-III, 1980); "Preocupación persistente de por lo menos dos años de duración de cómo deshacerse de las características sexuales primarias y secundarias y cómo adquirir las del otro sexo; en distinto grado la conducta, el vestido y los gestos son los propios del otro sexo. Suelen encontrar repugnantes sus propios genitales, lo que les puede conducir a peticiones repetidas de cambio de sexo mediante procedimientos quirúrgicos y hormonales" (DSM-III-R, 1986); "A desire to live and be accepted as a member of the opposite sex, usually accompanied by a sense of discomfort with or inappropriateness of one's anatomic sex, and wish to have surgery and hormonal treatment to make one's body as congruent as possible with one's preferred sex" (CIE-10, 1989).

<sup>7</sup> He procurado sustituir el empleo de las expresiones "identidad sexual" o "identidad de género" por la expresión "identidad sexual de género" que recoge la variedad de posibilidades pretendida por la expresión identidad de género sin escindir la biopsicosocialidad propia de lo humano.

de género<sup>7</sup>, se recoge en las sucesivas revisiones de los dos códigos con mayor autoridad clínica occidental al respecto: la *Clasificación internacional de enfermedades* (OMS) y el *Manual diagnóstico y estadístico de enfermedades mentales* (DSM).

La coincidencia, a mediados de los años setenta, de la inclusión del transexualismo como un nuevo tipo de trastorno mental y la exclusión de la homosexualidad, que deja de considerarse oficialmente una enfermedad mental, de los citados códigos oficiales, señala un sintomático secular reemplazo que va, siguiendo la mirada histórica del ojo clínico, desde la psiquiatrización en 1870<sup>8</sup> de la desviación en la elección de otra persona del mismo sexo como objeto de deseo erótico (homosexualidad) a la psiquiatrización en 1975<sup>9</sup> del trastorno en la elección de otro sexo como condición de identidad (transexualismo).

La legitimación paradójica del transexualismo va por delante de su presión demográfica y de su integración social, pues si bien muestra una tendencia creciente, como revelan la evolución de las tasas de los países europeos en cabeza, como Suecia y Holanda, sigue siendo un hecho minoritario. La prevalencia occidental estimada es de un varón transexual por cada 30.000 habitantes varones, y de una hembra transexual por cada 100.000 habitantes hembras; las estimaciones de la incidencia por sexos, debido a la creciente tendencia a igualarse, oscilan entre uno y ocho varones transexuales por cada hembra transexual (DMS-III-R, 1986). A mediados de los años ochenta se estimaron un total de 3.087 casos clínicos en nueve países europeos<sup>10</sup>.

#### 5. Regulación jurídica del transexualismo

El transexualismo es un hecho social no sólo porque existan perso-

<sup>8</sup> Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Vol. I; Siglo XXI, Madrid, 1976.

<sup>9</sup> *Novena revisión de la clasificación internacional de enfermedades* (Glosario de trastornos mentales); OMS, 1975.

<sup>10</sup> Cohen-Kettenis, P. T., y Wallinder, J.: 'Sex reassignment in Europe: A survey'; *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 1987; 75, págs. 176-182.

nas que pre-  
características  
trañas a la n-  
sino porque  
dos de las  
fundamental  
cho, las que  
dar forma y  
cia en el diso-

Existen de-  
cas implicac  
social del tra  
lugar, una p  
que afecta a  
y se refiere a  
tratamiento  
acceso, opini  
ra y financia  
tica común e  
del derecho  
ción artificial  
embrión o la  
En segundo  
tica jurídico-a  
la regulaci  
individuo o  
sexo anatóm  
tencia o no  
específicas y  
que regulen  
cuencias leg  
en el Registr  
es común, e  
cionalidad o  
cambio de  
separación o

Una vez re-  
de sexo ana  
vía administ  
nocimiento  
dad como va  
regular jurí  
del transex  
de leyes esp  
(1972), Alem  
Holanda (19  
reglament.  
(EEUU, Can  
risprudencia  
normas esp  
circunstanc  
dad españ  
despenaliza  
xual en 1983  
guna norma

<sup>11</sup> Martínez  
en el derecho  
núms. 16 y 17

nas que presenten una serie de características comunes entre sí y extrañas a la mayoría de las personas, sino porque básicamente han sido dos de las instituciones sociales fundamentales, la Clínica y el Derecho, las que se han encargado de dar forma y cabida a esa discordancia en el discurso social oficial.

Existen dos tipos de problemáticas implicadas en la coproducción social del transexualismo. En primer lugar, una *problemática médico-jurídica* que afecta al cambio clínico de sexo y se refiere a las condiciones para su tratamiento médico: requisitos de acceso, opinión de expertos, cobertura y financiación sanitaria; problemática común en parte, a la regulación del derecho al aborto, la inseminación artificial, la elección del sexo del embrión o la maternidad de alquiler. En segundo lugar se da una *problemática jurídico-administrativa* que afecta a la regulación de la identidad civil del individuo que haya cambiado de sexo anatómico y se refiere a la existencia o no de disposiciones legales específicas y normas administrativas que regulen las condiciones y consecuencias legales del cambio de sexo en el Registro Civil, problemática que es común, en parte, al cambio de nacionalidad o de estado civil (tras el cambio de residencia nacional o la separación conyugal de hecho).

Una vez realizado el cambio clínico de sexo anatómico, la solicitud por vía administrativa o judicial del reconocimiento legal de la nueva identidad como varón o mujer ha forzado a regular jurídicamente el fenómeno del transexualismo, ya sea a través de leyes específicas como en Suecia (1972), Alemania (1980), Italia (1982), Holanda (1985), ya sea mediante una reglamentación administrativa (EEUU, Canadá...) o a través de la jurisprudencia en ausencia de leyes o normas específicas. En esta última circunstancia se encuentra la sociedad española<sup>11</sup>, en donde, tras la despenalización de la cirugía transexual en 1983, no se ha elaborado ninguna normativa específica. La inter-

posición de demandas judiciales para obtener el cambio de sexo legal ha forzado el asentamiento de una doctrina jurisprudencial favorable aunque limitada. Así, el Tribunal Supremo ha dictado cuatro sentencias que autorizan (1987, 1988, 1989, 1991) el registro civil del cambio de sexo habido en cuatro ciudadanos varones transexuales:

"Será una *ficción de hembra*, pero el Derecho también tiene su protección a las ficciones. Porque la ficción desempeña en Derecho un papel tan importante como el de las hipótesis en las ciencias exactas. (...). Porque en el supuesto que se estudia y se enjuicia el transexual operado es *morfológicamente una hembra, caracteriológicamente es femenina y se comporta social e individualmente como una mujer*"<sup>12</sup>.

## 6. Síntomas institucionales de transexualismo

Las actuaciones disciplinarias del proceso de legitimación institucional del transexualismo<sup>13</sup> obligan a realizar continuos encajes de bolillos a fin de integrar tan raro síndrome incluso en el actual mosaico de variantes discursivas clínicas y jurídicas del poder-saber capitales para el Estado. Así, la citada problemática médico-jurídica que afecta a la regulación del transexualismo se halla atrapada en una serie de sintomáticas paradojas que, en gran parte, revelan las contradicciones de la medicina y el derecho occidentales. Veamos algunas.

### a) El dilema nosológico

La clasificación del transexualismo se encuentra atrapada entre dos tipos de estatuto: ¿es una enfermedad que padece el/la paciente transexual o es un deseo que persigue el/la

cliente transexual? Las consecuencias de este dilema teórico son significativas, hasta el extremo de condicionar la producción de dos tipos de legitimación institucional acorde con una casuística jurídica que establece la presencia o ausencia de voluntad del sujeto en su propio trastorno de identidad sexual de género.

### b) El mortal recorte moral del actor

La legitimación victimista postula que el/la paciente sufre de forma insostenible la imposición de un sexo que cree equivocado, por lo que legítimamente pide ayuda y se le socorre con los medios que la ciencia dispone. España está en la onda de este discurso, como reflejan las sentencias del Tribunal Supremo:

"En este tema de la transexualidad, acaso el más trascendente (aspecto) en orden a la resolución de cada caso concreto es el relativo a las causas que hayan podido provocar en el individuo el acceder a las condiciones quirúrgicas provocadoras del cambio (...), autorizan a dudar de lo que para ciertos sectores doctrinales pudiera ser una causa de rechazo del cambio jurídico de sexo aquí solicitado: el que éste, al fin y al cabo, se ha producido por la voluntad del recurrente, y autoriza la duda porque no debe olvidarse, y menos los órganos judiciales, la influencia de la mente en la conducta humana que puede llegar no sólo a disminuir, sino incluso a eliminar esa voluntad"<sup>14</sup>.

La legitimación voluntarista postula que el/la cliente transexual desea cambiar de sexo de forma estable, como elección individual, para lo cual demanda y compra servicios y productos especializados. Al cliente se le sirve. Esta lógica se observa en la legislación de los países del centro y norte de Europa (Holanda, Suecia, Dinamarca) y se encuadraría a grandes rasgos en la lógica social desarrollada por la ética cristiana protestante y el espíritu del capitalismo (Weber), superada ya la fase de producción: el individuo ya ha sido producido; el/la cliente protestante indi-

<sup>12</sup> Sentencia del Tribunal Supremo de Justicia, del 2 de junio de 1987 (STS, 2-7-1987); *La ley. Repertorio de jurisprudencia*; pág. 4830. La letra cursiva es mía.

<sup>13</sup> En ese sentido apuntan tanto las recomendaciones de las tres sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (1980, 1989, 1990), los informes previos de la Comisión Europea de Derechos Humanos, una resolución de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa (1989) y una recomendación del Parlamento Europeo (1989).

<sup>11</sup> Martínez Pereda, J.: 'El transexualismo en el derecho español' (I, II, III); *Actualidad civil*, núms. 16 y 17 (1989), núm. 46 (1990).

<sup>14</sup> Sentencia del Tribunal Supremo del 15-7-1988; *Repertorio Aranzadi de Jurisprudencia*, núm. 5.722.

vidualizado/a consume, consumiéndose, por acto de libertad individual y ejercicio de un deseo.

Las cicatrices de semejantes intervenciones jurídicas siguen abiertas, dejando al descubierto el artificio de permitir el cambio de sexo civil a las personas transexuales al amparo de los derechos a la no discriminación en función del sexo y del libre desarrollo de la personalidad<sup>15</sup>, al tiempo que se les prohíbe el matrimonio, entre otros actos o negocios jurídicos. En realidad, la problemática jurídico-administrativa que plantea el transexualismo para la identificación oficial del ciudadano/a que ha cambiado de sexo requiere también de cirugía jurídica y de ciertos trasplantes y prótesis que protejan la salud de las instituciones sociales fundamentales: patrimonial, matrimonial, filiación y adopción, laboral, militar, penitenciaria.

c) *El enredo diagnóstico*

Desde los años sesenta y hasta su muerte en 1991, Robert Stoller, uno de los padres no oficiales del transexualismo, ha reclamado insistentemente una relativa pureza diagnóstica con el objetivo de establecer pautas clínicas precisas, para el reconocimiento selectivo del trastorno transexual verdadero en sujetos que no han mantenido relaciones heterosexuales, entre otros criterios, pero que, en coherencia con la radical inversión cultural de la identidad sexual de género que les caracteriza sienten como una gran ofensa que se les considere homosexuales.

Sin embargo, la evolución oficial que han seguido las pautas clínicas para el diagnóstico del trastorno de transexualismo hasta su última descripción oficial (1989), y sobre todo la que se apunta para un futuro inmediato (DSM-IV), se alejan del rigor selectivo reclamado por Stoller en dirección hacia una concepción más heterodoxa como la

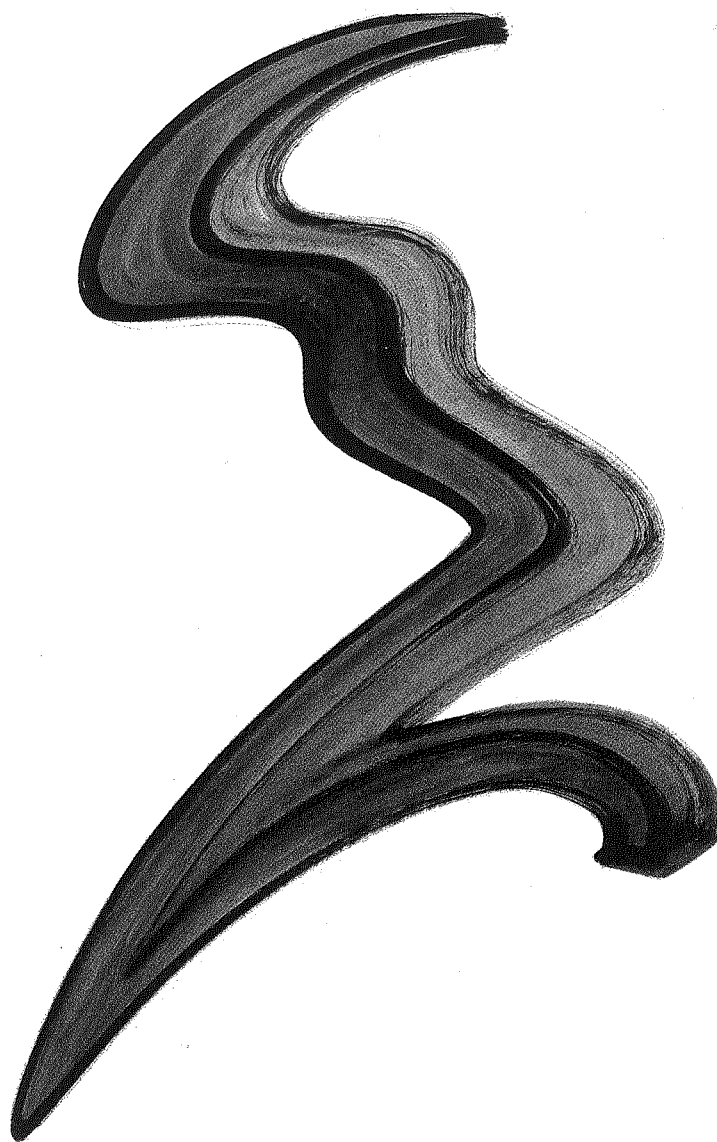
recogida por la noción de disforia (insatisfacción) de género que abre camino para el cambio anatómico de sexo a personas con historiales (clínicos) muy diversos. Así, las disforias del género se van articulando según una combinatoria digital múltiple, introduciendo la complejidad en el propio transexualismo pero reforzando las trayectorias dicotómicas como reflejan algunos casos, que ya se dan monográficamente a conocer a través de la literatura clínica, como el de un varón que quiere cambiar de sexo para, como lesbiana, relacionarse con una mujer o el de una mujer que quiere ser varón para relacionarse homosexualmente con un hombre<sup>16</sup>.

Si aún sigue recapitalizándose culturalmente como motor del progreso económico, a pesar de la creciente

<sup>16</sup> Steiner, B. (ed.): *Gender Dysphoria*; Plenum Press, Nueva York, 1985.

conciencia ecologista, la escisión entre mente y cuerpo a través de la representación de la mente como cerebro racional que ejerce un vertical dominio y activo control sobre el cuerpo, no ha de extrañarnos que se dé un progresivo aumento de casos clínicos de grave insatisfacción con el sexo-cuerpo que se tiene por sentir que se pertenece al sexo-mente contrario (género), ante lo cual se persigue el cambio de sexo anatómico que la tecnología en expansión ofrece y requiere.

Más allá de la evidente primacía cultural de la apariencia del cuerpo, y del afianzamiento progresivo de su estatuto de apéndice en tanto receptáculo e instrumento cerebral, el ejemplo de los casos anteriores nos muestra el paradójico cuestionamiento que supone la desviación de la norma por vías institucionalmente ya abiertas (cambio de sexo de varón a mujer -lesbiana-) sin que se cuestione la segregación sexista que está en la base de la concepción del ser



<sup>15</sup> Convenio Europeo para la protección de los derechos humanos y libertades fundamentales, Roma, 4-11-1950.

humano y, por lo tanto, la construcción social de la identidad.

d) *El enigma etiológico*

Las investigaciones sobre los factores de desarrollo del trastorno transexual, desde la perspectiva de la escisión epistémica entre las categorías biológicas y psicológicas, desde los enfoques organicistas (biológicos) y ambientalistas (psicológicos), por su vez, las distorsiones culturales, aun no se han presentado la reparación de los dispositivos del mundo secular.

Por un lado, a través de una crítica de la naturaleza de los mitos genéticos XX/XY, y por otro, la génesis en el desarrollo de una representación de la cultura, que incluye los misteriosos mitos de Adán/Eva en Edén, los dos genéricamente.

Así, la clínica revela un camino de apuesta por la construcción de una disfunción genética (andrógeno) y estrógenos extraños que apuesta por la reparación del aprendizaje de la identidad en los procesos de la crianza, las técnicas escindidas y los esquemas e instancias de la construcción científica del objeto: la dicotomía (que se tiene) que constituye al sujeto.

e) *El enfrentamiento*

Enfrentamiento con la práctica cotidiana de los dispositivos de otro: tratamiento psicológico y quirúrgico. Los tratamientos han resaltado el papel de las predisposiciones de las personas, también de manera importante en el tratamiento cotidiano.

Especialistas en ginecología,

humano y, por tanto, de la producción social de la realidad.

#### d) El enigma etiológico

Las investigaciones sobre las causas y factores desencadenantes del trastorno transexual están presas en la escisión epistemológica occidental entre las categorías de conocimiento organicistas (herencia biológica) y ambientalistas (herencia cultural). A su vez, las distintas teorías etiológicas, aun no siendo concluyentes, expresan la repartición efectuada entre los dispositivos científicos de un mundo secularizado.

Por un lado, se diviniza la genética a través de una concepción cosificada de la naturaleza que busca la revelación de los misteriosos códigos genéticos XX/XY transmitidos sexualmente. Por otro lado, se seculariza el génesis en el psicoanálisis a través de una representación mitificada de la cultura, que busca la revelación de los misteriosos códigos genéricos Adán/Eva en Edipo/Electra transmitidos genéricamente.

Así, la clínica transexual se debate reveladoramente entre la *genética*, que apuesta por la necesidad de descubrir una disfunción del desarrollo orgánico (andrógenos inhibidos o estrógenos extraviados), y la *psicogénesis*, que apuesta por la alteración inalterable del aprendizaje modélico de la identidad en los momentos fundadores de la crianza. Especialidades clínicas escindidas que desarrollan esquemas e instrumentos de observación científicos a la altura de su objeto: la dicotomía entre el cuerpo (que se tiene) y la mente (que se es) constituye al transexualismo.

#### e) El enfrentamiento terapéutico

Enfrentamiento teórico, pero en la práctica contundente victoria de uno de los dispositivos clínicos sobre el otro: tratamiento orgánico (hormonal y quirúrgico) "10" frente a tratamiento psicoterapéutico "0". Aunque se han resaltado oficialmente factores predisponentes de tipo psicosocial, las personas transexuales reciben también de modo oficial y prácticamente en exclusiva el tan deseado tratamiento orgánico irreversible.

Especialistas en cirugía, urología, ginecología, endocrinología, neuro-

logía insisten y en ocasiones sentencian la impermeabilidad del trastorno transexual al tratamiento psicoterapéutico. Psicólogos clínicos, psiquiatras, psicoanalistas se quejan de la falta de rigor con que se abren las puertas clínicas al tratamiento irreversible y complaciente a pacientes transexuales, sin ahondar seriamente en los fundamentos de su patología. Sin embargo, las fases de evaluación psicodiagnóstica y de preparación para la fase posoperatoria corren a cargo de este último elenco de profesionales.

En realidad, el *autodiagnóstico* generalizado entre pacientes transexuales se convierte en una circunstancia paradójica desde el momento en que una de las pautas para el diagnóstico clínico del síndrome transexual es precisamente la demanda de un tipo de tratamiento específico (hormonal y quirúrgico) y el rechazo de cualquier psicoterapia que cuestione su convicción de cambiar de sexo. Las personas transexuales, bajo el imperativo de convencer de su convicción para obtener su salvación, confabularán su propia biografía. Ni verdades ni mentiras: deseos en bruto. Sus recuerdos, sensaciones y deseos son ordenados minuciosamente en sistemas disciplinares dispuestos para ello. Constituyen una población experimental inigualable, única, natural y voluntariamente dispuesta a entregar sus órganos en bruto para que sean escrutados minuciosamente. Proporcionarán a la escrutadora ciencia una remesa nueva de ovarios, testículos, úteros, penes. Nueva porque no se les extirpa por afección orgánica detectada, sino por una afección que hay que creer sin ver. Una afección que exige un acto de fe a la ciencia. Serán órganos que ya tienen la huella de la experimentación: un mínimo de seis meses hasta varios años seguidos de dosis de hormonas. Así serán ejemplares únicos para escrutar el efecto de las hormonas en órganos sexuales humanos sanos.

Las personas transexuales procurarán de forma inigualable el progreso biotecnológico, pero a la zaga quedará el desarrollo de la evaluación de los resultados terapéuticos. En este sentido, la mayoría de tran-

sexuales que han sido entrevistados, a corto plazo, muestran satisfacción al lograr lo que perseguían explícitamente: deshacerse de sus órganos sexuales y proveerse de los del otro sexo para remediar su identidad alterada. Sin embargo, salvo excepciones muy recientes, son escasos y asistemáticos los datos sobre la evaluación terapéutica a medio y largo plazo en base a criterios más globales de integración social o equilibrio psicosocial.

### 7. Del transexualismo como Síndrome Cultural

El *trastorno transexual* es virtualmente un *síndrome cultural* porque pone en entredicho las normas sociales fundamentales centradas en el sexo y presentes de una u otra forma en todas las sociedades humanas que regulan la aceptación última de nuestras carencias y límites biosociales. Por tanto, el conocimiento que nos aporta trasciende a las personas transexuales y alcanza a cualquier sujeto contemporáneo.

El transexualismo se refiere a personas que están atrapadas por la coherencia extrema de un dictado fundador de la civilización occidental como es la concepción (de la representación) del cuerpo escindido de la mente y la concepción (de la representación) de la feminidad segregada de la masculinidad. Sin embargo, la emergencia clínica y jurídica del fenómeno del transexualismo coexiste precisamente en el periodo histórico (1950-1990) que más evidencias empíricas y críticas ha dado para cuestionar la solidez digital de dichas trayectorias. Habrá que preguntarse, entonces, por las coordenadas culturales occidentales en las que el transexualismo emerge y que regulan la sujeción sexual de los sujetos contemporáneos a las trayectorias de la economía política y la economía libidinal<sup>17</sup>.

¿Cuáles son las razones sociológicas de la emergencia del transexualismo y qué consecuencias funcional-

<sup>17</sup> Ibáñez Alonso, Jesús: *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de investigación social*; Madrid, S.XXI, 1991.

mente adaptativas procura en la estructura socioeconómica de las sociedades occidentales actuales?

a) *La segregación sexista como encrucijada trágica*

Cuando en la estructura social las exigencias patriarcales de segregación sexista evolucionan hacia una mayor intercambiabilidad de las personas en el sistema productivo y en los terminales del capitalismo de consumo, cuando la ideología democrática empuja progresivamente hacia la igualdad jurídica de los sexos, he aquí que aparecen en el escenario público sujetos que contrabalancean la dinámica antisegregacionista y antisexista reforzándola paradójicamente: es necesario seguir luchando por la igualdad jurídica de los sexos porque existen realmente dos diferentes géneros de sexo.

Si a partir de la segunda mitad de este siglo se desdibujan cada vez con mayores evidencias las fronteras entre hombres y mujeres, el transexualismo regenerará las antiguas divisiones entre los dos sexos: la segregación asimétrica de la humanidad en dos posiciones sujetadas a la categoría sexo y la discriminación genérica de los seres humanos agrupados en el valor "varón" hacia los agrupados en el contravalor "mujer" y de unos y otras hacia quienes no se alinean genéricamente en uno de los dos valores patriarcales excluyentes: macho o hembra ("sexuación natural"), masculino o femenino ("generación cultural"), ficción de macho o ficción de hembra ("regeneración tecnológica").

En las sociedades actuales ya no preocupa tanto la reproducción biológica con fines de organizar la sociedad en términos de afiliación porque el mercado de trabajo, de capitales y de consumo requiere la movilidad espacial y temporal de los sujetos para que circulen sin fronteras ni aranceles nacionales. La reproducción biológica y la elección del sexo pueden realizarse a través de tecnologías de reproducción asistida. Ahora interesa más garantizar la reproducción de los dos géneros que tienen vida propia. A través del transexualismo, la independencia conceptual del sexo psicológico o géne-

ro respecto del sexo biológico alcanza un nivel de abstracción mayor, procura la reproducción cultural de los dos géneros independientes ya del sexo y garantiza la progresiva reproducción tecnológica de los dos sexos.

Así, el transexualismo regenera el orden patriarcal procurando una legitimación trascendental a la existencia de dos identidades sexuales de género, la masculina y la femenina, puras, opuestas y de origen desconocido, elegidas por carencias afiliativas de identidad (sexual) y pertenencia (genérica). Legitimación que se desvincula tanto de su etiología biológica (no se localiza el órgano ni la función desencadenante) como de su etiología psicosocial (no responden al tratamiento psicoterapéutico). En definitiva, la identidad genérica del hombre (masculinidad) y la identidad genérica de la mujer (feminidad) existen hasta el extremo de que cuando aparecen incluso allí donde no deben (cuerpo de hembra y cuerpo de varón, respectivamente) lo hacen en estado de tanta pureza imaginaria que convencen, confirmando la existencia en algún lugar de sus realidades respectivas en estado puro.

En el transexualismo también se expresa la redundancia estereotipada y segregada de la feminidad y la masculinidad genéricas: las mujeres transexuales —que se sienten varón— se relacionan en pareja casi siempre con mujeres heterosexuales; son percibidas como más estables, fieles, familiares, menos promiscuas y (más) discretas, trabajadoras, responsables. ¿No son acaso *valores genéricos ensalzados* a través de la feminidad por un orden patriarcal puritano? Los varones transexuales —que se sienten mujer— son percibidos como más inestables, promiscuas, exhibicionistas, coquetas, imprevisibles. ¿No son acaso *valores genéricos reprochados* a través de la feminidad por el puritanismo patriarcal?

Las personas transexuales pasan a formar parte de nuestro imaginario social con la complacencia activa del orden patriarcal. El universal dualismo sexuado arquetípico se transforma en el occidental dicotomismo sexista cognitivo y moral que proporciona savia nueva a las funcionales

trayectorias normativas de lo masculino (espíritu, alma, mente, forma, cultura, género, instrumental, superior, activo, público, fin, deseo...) sobre lo femenino (carne, cuerpo, materia, naturaleza, biología, sexo, expresivo, inferior, pasivo, privado, medio, trastorno...)

La legislación patriarcal de una realidad dicotomizada jerárquicamente será llevada hasta sus últimas consecuencias en el transexualismo que la acepta como fundamental en su radicalidad paradójica, pues al tiempo que la revela sufriendola sintomáticamente (la mente que repudia el cuerpo) se rebela contra ella actuando para eliminarla (la coherencia mental se impone sobre el cuerpo).

b) *La inversión y consunción capital como estrategia fatal*

La encrucijada transexual está presa en la crisis del valor del sexo como variable estructuradora de lo social. La estrategia transexual expresa los dictados actuales con respecto al cuerpo concebido como objeto escindido, *soporte-hardware* en donde el *espíritu-software* de los tiempos teclea imprimiendo su dictado. El cuerpo aparece como baluarte liberador del sujeto contemporáneo cuando los cuidados y atenciones liberadoras que se le procuran están dictadas por la mano invisible de los tiempos: la necesidad expansiva del capital tecnológico.

El/la transexual consume sus órganos sexuales, reales y únicos desde el parto, consume modelos puros de hombres o mujeres, consume objetos tecnológicos que modelan sus partes consumidas, consume sus partes, innombrables antes e innecesarias ahora (no hace falta mano de obra nueva, la sociedad no necesita tantos niños, los niños son una carga más, una boca más, un parado más, que luego no cargan con los mayores), y las sustituye por el consumo de otras más productivas: prótesis con valor de recambio que serán luego reemplazadas por otras a las que habrán contribuido a perfeccionar. Autofagia y recambio de sí.

El/la transexual se autoconsume su mente a su cuerpo: lo real es devorado literalmente por lo imaginario como condición previa para transexualizarse, consumiendo productos y

servicios me  
avanzada tec  
gen una conti  
Las personas  
res punteros  
largo tiempo  
de la perma  
que necesita  
monas, fárma  
de belleza, co  
intervencion  
cas, estética  
nes). Servicio  
por un crecie  
nas y especia  
cirugía plást  
crinología, e  
genética, far  
psicología, s  
tética, logop  
judicatura, e

Alrededor  
cialistas dife  
a operacion  
nación de s  
riectomía, r  
amputación  
faloplastia...  
es posible re  
po quirúrg  
media de oc  
para el camb  
a varón) y u  
llones de pe  
el cambio a  
largo de toc  
intervienen  
relacionada  
laboratorios  
primeros pu  
empresas n  
mercado int

Las perso  
plen el idea  
en la fase d  
dependenci  
su pertener  
vano la estr  
prende el/la  
su encrucija  
del cuerpo  
como sala/  
los designio  
zado. El cue  
emblema fa  
sión de indi  
procura, de  
lidad segre  
asimismo n  
tiempo que

servicios médicos y jurídicos de avanzada tecnología punta que exigen una continuidad en su consumo. Las personas transexuales, congéneres punteros del resto, dependerán largo tiempo de sus artífices a causa de la permanente inversión capital que necesita su neopariencia (hormonas, fármacos, prótesis, productos de belleza, complementos, consultas, intervenciones quirúrgicas y jurídicas, estéticas, logopédicas, revisiones). Servicios y productos ofrecidos por un creciente número de disciplinas y especialidades: cirugía general, cirugía plástica, microcirugía, endocrinología, embriología, ingeniería genética, farmacología, psiquiatría, psicología, sexología, cosmética y estética, logopedia, abogacía, fiscalía, judicatura, etcétera.

Alrededor de una decena de especialistas diferentes se reúnen en torno a operaciones quirúrgicas de reasignación de sexo (histerectomía, ovariectomía, mastectomía, castración, amputación del pene, vaginoplastia, faloplastia...) que en los años noventa es posible realizar en un "único tiempo quirúrgico" con una duración media de ocho horas (hasta el doble para el cambio anatómico de hembra a varón) y un coste medio de tres millones de pesetas (hasta el doble para el cambio anterior). Además, a lo largo de todo el proceso terapéutico intervienen algunas de las empresas relacionadas con la biotecnología y laboratorios médicos, que ocupan los primeros puestos del *ranking* de las empresas más rentables del actual mercado internacional de valores.

Las personas transexuales cumplen el ideario del consumidor ideal en la fase del capitalismo actual: su dependencia consumista se debe a su pertenencia tecnológica. No en vano la estratégica cruzada que emprende el/la transexual para salir de su encrucijada, radica en el empleo del cuerpo segregado de la mente como sala/base de operaciones de los designios del espíritu recapitalizado. El cuerpo aparece como último emblema fantasmático de una ilusión de individualidad que el sistema procura, de una ilusión de individualidad segregada estructuralmente y asimismo negada como tal ilusión al tiempo que representada como reali-

dad física definida por los límites corporales.

El transexualismo recapitaliza la economía libidinal: se produce la convicción del deseo invirtiéndose el sexo y en sexo. La inversión de el/la transexual se traduce en inversión capitalizable: frente al inmodificable *seso* el cambio de sexo. El/la transexual se consume consumiendo *sus partes*, que sacrifica para salvarse.

c) *El integrismo tecnocrático como aspiración total*

El/la transexual busca la religación con el todo, la identidad total, la reintegración sumativa de las partes segregadas desde siempre. La salvación es posible porque la tecnología progresa hacia la perfección en la copia de modelos, en la reproducción clónica de la realidad imaginaria. Religados en armonía, cuerpo y mente recuperan imaginariamente una identidad clara, total, integral, sin fisuras: la mujer total y el hombre total idealmente reconstruidos por la tecnología. La tecnología es divina: elige el sexo, cambia el sexo.

Tanta fe como razón hay en las voces transexuales constreñidas en el transexualismo. La razón en la historia de las sociedades industriales capitalistas de Occidente ha sido predominantemente puritana; la fe, de común, ha sido fuente de aspiración a la integridad moral. Puritanismo moral e integrismo religioso son dos elementos ideológicos que caracterizan al transexualismo que, considerado desde un diagnóstico de la sociedad en la que emerge y del modo en que lo hace, expresa dos síntomas claves de la crisis de la cultura moderna de la civilización occidental: el *integrismo* entendido como la necesidad de creer y la fe en una identidad integral, global y redentora, y el *puritanismo* entendido como la racional y escrupulosa distinción de una nueva clase elegida con valores a demostrar públicamente como vía de purificación y signo de elección divina: la distinción burguesa frente a nobleza, campesinado y proletariado, la distinción transexual frente a homosexual y travestido.

En esta línea, el transexualismo significaría hasta cierto punto el reemplazo de la homosexualidad en

clave de integrismo puritano. El/la transexual homosexual enmascararía su deseo de penetrar/ser penetrado/a por una condición que *sí-da* aún que hablar. El/la transexual gasta (consume), sufre y no genera (hijos/as), lo que es una combinación progresivamente funcional para el sistema económico. El/la homosexual no gasta ni sufre ya por su condición que *sí da*. La homosexualidad ni produce ni consume, vuelve al *contagia* mientras que el transexualismo produce y consume. El transexual paga un alto precio para serlo. El homosexual o no paga o paga por serlo. La homosexualidad, al tiempo que se liberaliza como deseo al ser descodificada oficialmente como enfermedad mental en 1973, deja de dar pena: su liberación al precio de volver a ser estigmatizada por detrás, enmascaradamente.

La reparación corporal consuela al espíritu adolecido de paz, al espíritu adolescente de el/la transexual redimiéndole de una identidad malograda por un error original, como antes los castigos corporales reparaban los pecados y faltas cometidas. Se niega y se somete el cuerpo a los designios o mandatos del espíritu (la mente) con la fortaleza de espíritu de los piadosos, místicos y puritanos. Se sacrifica el cuerpo para obtener la salvación espiritual (el perdón los católicos, la predestinación los protestantes). Del arrojamiento místico al salto quirúrgico transexual: por el sacrificio de la consunción hacia la salvación.

Entre la *relatividad de la moral* que nos legó la modernidad y la *moral de la relatividad* que nos dispensa la posmodernidad, la fe digital en la razón tecnocrática nos está transportando clónicamente hacia el papado de la tecnomodernidad, en donde el credo democrático a ritmo de *rap* y las homilias audiovisuales cada vez están más mediatizadas por la afinidad al capital de unas mayorías desafiliadas y descorazonadas. Con todo, el integrismo tecnocrático nos refleja en su metalizada ceguera apasionadas visiones de nuestras co-razones humanas. □

Isabel Aler Gay es profesora de Sociología.



# LA MODERNIZACIÓN SOCIAL COMO MITO

FÉLIX ORTEGA

Los procesos que han originado la modernización social en la mayor parte de los denominados "países desarrollados" han tenido una larga duración. El cambio social se ha caracterizado por la acumulación gradual de transformaciones. Se ha tratado, por lo general, de modificaciones introducidas a partir de cambios precedentes que han permitido su sedimentación e integración en la estructura social de un modo bastante ordenado. Ello, por supuesto, no excluye conflictos y tensiones, ni tampoco etapas de rápidas y aceleradas mutaciones. Pero éstas, cuando se daban, solían ser la salida lógica y casi natural a los problemas generados con anterioridad y que no podían resolverse por medio de pequeños arreglos. La respuesta que estos cambios acelerados proporcionaban no solía diverger o contradecir la orientación de progreso seguida con anterioridad, sino que venía a continuarla por otros medios. Sin caer por ello en evolucionismo lineal alguno conviene subrayar que el cambio en estos casos era, más que una ruptura con las conquistas previas, su prolongación, sólo que a un nivel más perfeccionado.

Muy diferente es el caso de aquellas sociedades que se han enfrentado con la Modernidad con actitudes cambiantes y contradictorias, generando procesos de retroceso más amplios que los de avance. Tal ha acontecido con la sociedad española. Pionera de la Modernidad, acaba por ser uno de los últimos bastiones de su entorno geográfico y cultural en hacerla realidad. Du-

rante más de cuatro siglos, la de España es una historia de cortos progresos y grandes repliegues involutivos. La plena modernización de la sociedad se hace tardíamente, a un ritmo más acelerado que en otros lugares, lo que explica que la asimilación de las transformaciones resulte difícil. De manera que, sumida en convulsiones y orientaciones encontradas, la sociedad vivirá a caballo entre dos mitos, ambos igualmente ilusorios: el del *pasado glorioso*, emblema de todos los conservadurismos triunfantes, y el de la *modernidad por venir*, lema animador de cuantos movimientos progresistas han surgido entre nosotros.

Esta diversidad de ritmos en los procesos de modernización produce, indudablemente, efectos sociales muy diversos. La gradación, en unos casos, permite la consolidación coherente de los logros. Los vaivenes, cambios de rumbo y rápidas aceleraciones provoca, en otros, desajustes y una cierta incapacidad de organizar en un todo equilibrado las innovaciones sociales. Hay, en este último tipo de sociedad, un claro impulso a fagocitar los cambios, que se vuelven rápidamente obsoletos y carentes de atracción. El ritmo de la modernidad se acelera hasta el punto de que nada llega a hacerse sólido; todo se diluye anticipadamente, antes de darle tiempo a estabilizarse. Se destruye cuanto se construye e incluso, a veces, antes de construir. Es un continuo tejer y destejer la trama social.

La peculiaridad de este proceso requiere un análisis metódico del mismo. Primero porque nos permi-

tirá comprender mejor la sociedad española y las imágenes que durante los últimos tiempos ha proyectado de sí misma: su juventud, su dinamismo, su expansivo crecimiento, su euforia vital; pero también su proclividad al rápido cuarteamiento y desplome. Segundo, porque puede contribuir a explicar mejor las dificultades que presenta la implantación de la modernización en otros contextos sociales. Y tercero, porque estaremos en condiciones de entender mejor la naturaleza de la modernización, al comprobar que ésta es algo más que una ilusión y, por tanto, exige actitudes y valores congruentes con ella.

## 1. Un paso adelante, dos atrás

El amplio periodo histórico que comienza al constituirse el primer Estado nacional, en el arranque de la época moderna, y nos lleva a la década de los ochenta del siglo actual, es para España una secuencia de acontecimientos en donde cada avance, cada innovación, se sigue de una reacción de signo contrario de duración más larga. Todo cambio se ha visto entre nosotros, durante bastante tiempo, como un *pe-ligro* para unas supuestas e inmutables esencias patrias. El riesgo de innovar consistía, por tanto, en destruir esas esencias, erigidas en bases incuestionables del espíritu nacional. La mayoría de los cambios sociales, cuando se daban, se realizaban *a la contra*: en oposición a los proyectos que pretendían hacer realidad el progreso. Al oponerse a ellos, las reacciones conservadoras

L

ciudad  
duran-  
proyecta-  
su di-  
cimien-  
bién su  
miento  
porque  
mejor  
la im-  
ción en  
tercero,  
ciones  
leza de  
par que  
usión y,  
valores

rás

que co-  
mer Es-  
e de la  
a la dé-  
glo ac-  
cuencia  
de cada  
e sigue  
ontrario  
o cam-  
os, du-  
o un pe-  
nmuta-  
sgo de  
en des-  
das en  
espíritu  
s cam-  
ban, se  
sición a  
n hacer  
nerse a  
vadoras



no podían volver, sin más, a ese pasado mítico: tenían ellas también que transformar la realidad, aunque no fuere más que para acabar con las conquistas alcanzadas por los movimientos innovadores. De este modo, no pocas transformaciones se han producido como funciones latentes, como *consecuencias no queridas* y, por tanto, *no dirigidas ni controladas*, de políticas profundamente conservadoras.

El resultado de un cambio de este tipo no podía ser otro que la *discontinuidad* y la *inestabilidad*, bajo la apariencia de un férreo orden, de la vida social. Ésta se veía sometida a movimientos pendulares, sacudida por impulsos dirigidos en sentidos opuestos. Difícilmente, en estas condiciones, podían institucionali-

zarse formas nuevas de organización. Antes al contrario, cada empeño por hacerlo contaba con la respuesta que las neutralizaba. Con lo que los problemas se volvían crónicos, ya que no se solucionaban porque no se reconocían. Y cuando se conseguía hacerlo, prontamente se desandaba el camino recorrido. Las cuestiones pendientes se fijaron en la estructura social: eran siempre las mismas, y cada vez que se trata de abordarlas había que empezar *ex novo*. La historia era un constante retorno.

Ahora bien, durante los periodos en los que el cambio modernizador era posible, al tener conciencia los grupos que lo protagonizaban de lo excepcional del momento y de la necesidad de actuar prontamente

para no desaprovechar una oportunidad que tal vez no volviera a presentarse durante mucho tiempo, se pretendía cambiarlo todo rápidamente. Era frecuente, además, que estos proyectos se acometieran no precisamente bajo las mejores condiciones históricas y sociales; casi siempre eran tiempos en que el conservadurismo imperante, desbordado por las crisis y los conflictos, se retiraba del poder. Con la instalación de otra autoridad progresista, las esperanzas de cambio se disparaban hasta el infinito: se confiaba en que todos los problemas se resolverían a la vez y prontamente. Con lo que invertir la tendencia anterior, remodelar a fondo la organización social, contando para ello con suficiente consenso social, disponer de la capacidad para afrontar intelectual y políticamente la empresa, y todo ello llevarlo a cabo a un ritmo veloz, hacía el proyecto poco menos que inviable. El apresuramiento de los cambios emprendidos en este país ha chocado, en cuantas ocasiones ha tenido lugar, con resistencias o falta de apoyos que las élites dirigentes no valoraron suficientemente. En una sociedad habituada a largos procesos de tradicionalismo, las innovaciones drásticas generaban no pocas frustraciones que conducían a estallidos sociales imposibles de encauzar.

Precisamente por la excepcionalidad de las fases de modernización, éstas se acometían allí donde era factible hacerlo, a veces cuando era poco aconsejable hacerlo, y sin contar con la adecuada cooperación de aquellos factores sociales que las favorecieran. Ha sido frecuente iniciar decididos proyectos de modernización política en contextos de quiebra internacional de los sistemas democráticos y, además, en momentos de grave recesión económica: la II República es el ejemplo más ilustrativo. Esta *asincronía* llevaba a estrangular los cambios, al exacerbar los problemas por los desequilibrios existentes entre los diversos subsistemas. Con el resultado añadido de hacer buena la conservadora tesis de la perversidad (Hirschman, 1991), que contri-

buía a legitimar la destrucción de los proyectos progresistas y al retorno de políticas reaccionarias.

La historia de la sociedad española ha venido siendo, por tanto, divergente de la de los países de su entorno. Este *rezago* que nos alejaba de la modernidad tenía otras consecuencias relevantes. La primera, la desconfianza en la voluntad y capacidad endógenas de nuestra sociedad para hacer posible el progreso. Las diversas tradiciones intelectuales españolas han solido coincidir con cierto pesimismo histórico acerca de las posibilidades de la sociedad para regenerarse, para superar sus hábitos y valores más negativos. La innovación se ha visto con demasiada frecuencia como una práctica más propia de gentes foráneas. Y ello ha producido una actitud ambivalente: el misonerismo que desdeña la modernización por ser radicalmente no española, o el progresismo acriticamente importado. Y de hecho se ha tratado de una profecía que se autocumple: la modernidad, cuando ha llegado, se ha debido primordialmente a un proceso de *aculturación*. Ha sido la progresiva apertura del país al extranjero, primero en la economía y luego en sus formas de vida, lo que ha acabado de manera definitiva con el tópico de la singularidad española.

Una vez situados en la senda de la modernización, como si se quisiera recuperar el tiempo perdido, o quizá con la fe del recién converso, la sociedad española ha pretendido ser más moderna que ninguna. En poquísimos años España ha encarnado fielmente el espíritu de la modernidad entregándose por completo a la *vorágine del cambio* (Berman, 1988). El cambio era no sólo un eslogan de campaña electoral al que han recurrido todas las diversas opciones políticas (ahora también las más conservadoras), sino una creencia compartida por toda la sociedad. La década de los años ochenta venía a ser la del *sorpasso español*; avanzábamos más que nadie y, además, batíamos sin cesar nuestros propios récords. Teníamos la Constitución más progresista de Europa; la economía en la que era posible

enriquecerse más y antes; los jóvenes más europeístas de todos; la clase política más dinámica y audaz; y hasta empezábamos a desbancar de sus puestos privilegiados a los países con economías más fuertes y consolidadas. Cinco siglos después de uno de los acontecimientos que marcaron el comienzo de la Edad Moderna protagonizado por españoles, volvíamos a deslumbrar al mundo: los fastos de 1992, con la Expo, las Olimpiadas, el AVE, nos hacían ser, una vez más, adelantados de los tiempos. Corríamos el riesgo, en expresión de uno de los políticos más emblemáticos de esta época, de "morir de éxito". Mas, con la discontinuidad que nos caracteriza, pronto ha vuelto una "época de hierro", de reajustes y síntomas de que no es modernidad todo lo que reluce. De las alabanzas del éxito pasamos, sin transición alguna, a las jeremiadas de la recesión. Parecíamos volver a la miseria después de haber salido de la nada. Como si nuestro progreso tan sólo hubiera consistido en unos fuegos fatuos. Y aunque hay problemas importantes, la realidad no es tan negativa como parece.

## 2. El despertar de una ilusión

El tiempo regulador del conocimiento en nuestra vida social ha estado, por lo general, presidido por la mirada retrospectiva. La nostalgia y el recuerdo de épocas más plenas y felices eran un pesado lastre para cualquier empeño innovador. Esos tiempos pretéritos, reconstruidos *ad hoc* en cada caso, servían de legitimación de un presente plagado de carencias y bloqueaban los proyectos de cambio social. Una densa tradición española, elaborada precisamente como reacción contra la Ilustración, se impondrá largo tiempo a cualquier otra opción renovadora. Bajo el imperio de la misma, el presente era un mero accidente, que a su debido tiempo se superaría, y el futuro estribaba en la plena actualización y reconocimiento de las glorias pasadas. Ésta era la esencia del pensamiento reaccionario español, y a

ella respondían los correspondientes diseños políticos conservadores. Se vivía, por tanto, en un clima de *ilusión retrospectiva*, que perseguía neutralizar movimientos y fórmulas que pretendiesen encarar el presente y el futuro como oportunidades para construir una nueva realidad. El tiempo, que parecía haberse detenido, aprisionaba a la sociedad en un molde rígido que la convertía en una antigualla, interesante solamente para antropólogos y viajeros en busca de aventuras en países exóticos. De ahí la fuerte implantación en nuestra cultura de rasgos tales como la *ensoñación* y el *ensimismamiento*, incapaces ambos de afrontar el mundo tal como es. Quizá los dos momentos más expresivos de esta cualidad cultural lo sean la novela picaresca y la generación del 98, si bien podemos encontrar otros muchos ejemplos de rango menor, bastante cercanos a nuestros días, en las disputas posteriores a la guerra civil.

Mas en uno de esos giros radicales y rápidos que también nos caracteriza, hemos dejado de ser sólo pasado a no tenerlo. A partir de la década de los años sesenta, en la que se inicia el desarrollo económico y sus efectos sobre la estructura social, los españoles han ido recubriendo con un tupido velo su historia anterior. Un modelo, el de la pérdida de la memoria colectiva, que se consagraría en la transición democrática (Morán, 1991). El pasado comenzó a olvidarse y el futuro se erigió en la referencia temporal dominante. Este fenómeno comienza a manifestarse, además, bajo la égida de un régimen político, el franquismo, absolutamente identificado con la visión reaccionaria del pasado. De manera que también ahora la modernización emprendida afectaba de forma muy desigual a la organización de la sociedad, provocando nuevos desequilibrios y desajustes de no fácil solución posterior. Por estas peculiaridades el cambio social se desarrolla bastante en el vacío. En primer lugar, porque arremete inmisericorde contra todo lo anterior, sin ningún criterio para conservar lo valioso y eliminar lo negativo. En segundo lugar, por-

que las nuevas consolidan, ya lazar con nin dente, de mod seguir suprin otro. De la a pasa al rech continuad por el camb demás, de g tanto en el f posterior de

El present tiempo extr tructivo que a sus hijos. la novedad, facerla. Exp va, sin apen su consecu zada. Esto con que se na. Por más y ciertamen nidos en p sociedad, e encuentran ficientes pa en su disfr resulta difi bajo bases dad. Lo qu continuar c Con el sín ricos, los por ese es en el que s do de excit corriéndol ninguna d van tambie jándolas e que no des tado es pa en los ser sólo en el table en la mas de vic ciales: en ción, la d sociales.

Esta te quemar e ninguna d ción bien t de haber lleg últimos ti impresión berlo exp hastiados

que las nuevas adquisiciones no se consolidan, ya que no vienen a enlazar con ningún elemento precedente, de modo que el impulso es a seguir suprimiendo un logro tras otro. De la aversión a lo nuevo se pasa al rechazo de cuanto suponga continuidad. Otra vez, el cambio por el cambio. Creencia, por lo demás, de gran eficacia ideológica, tanto en el franquismo como en la posterior democracia.

El presente se convierte así en un tiempo extraordinariamente destructivo que, como Saturno, devora a sus hijos. Despertada el ansia por la novedad, nada es capaz de satisfacerla. Expectativa tras expectativa, sin apenas tiempo para saborear su consecución, va siendo pulverizada. Esto lleva a la insatisfacción con que se percibe la vida cotidiana. Por más logros que se alcancen, y ciertamente son muchos los obtenidos en poco tiempo en nuestra sociedad, en ninguno de ellos se encuentran las compensaciones suficientes para detenerse un tiempo en su disfrute. Con estas actitudes resulta difícil dar cuerpo y asentar bajo bases sólidas la nueva sociedad. Lo que resulta más sencillo es continuar deshaciendo lo ya hecho. Con el síndrome de los nuevos ricos, los españoles, ilusionados por ese espíritu de la modernidad en el que se ofrece un futuro plagado de excitantes esperanzas, van recorriéndolas todas sin saciarse en ninguna de ellas. Pero al hacerlo, van también depreciándolas, rebajándolas en sus cualidades, si es que no despreciándolas. Este resultado es particularmente verificable en los servicios públicos, pero no sólo en ellos. Es igualmente detectable en la mayor parte de las formas de vida y comportamientos sociales: en la vivienda, la alimentación, la diversión y las relaciones sociales.

Esta tensión no contenida por quemar etapas sin detenerse en ninguna de ellas produce otra reacción bien típica: el *estar de vuelta antes de haber llegado*. Los españoles de los últimos tiempos parecemos dar la impresión de conocerlo todo, haberlo experimentado todo, estar hastiados de todo. Nos hemos vuel-

to escépticos, cualidad que no está nada mal si la comparamos con los fundamentalismos e intransigencia de otras épocas. Pero también pesimistas, porque hemos recorrido un largo trecho en poco tiempo, y comenzamos a despertar de otra ilusión: la de que rompiendo con el pasado seríamos plenamente modernos. Y acceder a la condición de tales se ha mostrado no todo lo gratificante que el mito prometía. Con lo que se ha instalado en la conciencia colectiva una crisis del presente de hondo calado y difícil superación: ya que si el futuro sigue proporcionando la misma oferta de expectativas que hasta ahora, su acceso a ellas decepciona; y si no lo hace, como ha empezado a suceder, es porque no hay posibilidad siquiera para decepcionarse.

Ahora bien, una sociedad que se olvida de su historia (es sintomático el escaso valor y peso que a la misma se concede en los diversos niveles de la enseñanza) está condenada a repetirla, esperemos que esta vez como farsa. La historia está, por supuesto, no para ser repetida, sino para sacar de ella experiencias significativas con las que afrontar los tiempos que se viven. Pero si se desconoce el pasado podemos correr el riesgo de reproducir los errores o de no enmendarlos. Ciertamente para la sociedad española era necesaria esta catarsis de pasado capaz de liberarla de sus demonios familiares, pero a condición de no ignorarlos, para impedir que se le cuelen por la puerta de atrás. No se trata de revanchas que a nada conducen, sino simplemente de conocer la innegable continuidad que hay entre ese pasado ominoso que se suele denostar y el presente. Bien está que, por ejemplo, la transición democrática se hiciera prescindiendo de exigir responsabilidades políticas por el pasado (había que superar el clima de la contienda civil), pero ello no supone que se silencien las prolongaciones en el nuevo régimen de los grupos e intereses del viejo, ni que se elimine de un plumazo cuanto fue el pasado. Porque al hacerlo se deja a la sociedad sin criterios con los que discriminar el sentido de los di-

versos proyectos y alternativas que se le ofrecen. Lo que lleva a que la democracia se considere la continuación sin más del franquismo, o a que baste criticar ferozmente al poder (democráticamente constituido) para que ciertos personajes aparezcan, a pesar de la antidemocrática trayectoria anterior y los poco claros compromisos del presente, como los paladines por excelencia de la libertad y del progreso.

Instalados en un presente deprimido, con un futuro plagado de incertidumbres y lados sombríos (Gil Calvo, 1993), rotos muchos de los vínculos con el pasado, volvemos a despertar de un sueño para abruptamente caer en una realidad que no sabemos muy bien cuál es y, lo que es más preocupante, adónde nos conduce.

### 3. Una sociedad fragmentada

En virtud de los procesos descritos, la inveterada rigidez estructural que caracterizaba a la sociedad española ha desaparecido en gran medida, al mismo tiempo que lo hacían o se debilitaban las instituciones que secularmente la habían mantenido encorsetada bajo la definición de un orden tradicional. Este orden, en parte se ha destruido (así, las formas rurales de vida); y lo que de él conserva lo hace como una reliquia folclórica del pasado convertida en espectáculo de masas (así, la mayoría de las denominadas "fiestas populares"). El último vestigio de tal orden, la dictadura franquista, desaparece con la muerte de su fundador.

Desembarazada de las ataduras del pasado, la sociedad entra en una etapa con una muy débil organización interna. El viejo orden ya no sirve; el nuevo está por llegar. Se inicia ahora un proceso de *reconstrucción social* que no ha concluido y que está por ver en qué dirección se mueve. Por de pronto, una sociedad que no ha tenido tiempo para sedimentar las rápidas transformaciones que ha sufrido se encuentra en precario equilibrio interno, lo cual le dota de escasa autonomía y débil coherencia. Es decir, la vuelve pro-

picia a movimientos pendulares, en los que no es infrecuente encontrarnos con el retorno, aunque sea con otros ropajes, de instituciones y formas de vida que parecían definitivamente periclitadas.

Los grandes procesos de reconstrucción iniciados afectan a tres ámbitos esenciales de la modernidad: el Estado, el mercado y la sociedad civil. El Estado moderno apenas sí ha existido en nuestra sociedad. Ha habido, por supuesto, una maquinaria destinada a la represión, así como a salvaguardar los privilegios económicos de una secular minoría endogámica. Pero el Estado como aparato burocrático capaz de propiciar la racionalidad específica de la modernidad, así como posibilitador de la representación y legitimidad democráticas, es una conquista reciente. Por tal razón, la sociedad se ha mostrado por lo general recelosa hacia esta institución, monopolio casi exclusivo de las clases poderosas, que lo convertían en coto particular. Esta *patrimonialización* de la vida pública hacía difícil la renovación de la clase política, que tan sólo entendía de intereses particulares. De este modo, la política, entendida como tarea reservada a una minoría desvinculada del resto de la sociedad, a la que por lo mismo no tenía que dar cuenta de sus actos, se representaba en la mentalidad colectiva como un ámbito desacreditado. Todo el mundo presumía ser, incluido el dictador, apolítico. Esta desafección a lo político venía a ser un modo de reducir la disonancia producida por un ámbito tan importante y reservado a tan pocos.

De manera que con la llegada de la democracia era necesario modificar no sólo las instituciones políticas, sino también las convicciones sobre ellas. Hubo, en definitiva, que legitimar la nueva forma de dominación, tratando de alejarla todo lo posible del halo contaminador del viejo régimen. La reorganización del Estado se llevó a cabo en dos frentes complementarios. De un lado, cambiando la representatividad del mismo y ampliando notablemente la participación social en sus instituciones. Para ello se confi-

guró una *nueva clase política*, más amplia que la anterior y con una presencia muy destacada en ella de las clases medias aspirativas (Ortega, 1994). De otro, se construyeron las bases del Estado de bienestar, capaz de propiciar crecimiento económico y redistribución de las rentas. En virtud de esta última reordenación, la confianza del ciudadano en el Estado creció hasta el punto de cifrar en él la mayor parte de las posibilidades para la resolución de cualquier problema (Ortega, 1994). En realidad, pasamos de ser una sociedad sin apenas derechos (sólo había concesiones gratuitas del soberano) a tenerlos o querer tenerlos todos sin restricción alguna. Junto a los derechos jurídicos y formales, también los económicos y materiales se empezaron a entender como incondicionados. Los españoles de la democracia se consideran, respecto del Estado, como *beneficiarios* que lo esperan todo de él sin contrapartida alguna por su parte. De ahí las fuertes resistencias fiscales surgidas en nuestra sociedad, particularmente en aquellos estratos con más altos ingresos y más dados a quejarse de lo poco que reciben a cambio de lo que dan.

Ahora bien, prontamente, en apenas una década, algunos de los elementos de este edificio recién construido están sometidos a un fuerte proceso de erosión. En general, debido a que la democracia es un sistema político en el que la euforia dura poco, tan sólo en sus comienzos; después no suscita fuertes sentimientos de adhesión. A diferencia de los autoritarismos y teocratismos de toda condición, que están movilizándolo pasionalmente a las masas continuamente, la racionalidad democrática se basa en ritos y mecanismos de bajo contenido pulsional. Pero junto a este rasgo común a todas las democracias, que también hemos experimentado prontamente, aparecen otros capaces de propiciar retraimiento, cuando no desafección, hacia ella. Así, la nueva clase política, asentada en las diversas instancias de poder, tiene cierta inclinación a patrimonializarlo, aprovechando de forma monopolista las

oportunidades y privilegios que ofrece. La indudable contestación social a la clase política está provocando una importante deslegitimación de la representatividad democrática. Pero es que también la fórmula del Estado de bienestar, apenas inaugurada, ha entrado en crisis. La recesión económica, el abultado déficit público y el deterioro que se produce en los servicios gratuitos por parte de unos usuarios bisoños están privando al Estado de otras de sus fuentes de justificación. En especial porque es en épocas de crisis cuando mayor es la presión sobre el Estado por parte de todos los estratos sociales para que intervenga resolutivamente en sus problemas; época en la que precisamente se ve constreñido a limitar el ámbito y la cuantía de su actuación.

El periodo de crecimiento del Estado de bienestar coincide con un importante despegue de la economía. Pero, ¿qué tipo de economía? A lo largo del franquismo se pasa desordenadamente de una economía agraria a otra más industrial y de servicios. Dirigido por una clase que en muchas ocasiones era la misma del Estado, el aparato económico sufría de sus mismos defectos: falta de competitividad, régimen de monopolio, intervención del Estado sobre todo para enjugar pérdidas (la conocida fórmula de la subsidiariedad del Estado). En definitiva, ausencia de empresarios dotados de la racionalidad típica del capitalismo. En el franquismo había sobre todo capitalistas aventureros cuya exclusiva actividad era la especulación. La consolidación de la democracia no cambia demasiado el *ethos* del capitalismo español, que sigue dando muestras de preferir la especulación sobre la inversión productiva. No son precisamente los sectores productivos los que crecen; antes al contrario, o se desmantelan o se venden a grupos extranjeros. Los capitalistas españoles, los prototipos más genuinos de la década de los ochenta, siguen siendo los especuladores, especialmente inmobiliarios y financieros. Pero no son los únicos, ya que han sido reforzados por la aparición de

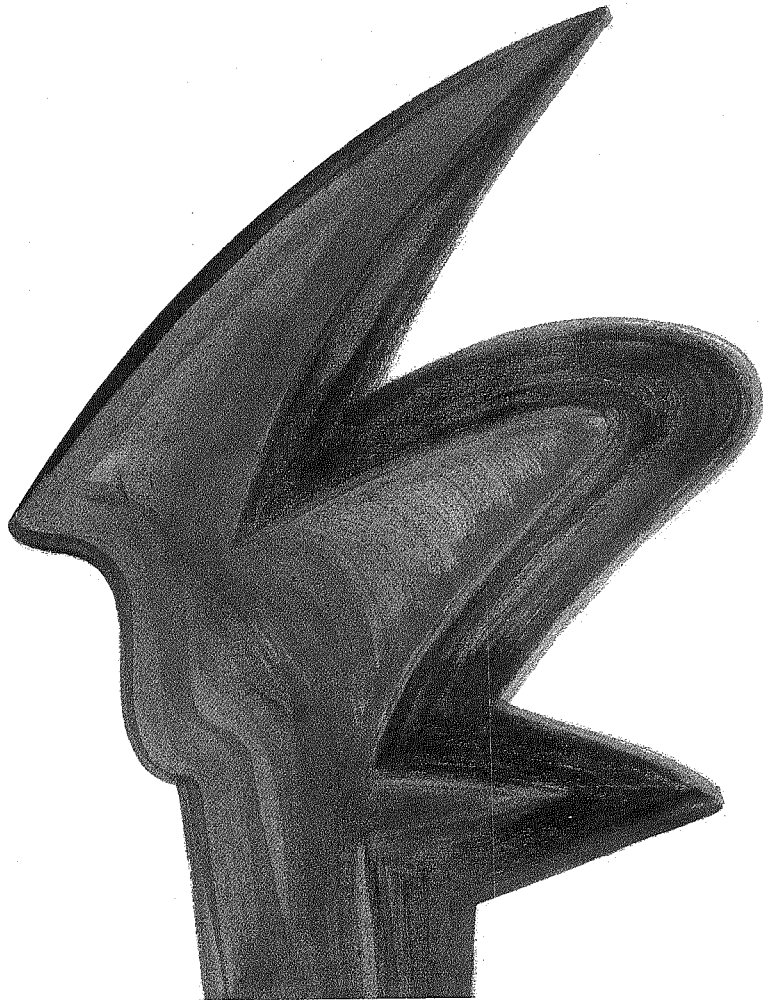
un grupo profesional (igualmente especulador) que se suponía encarnaba mejor que ningún otro el espíritu de los tiempos modernos: los *yuppies*. Un orden tan poco racional como éste, sin embargo, pretende erigirse en marco de referencia social, y lo consigue. Sus *virtudes*, esto es; la falta de atributos y competencia, son las que se difunden a través del tejido social. Sus protagonistas, *tiburones* de la especulación, son los héroes de la moderna farsa. Todos ellos reclaman que el resto de la sociedad se subordine a sus intereses y necesidades. Y sin duda algo han conseguido; por lo menos que el mundo de la comunicación de masas y parte del sistema de enseñanza (sobre todo la Universidad) asuman como propias las definiciones de realidad que provienen de tan veleidoso e irracional orden de cosas. El problema radica en que una sociedad como la española, que de manera tardía y no sin continuas deslegitimaciones ha incorporado el modo de producción capitalista, lo ha hecho en muchos casos bajo las modalidades más perversas. De este modo, la cultura

empresarial apenas está difundida entre quienes, paradójicamente, suelen dedicarse a actividades empresariales en nuestro país. Y sin ella, difícilmente hay prosperidad sostenida y menos aun recursos para hacer frente a la crisis.

Inserta en estas coordenadas, la sociedad civil no puede por menos que disponer de una estructura débil. Con el paso del tradicionalismo a la modernidad, los grupos y organizaciones intermedios se debilitaron o se extinguieron. Las emergentes formas de sociedad civil presentes en los finales del franquismo son absorbidas por los partidos políticos en el momento de la transición. En la década de los ochenta, la sociedad se polariza en torno a dos núcleos: el mundo de las grandes organizaciones económicas (corporaciones) y el de los grupos neocorporativistas con capacidad para establecer pactos con el Gobierno, tales como sindicatos y empresarios, firmes defensores del cierre excluyente en defensa de los intereses de sus patrocinados. Fuera de ellos queda exclusivamente la vida privada in-

dividual, único refugio ante el repliegue generalizado de las acciones colectivas.

El descrédito de la política corre parejo con el ensalzamiento del mundo de la subjetividad. Así, organizaciones y grupos neocorporativistas, en connivencia con el Estado, son los únicos que intervienen en el espacio público, que se convierte en ámbito para la defensa de sus intereses. De nuevo la política es presentada como práctica que conviene evitar, ya que sólo conduce a la corrupción. Mientras, el individuo, enclaustrado en su reino del consumo, renuncia a alzar la voz y *sale* de la vida pública. El conflicto aparece cuando coinciden la degradación de lo público con las restricciones al consumo privado: el ciudadano se siente entonces doblemente impotente, y tiende a volverse contra cuantos actúan en la esfera pública. No se da en este caso un nuevo retorno a la vida pública (tal y como sostiene Hirschman, 1986), sino la más absoluta deslegitimación de la misma y la descalificación de quien decide abandonar la privacidad para actuar en la política. Estas convicciones, esparcidas en la sociedad, sobre todo por los medios de comunicación, son uno de los riesgos más peligrosos que afectan hoy a la democracia. Porque con tales representaciones de lo político nada podría hacerse para su regeneración. O, como mucho, que es la modalidad que por ahora aparece entre nosotros, prestar una confianza empática a formas atenuadas de liderazgo político de corte carismático. Este individuo aislado y receloso de la democracia representativa, que se aleja de las instituciones establecidas, tampoco confía en sus propias posibilidades ni en las de otros para afrontar la situación. Por tal razón es igualmente incapaz de cooperar solidariamente en otras formas de acción social, de prestar su contribución a movimientos sociales. En la conciencia colectiva se instala la tesis de la futilidad: hágase lo que se haga en el espacio público, todo seguirá igual (de mal, o de corrupto). Mientras esta actitud sea compatible con el manteni-



miento del reiterativo ciclo consumo-decepción-consumo, tan sólo producirá apatía y desvertebración social. Pero si el ciclo pelagra, los riesgos de descomposición son ciertos, ya que entonces el sujeto individual puede acabar siendo seducido por alguna forma de demagogia populista.

#### 4. Hijos de dioses menores

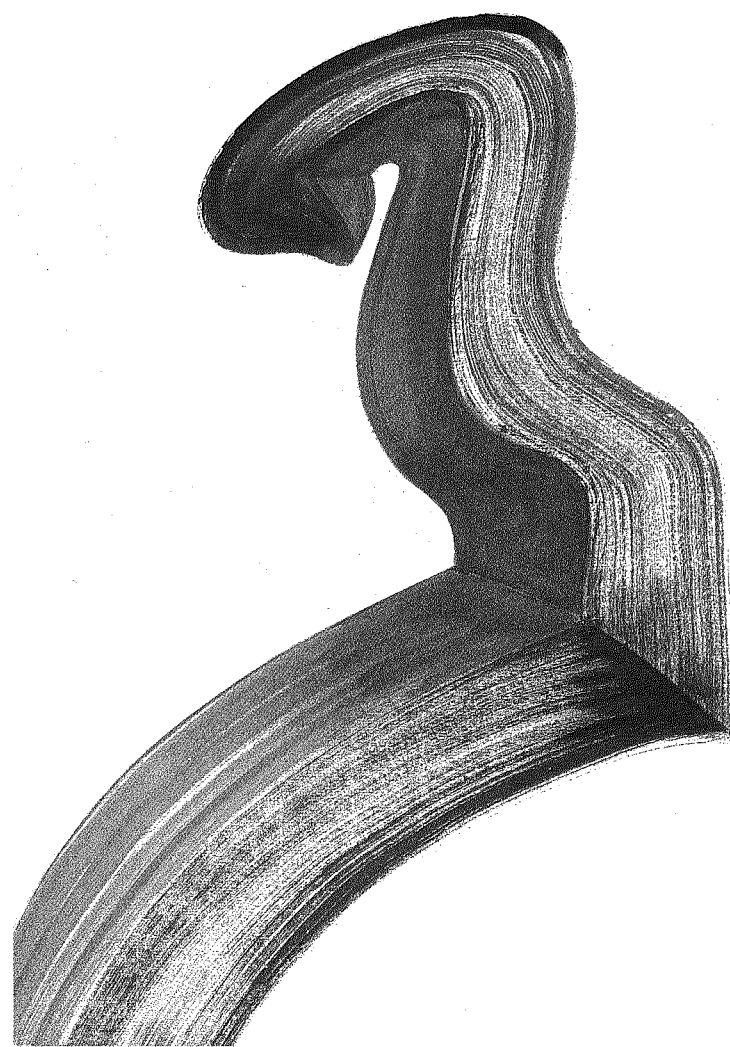
Probablemente es en el orden cultural donde se han dado mayores transformaciones, haciendo que en él cunda el desconcierto y la perplejidad. Y es que la impronta tradicional y religiosa de la sociedad española, que ha sido duradera e influyente hasta muy recientemente, se ha derrumbado abruptamente como consecuencia de un rápido e intenso proceso de secularización en el que han sucumbido no sólo las creencias religiosas, sino muy principalmente las formas culturales tradicionales de origen no religioso. La década de los sesenta es un periodo caracterizado por una fuerte y eficaz aculturación, que va despojando a esta sociedad de hábitos hasta entonces considerados como incuestionables. Estas formas eran, además, mucho más sólidas que las religiosas (en la católica España, conviene no olvidarlo, siempre fueron necesarias las misiones recristianizadoras) y mantenían una coherente definición del orden social. Se entra así en una fase de cierta anomia social, propia de una sociedad que, aunque formalmente mantiene los patrones culturales del pasado, ya no se rige por ellos y todavía no ha conseguido otros capaces de reemplazarlos de modo satisfactorio.

Parte del espacio dejado libre por el declive religioso y tradicionalista tendría que haber sido ocupado por otro tipo de cultura, más racionalista y secular. Ésta era, sin duda, una de las tareas que correspondía asumir a la cultura escolar. También en este aspecto la velocidad del cambio ha sido vertiginosa. Hemos pasado, en pocos lustros, de ser un país con una alta tasa de analfabetismo y un sistema escolar raquíti-

co a disponer de unas redes escolares cuantitativamente numerosas y a unas demandas de educación formal crecientes, que han llevado a que las tasas de escolarización en todos los niveles sean considerablemente altas. Ahora bien, ¿significa esto que la escuela ha generalizado en la sociedad conocimientos racionales y actitudes propias de una sociedad moderna? Me permito dudar. Y ello por una razón básica que afecta a los supuestos con los que entre nosotros se han emprendido la reforma expansiva del aparato escolar. Éste no se ha ofrecido principalmente como un ámbito que propicia la creación y transmisión de conocimientos racionales, sino como un *medio instrumental* para conseguir puestos de trabajo mejor remunerados. Por tanto, se ha "vendido" la educación formal bajo un único aspecto, el de su contribución a la movilidad social. Tal perspectiva soslayaba el sentido e interés de cuanto se hacía dentro de ella; lo importante es lo que se hacía después y fuera de ella con los títulos que proporcionaba. De este modo,

la presión sobre el sistema escolar ha sido desmedida; y sobre todo se ha dirigido a devaluar sus contenidos, a hacerlos irrelevantes, ya que no eran ellos el objeto principal de la demanda escolar ni tampoco de las sucesivas reformas llevadas a cabo por las diversas políticas educativas. Pero, al no darse la correspondencia esperada entre títulos y mercado de trabajo, la reacción ha sido desconfiar del sistema escolar, proyectar sobre él los conflictos de la economía y desprestigiar un poco más a sus actores. En tales circunstancias, no parece excesivo afirmar que la aportación de la cultura escolar a la configuración de un nuevo orden normativo resulta ser poco relevante.

Pero lo que la cultura escolar no da sí ha sido capaz de prestarlo la cultura de masas. Así, mientras el fracaso de la escuela es notorio, el éxito de la influencia de la comunicación de masas no hace sino crecer. De modo muy especial, la comunicación audiovisual. En efecto, la sociedad española ha pasado, apenas sin transición, de la cultura oral tradi-



cional a l  
dios de r  
hemos da  
tas, sin c  
jugado n  
Apenas h  
media de  
siendo un  
res índice  
prensa e  
devorado  
con su in  
un tipo d  
precisam  
ciudad cl  
zarse coh  
trario, la  
consisten  
opinión,  
dad de d  
de const  
ningún ca  
decirlo c  
ser el le  
dice; lo t  
dice. El er  
empieza  
razón de  
del espe  
facilita l  
cillos de  
triunfado  
costa.

Es lóg  
te un ob  
gir una  
las relac  
público,  
terio  
cuanto e  
legítima  
Pero tan  
del tipo  
máticar  
masas. A  
los och  
los nove  
erigido  
dad. De  
las acti  
zados er  
difundid  
a sí mis  
cierta in  
a la intr  
digo bie  
La crític  
mostrar  
ción no.  
ficar so

cional a la cultura visual de los medios de masas. De las cosas oídas hemos dado el salto a las cosas vistas, sin que las cosas leídas hayan jugado nunca un papel destacado. Apenas ha habido una etapa intermedia de cultura lectora. Seguimos siendo uno de los países con menores índices de lectura, de libros y de prensa escrita. Pero somos ávidos devoradores de radio y televisión. Y con su imperio lo que ha llegado es un tipo de cultura que no contribuye precisamente a proporcionar a la sociedad claves racionales para organizarse coherentemente. Antes al contrario, las creencias que difunde consisten en sostener que todo es opinión, y como tal no hay necesidad de demostrar racionalmente ni de construir argumentos sólidos en ningún campo. Todo vale, con tal de decirlo convincentemente, parece ser el lema. No importa lo que se dice; lo único importante es *cómo se dice*. El errático mundo de la opinión empieza a convertirse en la última razón de la sinrazón. Es este mundo del espectáculo audiovisual el que facilita los nuevos dioses, los dios-cillos de la cultura de masas, los triunfadores de la trivialidad a toda costa.

Es lógico que en este clima resulte un objetivo algo fútil crear y exigir una *moral cívica* capaz de regular las relaciones sociales. El espacio público, por lo pronto, sufre un deterioro profundo. En parte por cuanto expusimos acerca de la deslegitimación de la clase política. Pero también como consecuencia del tipo de valores difundidos sistemáticamente por los medios de masas. A lo largo de la década de los ochenta y en los comienzos de los noventa estos medios se han erigido en *moralizadores* de la sociedad. De su influencia dan muestras las actitudes de los jóvenes, socializados en el clima cultural por ellos difundido. Los jóvenes se perciben a sí mismos como moralistas, con cierta inclinación a la intolerancia y a la intransigencia (Cires, 1993). Y digo bien moralistas y no críticos. La crítica requiere argumentar y demostrar con razones; la moralización no. Basta, para ella, con pontificar sobre todo, sin demostrar

nada. Bajo su orientación lo que se aporta al debate público no son razones y discursos reflexivos, sino pareceres y descalificaciones emocionales. Resurge así, al socaire de una pretendida modernidad, un rancio ideologismo en el que participan por igual restos del naufragio religioso y marxista. Adoptando el supuesto de que vivimos en un mundo corrupto y sin remedio (ya se sabe, la salvación no es de este mundo: el paraíso o el reino de la libertad se encuentran fuera de él), estos profetas proclaman, como señala Sartori (1993, pág. 57), "el derecho a no tener razón y a pisotear la razón". Y si nada ni nadie del espacio público pueden ser racionales, es necesario descalificar permanentemente a quienes actúan en él.

Pero cuando esto acontece en el espacio público, tampoco la vida privada es propicia para el florecimiento de la racionalidad ni de la virtud. De hecho, en la comunicación de masas hay un claro interés en no establecer solución de continuidad entre ambas dimensiones. De manera que público y privado se muestran como un continuo en lo que concierne a su naturaleza última impregnada de intereses y pasiones inconfesables. Y puesto que todo ello se presenta sin crítica racional, sino simplemente como un estado de cosas del que todos participan, no se invita precisamente a superarlo, sino a imitarlo. No hay, no puede haber, en tal contexto lugar para principios racionales ni valores morales universales. Tan sólo existen las más variadas formas de particularismo, en las que todos los medios susceptibles de ser utilizados para el dominio y el éxito resultan igualmente válidos y lícitos, con tal de que sean eficaces. Proliferación, en suma, del familismo amoral, que fragmenta la sociedad en grupos exclusivamente de intereses. Con lo que estaríamos llegando, peligrosamente, a una sociedad no sólo sin ideas, sino también sin ideales.

Al estar irremisiblemente perdido lo público, puede ser visto como ámbito para la exigencia de derechos o, si es posible, para su expolio. Los deberes, si los hay, no se

cumplen. Las responsabilidades, si no se asumen, no se exigen. Pero, eso sí, inveterados peticionarios de derechos y conculcadores de responsabilidades son quienes más alto y más irracionalmente claman por una virtud pública rebajada que ellos mismos contribuyen eficazmente a degradar. Son los dignos continuadores de esa doble moral (primero católica, después de una sedicente izquierda revolucionaria capaz tan sólo de la crítica ideológica estereotipada) que tan negativamente ha incidido sobre la sociedad española al bloquear la aparición en ella de un código basado en el pensamiento libre.

##### 5. Avanzar, sí; desmitificar, también

El paso de una sociedad tradicional a otra moderna no es un proceso fácil. Los costes son elevados y la configuración de un nuevo orden exige proyectos racionales y coherentes. No puede negarse que la sociedad española ha abandonado algunos, no todos, de sus seculares modos de vida, caracterizados por un tradicionalismo (no siempre voluntariamente querido y asumido) radical. Pero tampoco que no ha alcanzado una estructura plenamente moderna. Existe entre nosotros, precisamente por esta situación de naufragos entre dos puertos igualmente poco conocidos, un estado mental de incertidumbre que nos lleva a considerarnos en términos individuales muy avanzados, pero bastante más escépticos, si no desesperanzados, cuando se trata de nuestras posibilidades como sociedad. El español de hoy día da la impresión de no vivir en su sociedad: de ésta predica toda suerte de disfunciones y vicios, pero sin reconocer que alguna parte de responsabilidad ha de tener él en tal estado de cosas. Es un síntoma, uno más, de una modernización mal digerida, en la que hallamos presente la actitud tan tradicionalmente española de confiar escasamente en la acción colectiva para resolver los problemas.

Mas, a pesar de la crisis del momento presente, la sociedad espa-



ñola ha dado el mayor e irreversible impulso modernizador de toda su historia. Para que no se malogre y pueda acrecentarse; para que abandonemos los mitos tanto del pasado cuanto del futuro, conviene, no obstante, que se adopten actitudes más realistas y también que se disponga de elementos más racionales para entender esa realidad. Especialmente para evitar estar continuamente tejiendo y destejiendo nuestra historia, lo que suele suceder cuando ésta se desconoce o se vive en el marasmo de una sociedad a la deriva, bien por falta de un proyecto, bien porque éste sea absolutamente fantasmagórico.

De conformidad con cuanto he planteado en los apartados precedentes, éstos son, a mi juicio, algunos de los requisitos para que la sociedad alcance una organización mínimamente coherente:

1. Asumir el pasado, lo que implica conocerlo. Sólo con tal condición será posible no repetir los mismos errores, así como calibrar lo conseguido y valorar las distancias entre el antes y el ahora.

2. No confundir los problemas, que siempre habrá, con los fracasos y las frustraciones globales. Ni todo se consigue de una vez, ni todo tiene por qué perderse de golpe. Los problemas son solucionables por vías racionales; las frustraciones sólo conducen a la apatía y a la búsqueda de compensaciones irracionales. Se requiere comprender que cuanto le acontece al individuo y a la sociedad no obedecen a los inescrutables designios de la suerte o del fatalismo, sino, sobre todo, a lo que son capaces de realizar los seres humanos de acuerdo con la capacidad y posibilidad de actuar inteligentemente.

3. Organizar la sociedad de modo que en ella surjan y se fortalezcan asociaciones y grupos intermedios autónomos; pero no sólo del Estado, sino también de las corporaciones económicas. Esta organización permitirá difundir más la cooperación solidaria, así como hacer más resistente la sociedad frente a los conflictos y oscilaciones que puedan darse en la política y en la economía.

4. Revitalizar la democracia política es una exigencia en una sociedad que tan poco ha disfrutado de ella. Pero una democracia representativa, que es la que, con todos sus defectos, ha sido hasta la actualidad la única *real*. En cualquier caso, es necesario ser críticos con la denominada "democracia electrónica": una vez más estaríamos ante una modalidad política que hurta a los ciudadanos su capacidad decisoria en favor de los oligopolios de la comunicación.

5. Fomentar el mercado y la competitividad es igualmente deseable en un país de economías protegidas. Para ello ha de crearse una clase empresarial capaz de invertir en actividades productivas, restringiendo, si es que no resulta posible eliminar, la actividad de los especuladores. Al menos, que a estos últimos no se les proponga como modelos sociales. Pero que el mercado desempeñe este papel no puede significar que el Estado renuncie a su actividad redistributiva de las riquezas. Debe evitar la agudización de las desigualdades, sin por ello favorecer la dependencia social del Estado, que generaría un exceso de grupos sociales subsidiados que si por un lado propiciarían parasitismo social y exclusivas expectativas de derechos incondicionados, por el otro pondrían en peligro la viabilidad del Estado de bienestar. Pero no menos conveniente es también que los sindicatos dejen de ser plataformas solamente reivindicativas de intereses corporativos y se planteen igualmente fomentar la profesionalidad y la productividad.

6. Propiciar una nueva cultura. En realidad, los puntos anteriores se sitúan casi todos ellos en la esfera de la cultura, ya que ésta, en cuanto sistema normativo que dirige la conducta, resulta imprescindible para cualquier innovación social que pretenda tener efectos duraderos en la estructura social. Una cultura que se desprenda de su moralismo mistificador: en el pasado lo fue por su vinculación a las creencias religiosas; después siguió siéndolo por su dependencia de las ideologías y los intelectuales de la izquierda; por último, hoy ha veni-

do a serlo por la influencia que en ella ejercen los nuevos intelectuales, los medios de comunicación, sobremoralizados en sus contenidos, esto es, redundantes de opiniones calificadoras o descalificadoras. Ha de tratarse, por tanto, de una cultura realmente racional, en la que converjan tres tipos de racionalidades consustanciales con las sociedades modernas: la de la democracia política, la de la economía de mercado y la científica. La amalgama resultante ha de dotar a la sociedad de una nueva moral pública. Para conseguirlo resulta indispensable sacar de la crisis en que se halla al sistema educativo, revitalizando sus contenidos. Pero no menos necesario es racionalizar el mundo de la comunicación de masas, profesionalizando a cuantos se mueven dentro de ella. Lo cual exige superar la actual fase de predominio de la opinión, el reino donde todo vale, para acceder a modos de ejercer las funciones comunicativas de conformidad con la crítica y la discusión racionales (Ortega, 1994). Para ello resulta insoslayable que en este ámbito se produzca una "transición periodística" capaz de transformar sustantivamente la cultura profesional hasta ahora imperante en los medios de comunicación. □

#### REFERENCIAS

- BERMAN, M.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1988.
- CIRES: *La realidad social de España*, Madrid, 1993.
- GIL CALVO, E.: *Futuro incierto*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- HIRSCHMAN, A. O.: *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986.
- Retóricas de la intransigencia*, FCE, México, 1991.
- MORÁN, G.: *El precio de la transición*, Planeta, Barcelona, 1991.
- ORTEGA, F.: *El mito de la modernización. Las paradojas del cambio social en España*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- SARTORI, G.: *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid, 1993.

Félix Ortega es profesor de Sociología.

"¿Quién sop...  
insultos de...  
opresor, la...  
espasmos c...  
tardanza de...  
de los que...  
que recibe...  
paciente, si...  
der su docu...  
simple puñ...  
(William Sh...

R esult...  
la noción...  
Esta idea...  
tan divers...  
blo, nacio...  
democra...  
pea. De...  
bemos, s...  
podemos...  
aparece...  
barrera c...  
y el post...  
como un...  
dad que...  
humana...  
autorida...

En lo...  
central...  
régimen...  
dad civil...  
nista de...  
emergie...  
en los m...  
des mut...  
de la rev...  
¿Por q...  
nueva e...  
"socieda...  
agotado...  
fuerzas?...  
importa...

Esta...  
do sus...  
Michnik...  
ellos, u...  
cados. L...  
gido su...  
creación...  
organiz...  
miento...  
la reali...  
Así nac...  
tigador...  
nes, el...  
sa Obre...  
dad V...  
desemp...  
destaca...

Asim...  
pó en l...  
"Tabla...