



Bajo palabra
ISSN: 1576-3935

ISSN: 1576-3935
Depósito Legal: M-4343-2008
<http://www.bajopalabra.es>

BAJO PALABRA REVISTA DE FILOSOFÍA

Dirigida y coordinada por la
Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma de Madrid
a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía



BAJO PALABRA

JOURNAL OF PHILOSOPHY

Edited and coordinated by the
Bajo Palabra Philosophical Association
(Asociación de Filosofía Bajo Palabra - AFBP)

Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

A publication sponsored by the Autonomous University of Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students

Associate Dean of Students and Cultural Activities

Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought

Department of Philosophy



La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Repositorio Institucional de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, repositorios institucionales, blogs especializados, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Índices de valoración de calidad científica y editorial:

- LATINDEX
- DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas
- BDDOC CSIC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades
- CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas
- ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva
- CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades
- Ulrich's Periodicals Directory
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- MIAR (Sistema de medición cuantitativa de la visibilidad de las publicaciones periódicas en Ciencias Sociales: índice de difusión ICDS de BAJO PALABRA: 4.204)
- The Philosopher's Index

Así como en su **difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:**

- REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UAM. BIBLOS-E ARCHIVO
- DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
- BIBLIOTECA UNIVERSIA
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

Y su **citación en diferentes blogs y sitios web:**

- CANAL BIBLOS: Blog de la Biblioteca y archivo de la UAM
- Noticias de la UNIDAD DE CULTURA CIENTÍFICA DE LA UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directorio y recolector de recursos digitales
- FACTÓTUM. REVISTA DE FILOSOFÍA
- RedJIF. RED DE JÓVENES INVESTIGADORES EN FILOSOFÍA
- CUADERNO DE MATERIALES. FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS
- BIBLIOTECA FILOSÓFICA IMPRESCINDIBLE

y al excelente **servicio de canje de revistas** realizado por la **Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid**, gracias al cual se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas, y por el cual se realiza actualmente un intercambio con más de 35 revistas de Humanidades.

**Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida este año en *The Philosopher's Index*, *Ulrich's*, *DRJI* y *MIAR*, y actualmente se ha solicitado su inclusión en *Philosophy Journals Index*, *CARHUS* y *SCOPUS*.

The Journal *Bajo Palabra* successfully diffuses the authors' research results mainly through the Institutional Repository of Humanities Library at the Autonomous University of Madrid, as well as through different databases, catalogues, institutional repositories, specialized blogs, etc.

***Bajo Palabra* has a good ranking in several quality editorial indexes:**

- LATINDEX
- DICE. Diffusion and Editorial Quality of Spanish Journals of the Humanities and of Social and Legal Sciences
- BDDOC CSIC: Journals of Social Sciences and Humanities
- CIRC: Classification Integrated Scientific Journals
- ANEP: The National Evaluation and Foresight Agency
- CECIES. Journals of Latin-American Thought and Studies
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades
- Ulrich's Periodicals Directory
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- MIAR (System for quantitatively measuring the visibility of social science journals based on their presence in different types of databases. ICDS of BAJO PALABRA: 4.204)
- The Philosopher's Index

It is **freely accessible** through:

- INSTITUTIONAL REPOSITORY OF THE UAM. UAM BIBLOS-E ARCHIVE
- DIALNET. Web portal for the diffusion of Spanish scientific production
- UNIVERSIA LIBRARY
- REBIUN. NETWORK OF UNIVERSITY LIBRARIES
- VIRTUAL LIBRARY OF BIOETCHNOLOGY FOR THE AMERICAS
- AL-DIA. SPECIALIZED JOURNALS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

It has been **quoted in multiple blogs and Web sites:**

- CANAL BIBLOS: Blog of the Library and archive of the UAM
- Newsletter of the UNITY OF SCIENTIFIC CULTURE OF THE UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directory and collector of digital resources
- FACTÓTUM. JOURNAL OF PHILOSOPHY
- RedJIF. NETWORK OF YOUNG RESEARCHERS IN PHILOSOPHY
- MATERIALS NOTEBOOK. PHILOSOPHY AND HUMAN SCIENCES
- ESSENTIAL PHILOSOPHICAL LIBRARY

And thanks to the excellent **service of journals exchange** provided by the **Humanities Library of the Autonomous University of Madrid**, it is possible to consult *Bajo Palabra*'s in several libraries, and the journal is currently conducting an exchange with more than 35 different humanities journals.

**Bajo Palabra. Journal of Philosophy* is indexed in *The Philosopher's Index*, *Ulrich's Periodicals Directory*, *DRJI*. and *MIAR*, and the journal is currently under the indexing process with *Philosophy Journals Index*, *CARHUS* and *SCOPUS*.

Editor: ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / Editorial Board

Directora / <i>Editor in Chief</i>	Delia Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Director Adjunto / <i>Assistant Editor in Chief</i>	David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)
Secretaria de redacción / <i>Secretary of Redaction</i>	Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Responsable edición inglés / <i>Responsible for the English Edition</i>	Diana Richards (University College London, Reino Unido)
Diseño de Cubierta / <i>Covert Design</i>	André Luis Barreiro Santana (Universidade Católica do Salvador, Brasil)
Secretarios técnicos / <i>Technical Secretaries</i>	Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Bianca Thoilliez (Universidad Europea de Madrid, España), Eduardo Zazo (Universidad Autónoma de Madrid, España), Iván de los Ríos (Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile), Nogueroles Jové, Marta (Universidad Autónoma de Madrid, España), Roberto Dalla Mora (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Comité Científico / Scientific Board

Abánades, Jorge Ruíz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Aprile, Alessandro (Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Bogoya, Camilo (Université de Marne-la-Vallée, Francia), Botello, Rebeca (Universidad Carlos III Madrid, España), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Cárdenas Cortés, Sofía (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casas, Teresa (Universidad Carlos III Madrid, España), Cueva Fernández, Ricardo (Universidad Carlos III Madrid, España), Cuiñas, María (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), de Iaco, Moira (Universidad de Bari, Italia), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Fernández Peychaux, Diego (Academia Nacional de Ciencias – CONICET, Argentina), Figueroa, Rodrigo (Universidad Andrés Bello, Chile), Gacharná Muñoz, Javier (Universidad de Barcelona, España), Gil Escribano, Miguel Ángel (Universidad Carlos III Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Gonzalo Velasco (Universidad Camilo José Cela, España), Gordo Piñar, Gemma (Universidad Autónoma de Madrid, España), Kamají, Rivara (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Krebs, Sebastian (University of Bamberg, Alemania), López Muñoz, Miguel A. (Depto. Filosofía. IES "San Juan Bautista de la Concepción", Ciudad Real, España), Maiello, Angela (Universidad de Palermo, Italia), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Martínez Puerta, José Senén (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Olmedo Álvarez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucía (Universidad de L'Aquila, Italia), Peñín, Ignacio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Porras Belara, Javier (University CEU San Pablo, Madrid), Rodríguez, Carla (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Orgaz, César (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / Advisory Board

Aranzueque Sauquillo, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), Jaglowski, Mieczyslaw (Universidad Warmia-Mazury de Olsztyn, Polonia), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Verónica (University of Birmingham, Reino Unido), Roldán, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)

SUMARIO / CONTENTS

Páginas / Pages

Editorial 11-14

ARTÍCULOS / ARTICLES

I. Fundamentación y perspectivas filosóficas de la democracia y los derechos humanos

A vueltas con la idea de un progreso moral 17-32
Javier MUGUERZA

La Universalidad Racional de los Derechos 33-45
Cristina HERMIDA DEL LLANO

Una fundamentación jusnaturalista de los derechos humanos 47-84
Lorenzo PEÑA Y GONZALO

Razón ilustrada, cosmopolitismo democrático y federalismo. Luigi Ferrajoli tras los pasos de Immanuel Kant, Hans Kelsen y David Held 85-96
Joan Alfred MARTÍNEZ I SEGUÍ

Aequitas, la divinidad muda: en torno a la referencia equívoca de la virtud en la filosofía práctica kantiana 97-111
José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

La sublevación de Behemoth: Carl Schmitt y Michel Foucault, un diálogo entre ausentes 113-124
Eudald ESPLUGA CASADEMONT

De la Ética a la Justicia 125-138
José María AGUIRRE ORÁA

Principios Jurídico-Políticos de la Constitución de Cádiz 139-152
José Antonio RAMOS PASCUA

Proceso contra la violencia. Condiciones fundamentales para el establecimiento de un orden de paz y buena voluntad 153-161
Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA

Derechos humanos y democracia. Hacia una fundamentación radical 163-172
Nicole DARAT GUERRA

II. Democracia: problemas actuales

- Proportionality or majoritarianism? In search of electoral equity* 175-190
Elena CINCEA
- Where philosophy and the ideas of democracy and human rights meet: the complex “equation” of the Swiss political system and its international relevance* 191-199
Luc GONIN
- The Criminal Policy after the Communism – between Liberal Reform and Communitarian Fundamentals* 201-213
Mădălina Cristina PUTINEI
- Fabricar confianza: tres lugares comunes* 215-225
Andrea GREPPI
- La reivindicación de la libertad de conciencia en movimientos ciudadanos recientes en España: manifestaciones posteriores al 11-M y 15-M* 227-235
Ana RUÍZ SÁNCHEZ; María Aránzazu RUÍZ SÁNCHEZ
- La democracia cansada. Globalización, postmodernidad y multiculturalismo* 237-246
Jonatan CARO REY
- Embracing austerity: should budget stability be a constitutional rule to cope with the global economic and financial crisis?* 247-256
Gema MARCILLA CÓRDOBA

III. Derechos humanos, ciudadanía europea y cosmopolitismo: ¿utopía o realidad?

- ¿Son los derechos temporales concesiones temporales? Ensayo de genealogía* 259-273
Gonzalo VELASCO ARIAS
- El sujeto político y la transformación social en Judith Butler y Seyla Benhabib* 275-282
Ana VELASCO LÁZARO
- ¿Derechos humanos para el mundo 2.0?* 283-292
Marcela VÉLEZ LEÓN
- Impacto de las TIC en los Gobiernos y los Derechos Humanos: e-democracia y e-administración a juicio* 293-307
Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN
- The Specificity of European Cosmopolitanism in light of European Citizenship* 309-321
Ciprian CIOROIANU
- La propuesta de Krause de una Federación Europea de Estados (1814) a la luz de su concepción universal del derecho* 323-334
Ricardo PINILLA BURGOS
- ¿Contra Schmitt? Modelos de alteridad para la convivencia* 335-352
Alberto PIRNI
- ¿Otro mundo es posible? Pistas falsas y sendas prometedoras* 353-365
Ermanno VITALE

Luciana CADAHIA y Gonzalo VELASCO (Comp.), *Normalidad de la crisis, crisis de la normalidad*, por Jordi Massó Castilla, p. 369. — José Luis MORA GARCÍA, Delia MANZANERO, Martín GONZÁLEZ, Xavier AGENJO (Eds.), *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas*, por Juan Antonio Delgado de la Rosa, p. 375. — Valerio ROCCO y Roberto NAVARRETE (Eds.), *Teología y teonomía de la política*, por Andrés Hildebrandt, p. 381. — VV.AA., *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi. VI*, por Carlos Megino, p. 385. — Ricardo PINILLA BURGOS, *Krause y las Artes*, por Iliaris Avilés, p. 393. — Carlos Javier GONZÁLEZ SERRANO, Gonzalo MUÑOZ BARALLOBRE (Coords.), *Galería de los invisibles*, por Javier Lleiva Bustos, p. 395. — Juan Francisco MARTINEZ PERIA, *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*, por Germán Ibáñez, p. 399. — Gemma GORDO PIÑAR, *Entre América y España: Hermenéutica y Analogía*, por J. Cruz Gómez Benítez, p. 404. — Javier CHINCHÓN ÁLVAREZ, *El tratamiento judicial de los crímenes de la Guerra Civil y el franquismo en España. Una visión de conjunto desde el Derecho internacional*, por Antonio Sánchez-Bayón, p. 405. — Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, *Sistema de Derecho comparado y global: de las familias jurídicas mundiales al nuevo Derecho común*, por Marta Pazos Seoane, p. 407.

NORMAS DE PUBLICACIÓN / PUBLICATION PROCEDURES

409-412

ESTADÍSTICA 2012-2013 / STATISTICS 2012-2013

413

LISTA DE EVALUADORES / LIST OF REFEREES

414

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST

415-416

EDITORIAL

La Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP) de la Universidad Autónoma de Madrid, lleva años trabajando para el desarrollo y promoción de la investigación y estudio de las humanidades y ciencias sociales, especialmente de la filosofía, y para su difusión más allá del marco académico. Con esta finalidad, la Asociación se propuso en 2011 la organización del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: “Reflexiones para un Mundo Plural” como un proyecto dotado de continuidad que pueda celebrarse con regularidad, creando así un espacio de encuentro, difusión y trabajo conjunto entre diferentes áreas de conocimiento, espacios geográficos y experiencias.

Conforme a esta línea de actividades, la AFBP organizó en 2012 una segunda edición del Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra: “Filosofía, Derechos Humanos y Democracia” que tuvo lugar en la UAM entre los días 12 y 16 de noviembre. Profesores, estudiantes e investigadores y de alrededor de veinte países y con formaciones académicas distintas se dieron cita en este congreso y pusieron en común sus líneas de investigación, en un momento en el cual la interdisciplinariedad es necesaria y la diversidad es motor del desarrollo. La masiva respuesta al *Call For Papers* que se propuso es un claro reflejo tanto del perfil internacional de la Universidad Autónoma de Madrid, como del interés que los problemas filosóficos suscitan, y muy en particular los que se dieron cita en el programa de esta segunda edición del Congreso: la Democracia, la Educación, los Derechos Humanos y el inquietante impacto de la crisis económica mundial en el Estado del Bienestar, temas que resultan actualmente de gran interés para la opinión pública, especialmente, en el delicado marco europeo en que nos encontramos.

Con el objetivo de difundir lo más ampliamente posible las conclusiones alcanzadas en el II Congreso de Filosofía Bajo Palabra-UAM, este monográfico sobre “Filosofía, Democracia y Derechos humanos” recoge una selección de las ponencias y comunicaciones presentadas en el congreso que resultan más significativas y de mayor interés, y que por su calidad satisfacen las exigencias de las normas de colaboración de la Revista de Filosofía Bajo Palabra.

El congreso ofreció a sus participantes la ocasión de reflexionar sobre las sociedades actuales, sobre sus complejidades, posibilidades e incoherencias, desde distintas líneas de investigación y perspectivas que han sido compiladas en este volumen de la revista *Bajo Palabra*, en torno a tres ejes temáticos principales: la Filosofía, los Derechos Humanos y la Democracia.

La primera sección se dedica concretamente al tema de la “Fundamentación y Perspectivas Filosóficas de la Democracia y los Derechos Humanos”. Una segunda línea temática versa sobre la “Democracia: problemas actuales” y algunos de los desafíos contemporáneos más acuciantes; entre ellos, el que se ha convertido, a su vez, en uno de los principales retos de la democracia en nuestro tiempo: el de cómo abrir y activar al máximo las vías de la participación real de la ciudadanía en las decisiones políticas.

En tercer y último lugar, se ofrece al lector una sección final titulada “Derechos Humanos, Ciudadanía Europea y Cosmopolitismo: ¿Utopía o Realidad?”, donde se recopilan las investigaciones en torno a temáticas diversas, como la de los derechos humanos ante las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, los derechos de la mujer y los nuevos sujetos de derecho (como los animales o incluso la naturaleza) que ciertos cultivadores de la bioética y la ecología postulan actualmente; tales estudios sirven de base explicativa a la deliberación sobre los retos que plantean las diferentes definiciones y acotaciones del sentido y alcance de los derechos humanos en la actualidad. A la luz de estos nuevos conceptos de sujeto de derecho se efectúa pues una resignificación de las diversas doctrinas sobre el cosmopolitismo y la ciudadanía europea, así como de la multiculturalidad, lo cual puede propiciar nuevas perspectivas o incluso toda una nueva generación de derechos humanos.

La división de estos tres temas como bloques temáticos autónomos no debe pues hacernos olvidar su necesaria articulación dialéctica, tal y como se pone de manifiesto de modo constante en los diferentes artículos que giran alrededor de la línea de unión de este monográfico, pues el derecho sin la ética resulta privado de principios prácticos que le den sentido y legitimidad, y la ética sin el derecho, al prescindir de su aplicación real en el plano jurídico, puede resultar terriblemente ineficaz.

La interconexión entre estos distintos niveles se pone especialmente de manifiesto en la medida en que el Derecho aparece siempre como un intento de realización de una cierta idea de justicia, de un cierto sistema de valores; toda legalidad es, en este sentido, encarnación de una legitimidad, y viceversa, toda legitimidad tiende a realizarse a través de una legalidad, de ahí la necesidad de la tarea crítico-valorativa que constituye la razón de ser más propia de la Filosofía práctica.

Por esta razón, se abre este volumen, como no podía ser de otro modo, con una necesaria reflexión filosófica sobre la modernidad y su papel en la fundamentación de los valores de la democracia y los derechos humanos, pero también sobre sus insuficiencias, sus límites y aporías; pues la modernidad no sólo sirvió al sueño ilustrado de la emancipación de la humanidad, sino también a su sojuzgamiento y opresión.

Sobre las diferentes posibles interpretaciones que se han dado del emblemático grabado de Goya “El sueño de la razón produce monstruos” –con que se abre esta sección– y a la crisis de la herencia ilustrada, encontramos una primera reflexión en el artículo “A vueltas con la idea de un progreso moral” de Javier Muguerza. Este texto nos pone ya en la pista de la tarea infinita e irrenunciable que corresponde a la filosofía práctica de otorgar dinamismo a la idea clásica de modernidad y permitirle una ampliación de sus bases democráticas, a modo de una especie de sistema reflexivo de la modernidad por la cual ésta ha ido mejorando constantemente hasta nuestros días, enfrentándose críticamente a la realidad para no resignarse con lo injusto que hay en ella.

El reconocimiento de estas interacciones ineludibles entre moral, política y derecho, la necesidad de fundamentar y legitimar racionalmente el ámbito práctico-político humano y de ligar el discurso jurídico al discurso moral, son aspectos desarrollados profusamente en algunos de los artículos que le suceden, bien sea defendiendo la validez universal y racionalmente fundada de los derechos humanos, bien proponiendo un modelo de superación de los conceptos clásicos de soberanía estatal y ciudadanía nacional, o bien apostando por una concepción de filosofía práctica no instrumental.

En esta última dirección apunta la reciente obra de Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro*, donde se explica por qué el estudio de las humanidades es un pilar fundamental en la educación de los ciudadanos de los estados democráticos, al ser la filosofía la única capaz de rehabilitar en su más amplio espectro los espacios para el disenso, el pensamiento crítico y la comprensión de la injusticia, lo cual nos puede así ayudar a repensar de manera constructiva los problemas más acuciantes del siglo XXI.

En tal sentido, el fomento de las humanidades, en general, y de la educación para la democracia y los derechos humanos, en particular, es pues decisivo para acabar con una crisis que, aun no teniendo el carácter tan obviamente acuciante de la actual situación económica, sí puede llegar a ser con el tiempo tanto o más perjudicial para el futuro de la democracia.

Tal idea la encontramos en el artículo que sirve de conclusión a este volumen, “¿Otro mundo es posible? Pistas falsas y sendas prometedoras” de Ermanno Vitale, pues, entre sus muchas y sugerentes propuestas, no sólo reconoce el legado ilustrado presente en su empresa política de una “resistencia constitucional”, sino que también defiende expresamente la necesidad de un *saber humanista* que nos permita retomar una discusión pública sobre qué es lo que podemos considerar, frente a la tecnocracia del poder económico, como verdadero bienestar personal y social para hacer funcionar el Estado democrático de derecho.

Consideramos pues, que el cultivo de la filosofía es imprescindible –como afirma Nussbaum– “para mantener a la democracia con vida y en estado de alerta”, y que la decidida apuesta en defensa de la filosofía que actualmente se está haciendo desde la Red Española de Filosofía (R.E.F) es una labor tan necesaria como encomiable. Más aún en el contexto actual de inestabilidad económica, que está acabando con tantas cosas, y en el que se vuelve de todo punto necesario revalorizar la filosofía y promover el estudio de las humanidades, así como impulsar el ejercicio del pensamiento libre que proporciona la filosofía en el marco de una sociedad plural y democrática.

A este respecto conviene recordar las palabras del profesor Elías Díaz, quien nos enseñó en su *Sociología y Filosofía del Derecho* (Madrid, Taurus, 1976, p.17) que sólo desde la plataforma ética que nos procura la filosofía cabe, en última instancia, la crítica, el cambio y la necesaria transformación de la sociedad y el Derecho.

Por último, sólo cabe añadir que pueden consultarse algunos de los capítulos más interesantes del congreso en los videos editados de las diferentes conferencias y mesas de comunicaciones que han sido publicadas en distintas plataformas online de libre acceso, –donde se recogen las intervenciones de Elías Díaz, Javier Muguerza, Lorenzo Peña, Fernando Savater, etc., entre otras conferencias magistrales de los expertos nacionales e internacionales que participaron en el congreso–, con el propósito de facilitar que estos debates trasciendan a la sociedad, junto con los valores y la cultura humanística cultivados en los diferentes niveles del sistema educativo español, desde la enseñanza secundaria hasta la universitaria, que la sociedad actual realmente necesita.

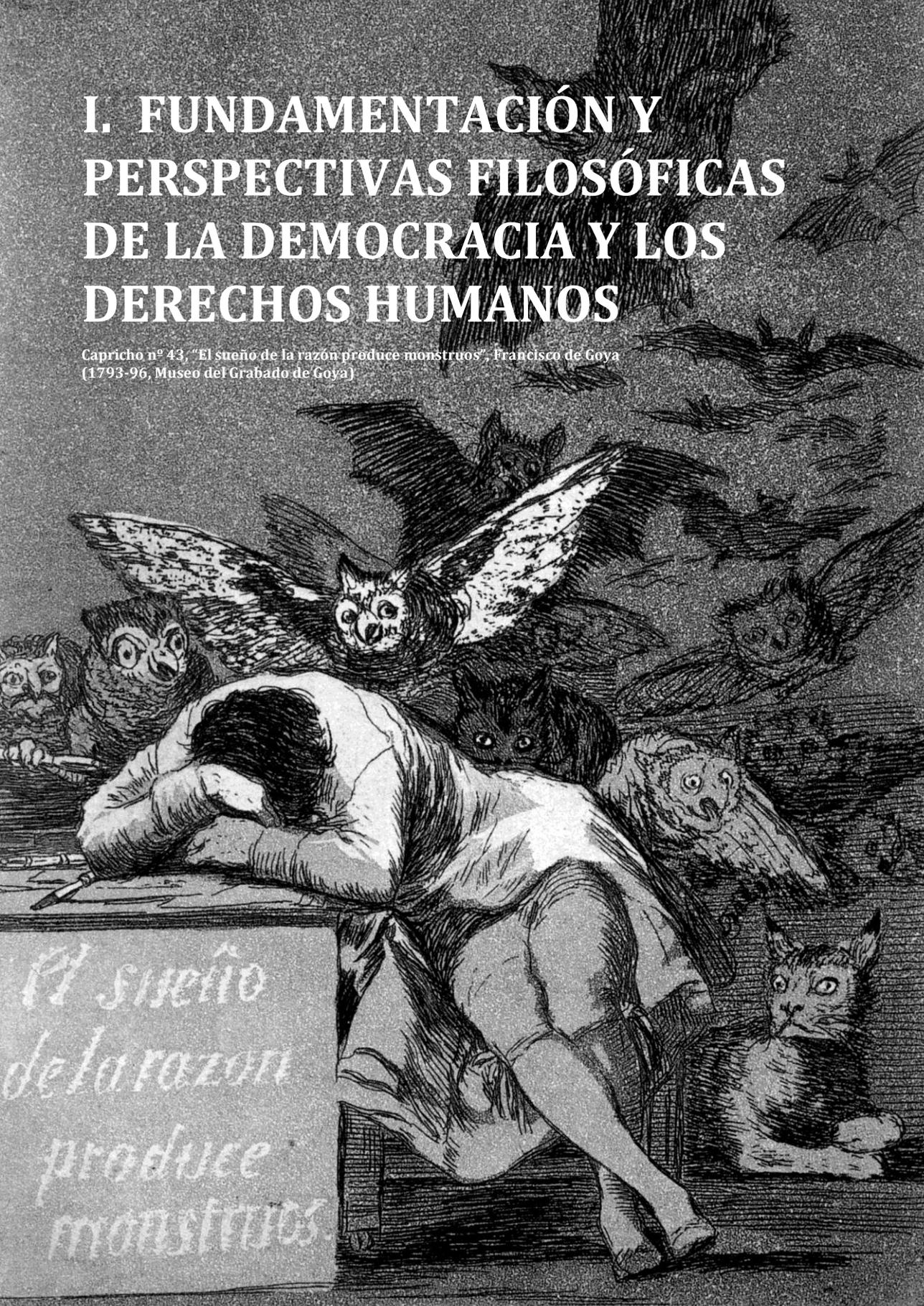
Asimismo, puede accederse también en el sitio web: www.bajopalabra.es al video del acto de inauguración, en que participaron las autoridades académicas de la Universidad Autónoma de Madrid que ese día nos honraron con su presencia: D. A. Gabilondo Pujol, Catedrático de Metafísica y exministro de Educación, D. J. M. Sanz Martínez, Excl. Rector de la UAM, D. A. Cascón Dorado, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, D. J. Pérez De Tudela, Director del Depto. de Filosofía, D^a. P. Monreal Requena, Directora del Depto. de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español y D. J. L. Mora García, Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, a quienes agradecemos profundamente su apoyo y el estímulo que han dado a todos los estudiantes e investigadores que trabajamos en este proyecto y su sensibilidad ya demostrada hacia los fines de una Asociación consagrada a la Filosofía.

Delia MANZANERO

Coordinadora de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra

I. FUNDAMENTACIÓN Y PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS DE LA DEMOCRACIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Capricho n° 43, "El sueño de la razón produce monstruos". Francisco de Goya (1793-96, Museo del Grabado de Goya)



A vueltas con la idea de un progreso moral

Around the idea of a moral progress

Javier MUGUERZA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 12/01/2013

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

El título de este texto es el de *A vueltas con la idea de un progreso moral*, donde la expresión “progreso moral” apunta por un lado a la *filosofía moral* o la *ética*, así como, por otro, apuntaría más bien a la *filosofía de la historia*. En cuanto a lo primero, la idea de un progreso moral es cuestionada a través de la triple distinción de Aranguren entre *moral como estructura, contenido y actitud*. En cuanto a lo segundo, la idea de progreso moral remite al *pensamiento utópico*, dentro del cual se aborda la *problemática de los derechos humanos* y su ubicación en el contexto de lo que cabría llamar la “democracia como moral”.

Palabras Clave: Progreso moral, filosofía moral, filosofía de la historia, Pensamiento utópico y derechos humanos.

Abstract:

The title of our text reads *Around the idea of moral progress*, where the expression “moral progress” points out on the one hand to *moral philosophy* or *ethics* and on the other hand to the *philosophy of history*. As for the first one, the idea of a moral progress is questioned here through the Aranguren’s threefold distinction between *morals as*

structure, content and attitude. For the second one, the idea of moral progress refers to *utopian thought*, which assails *the problems of human rights* in the context of what could be called “democracy as morals”.

Keywords: moral progress, ethics, philosophy of history, utopian thought and human rights.

I. Ética y filosofía de la historia

El título de esta conversación, como gustaba de llamar a sus conferencias un querido colega mexicano, es el de *A vueltas con la idea de un progreso moral*, donde la expresión “progreso moral” apunta por un lado –por el del término “moral”– a la *filosofía moral* o la *ética*, mientras por otro lado –por el del término “progreso”– apuntaría más bien a la *filosofía de la historia*.

De ambas cosas nos vamos a ocupar en lo que sigue, comenzando para nuestros efectos por esta última, es decir, por esa hija de la Ilustración que fue en su día, allá por el siglo XVIII, la “filosofía de la historia”. Aunque, si hemos de ser precisos, por padre de la misma se suele hacer pasar a un pensador anterior a la Ilustración, llamado Giambattista Vico, que vivió a caballo entre aquel siglo y el siglo XVII. Autor de unos *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Vico hacía descansar a su “ciencia nueva” –frente al conocimiento científico-natural propugnado por el pensamiento filosófico de Descartes– en la postulación del principio *verum ipsum factum*, esto es, el principio de que “lo verdadero” es siempre “lo hecho” por “el sujeto” cognoscente, de suerte que la Naturaleza sólo podría en rigor ser verdaderamente conocida por Dios, que es quien se suponía que la habría hecho, mientras que a los seres humanos nos estaría en cambio reservado el conocimiento de la historia, toda vez que se supone que somos nosotros quienes la hacemos aun sin por ello descartar la tutela de la Providencia. El principio que identifica lo verdadero con lo hecho no carece sin duda de interés, pero lo cierto es que Vico no alcanzó la culminación de su influjo en el pensamiento europeo sino con el romanticismo, ya en pleno siglo XIX, y lo hizo a través de pensadores como Herder o Hegel, pasada, pues, la Ilustración. Y de ahí que en ésta se tendiera a atribuir la paternidad de la filosofía de la historia al ilustrado François Marie Arouet, más conocido por Voltaire, quien acuñó la denominación de “historia filosófica” para designar a una historia reflexiva distinta tanto de la mera acumulación de acontecimientos sin orden ni concierto cuanto de un relato del desenvolvimiento de la historia presidido por la idea de su inspiración en la *Ciudad de Dios* agustiniana a la manera de Bossuet u otros historiadores eclesiásticos.

Mas, comoquiera que ello sea, hoy parece reinar un amplio acuerdo en atribuir el origen de la reflexión propiamente filosófica acerca de la historia –esto es, de la auténtica filosofía de la historia sobrevenida con la Ilustración– al pensamiento de Immanuel Kant.

Como alguna vez ha sido señalado, Kant no solía servirse a tal respecto de la voz *Historie* –que alude sin más a la “historia pasada” de que se ocupa la historiografía– sino que echaba mano para ello de otro vocablo (el vocablo *Geschichte*) que en su idioma designa al “acontecimiento histórico” sin acepción de tiempo, es decir, referido tanto al pasado como al presente o al futuro, de suerte que la *Geschichtsphilosophie* kantiana –la “filosofía de la historia” de Kant–, lejos de constreñirse a una historia pretérita, se habría de aprestar a la consideración de la “historia universal” o mundial (la *Weltgeschichte*)

como *un proceso en curso* y, por lo tanto, tampoco clausurado en su despliegue temporal sino preñado incluso de lo que Kant daría en llamar la *Hoffnung der Zukunft* –esto es, preñado de “esperanza de futuro”–, que será lo que emparenta, como habremos de ver más adelante, a la reflexión kantiana sobre el “progreso” (el *Fortschritt*, literalmente “el paso adelante”) con lo mejor del llamado “pensamiento utópico”.

Pero no adelantemos acontecimientos y detengámonos por un momento en el pensamiento de Kant como *pensamiento ilustrado*, esto es, como representante de aquel tipo de pensamiento que hubo de caracterizar a la modernidad. ¿Qué es, o qué era, un “ilustrado”? o, si lo preferimos, ¿qué fue, o qué quiso ser, la *Ilustración*?

Es probable que nadie haya sabido encarar esta cuestión mejor que el propio Kant lo hizo en un texto de 1784 precisamente titulado “¿Qué es Ilustración?” (*Was ist Aufklärung?*). Pregunta ésta a la que Kant respondería en los siguientes términos: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta *minoría de edad* entraña la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Y *uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y de valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* (¡Atrévete a saber!) ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! (O, lo que viene a querer decir lo mismo, ¡atrévete a hacer uso de tu propia razón!). Tal es el lema de la Ilustración”. De donde se colige que la Ilustración fue, ante todo, un acto de confianza en sí misma de *la razón humana*.

Por otro lado, pero en estrecha conexión con lo anterior, la Ilustración constituyó uno de esos momentos estelares de la historia de la humanidad en los que ésta se atreve a acariciar “el sueño de la emancipación”, la emancipación, por lo pronto, de los prejuicios y las supersticiones que atenazaban a la razón humana –y en primerísimo lugar de ese prejuicio o esa superstición que vendría a ser “el miedo a la razón”–, pero también, y consiguientemente, la emancipación de las tiranías con que “contra toda razón”, o por lo menos contra aquella razón tenida por liberadora, los diversos poderes de este mundo han oprimido una vez y otra a los seres humanos a lo largo de los siglos (la Ilustración, no lo olvidemos, encerraba dentro de sí la semilla ideológica de aquellas revoluciones modernas que fueron la Revolución norteamericana o la francesa, así como en su estela otras revoluciones europeas y de igual modo las que aseguraron la independencia de los países de Latinoamérica), todo lo cual haría confluír semejante sueño ilustrado de la liberación de la humanidad en lo que dio en llamarse sin más *el sueño de la razón*.

Mas si pensamos ahora en ese soberbio grabado de Goya que el pintor rotuló con la leyenda de que “El sueño de la razón produce monstruos”, tal vez podamos explicarnos en qué estriba esa crisis de la herencia ilustrada que desde la segunda mitad del siglo XX se ha venido denominando la *postmodernidad*, así como también la “postilustración”. Como se recordará, en el grabado de Goya un hombre duerme, momentáneamente transpuesto al parecer, acodado sobre su mesa de trabajo –la mesa, digamos, de un intelectual o, como se habría dicho en el siglo XVIII, un *philosophe*– mientras que, en la penumbra de la estancia, le rodean y le sobrevuelan una serie de repugnantes, peludos y alados monstruos, los monstruos que se suponen producidos por el sueño de la razón. Y, según los comentaristas del grabado, éste admitiría cuando menos tres posibles y diferentes *interpretaciones* que a continuación paso a exponer.

En una *primera* interpretación del mismo, que calificaríamos de “premoderna” o preilustrada y a la que cabría incluso calificar de contrailustrada –era la favorita, por ejemplo, del colegio de curas en que uno se educó–, los monstruos del grabado habrían

de ser atribuidos al delirio racional del hombre, es decir, a su olvido de las sanas doctrinas de la tradición en aras del empeño de “ponerse a pensar por cuenta propia”. En cambio, para una *segunda* interpretación que merecería ya el calificativo de plenamente “moderna” o ilustrada –y que sería, con toda probabilidad, la que el propio pintor habría hecho suya–, los monstruos en cuestión serían el producto no de la ensoñación o el sueño activo, sino del sueño por así decirlo pasivo de la razón humana, esto es, de la razón no cuando “sueña” sino cuando “se duerme” y cuyo perezoso dormir dejaría abierta la espita de las tinieblas del oscurantismo. Pero hay todavía una *tercera* interpretación posible de nuestro grabado, a la que no sería del todo improcedente ver ahora calificada de “postmoderna” o de postilustrada, de acuerdo con la cual el sueño de una razón excesivamente ambiciosa –la arrogante Razón a la que algunos ilustrados deificaban, llegando incluso a veces a “escribirla con mayúscula”– podría haberse acabado volviendo, paradójicamente, contra los mismos postulados emancipatorios que en otros tiempos lo alentaron y que hubieron por el contrario de dar paso a nuevas e impensadas formas de esclavitud como las que jalonan esa crónica de horrores en que devino el siglo XX bajo la pesadilla, que no el sueño, representada por Auschwitz, el Gulag o Hiroshima, por no citar sino tres jalones significativos.

¿Por cuál de estas tres interpretaciones del “sueño de la razón” se habría inclinado Kant en caso de hallarse familiarizado con la obra de don Francisco de Goya?

En un cierto sentido, el ilustrado que fue Kant habría adherido sin reservas a la segunda de ellas, la interpretación moderna e “ilustrada”, y en ningún caso adheriría a la primera o “contrailustrada”, por no llamarla a secas reaccionaria, de los curas de mi colegio. Pero, y ésta sería una prueba de la indudable *actualidad de Kant* pese al par de siglos largos transcurridos desde su muerte, tampoco le habría estado vedado hacerse cargo de la tercera interpretación –la postmoderna o “postilustrada”– a diferencia en ello de esos impenitentes optimistas que fueron otros ilustrados como, pongamos por ejemplo, los enciclopedistas franceses, desde un Diderot a un Condorcet. Para esta última especie de ilustrados, la evidencia de un progresivo desarrollo de la racionalidad social no ofrecía resquicio alguno a la duda, lo que les inducía a mostrarse absolutamente seguros de que el Hombre –un hombre al que asimismo deificaban en ocasiones, escribiéndolo de nuevo con mayúscula– alcanzaría algún día en su plenitud los que llamara Kant *los fines esenciales de la razón humana*, a saber, el conocimiento exhaustivo del mundo natural y la perfecta ordenación de la praxis humana dentro de él. Es decir, los enciclopedistas se hallaban convencidos no sólo del progreso de la *razón teórica* –el progreso innegable de la ciencia y la técnica, por mencionar un par de instancias señaladas–, sino también de que un progreso de esa índole llevaría ineluctablemente aparejado un comparable progreso moral, es decir, un progreso en el orden de nuestra *razón práctica*. Y es precisamente la fe en semejante progreso parigual de ambas manifestaciones de la razón lo que se ha cuarteado con la postmodernidad o, si se prefiere decirlo así, llamamos justamente “postmodernidad”, esto es, postilustración, ni más ni menos que al cuarteamiento de dicha fe en la razón.

El postmoderno sería entonces aquel que en nuestros días postilustradamente desconfiaba de que el progreso, ya se dijo que innegable, de la ciencia y la técnica haya de comportar indefectiblemente un progreso moral. Y tras el siglo de Auschwitz, del Gulag o de Hiroshima sobran razones, desde luego, para una tal desconfianza. Con lo que la actitud del postmoderno se halla más que justificada y, en este sentido, todos somos de un modo u otro postmodernos a menos de ser ilusos o, lo que todavía sería peor que abandonarse a la ilusión alimentada por la ingenuidad, a menos de ser cínicos.

Por lo demás, la desconfianza característicamente postmoderna acerca de la imparable propagación de las “luces de la razón” está muy lejos de ser nueva. Había ya sido preludiada a partir del malfamado siglo XIX por aquellos maestros de la llamada “filosofía de la sospecha” que fueron Marx, Nietzsche o Freud, maestros a su vez de esos maestros de *la suspicacia postilustrada* que –como Habermas ha visto bien (y subrayado un tanto maliciosamente en sus habituales invectivas contra los postmodernos)– resultaron ser sus precursores en la Escuela de Francfort, es decir, los autores, Adorno y Horkheimer, de esa obra que lleva por título el de *Dialéctica de la Ilustración* y constituye un intento de mostrarnos las dos caras de la misma o más exactamente aún, y por decirlo con la lúcida exactitud que aquéllos adeudan a Max Weber, *su cara y su cruz*, a saber, lo que la Ilustración tuvo a un tiempo de capacidad de liberación pero asimismo de sojuzgamiento. Y, como ya he adelantado, el preludio de la postmodernidad así entendida se remonta todavía más atrás hasta llegar al propio siglo XVIII, esto es, a la propia Ilustración, esto es, al propio Kant, si es que no antes aún a su mentor Rousseau.

Kant figura, en efecto, a la cabeza de aquellos ilustrados avisados, si no incluso autocríticos, que se habían dado prisa en poner de manifiesto que las exigencias de la razón práctica no coinciden sin más con las de la razón teórica, que el avance de nuestros conocimientos no garantiza por sí solo que hayamos de comportarnos más decentemente o ser mejores, y que en el reino de la razón no sólo hay “luces” sino asimismo “sombras”, dependiendo en definitiva de nosotros que estas últimas no prevalezcan sobre aquéllas.

Pero –sin perjuicio de retornar en algún momento al siglo XVIII antes de dar por concluida nuestra conversación– considero oportuno preguntarnos qué hay de esa *herencia de la Ilustración* en nuestro propio siglo XXI, para lo que proseguiré con nuestra reflexión sobre el tema del progreso moral que nos ocupa tomando como punto de referencia ahora al pensador contemporáneo de estirpe kantiana Ernst Tugendhat, autor de un incisivo ensayo sobre “La moral en perspectiva evolucionista” del que, junto con otros textos con él conexos recogidos en sus *Aufsätze 1992-2000* (traducidos al español bajo el título de *Problemas* en 2003), pasamos a ocuparnos a continuación.

II. ¿A qué llamamos “progreso moral”?

Tugendhat parte en todos esos textos de un célebre pasaje del comienzo de la *Política* de Aristóteles donde éste distingue entre la “voz” (la *phoné*) y el “lenguaje” (el *lógos*). El ser humano comparte con los animales la voz, esto es, la posibilidad de emitir sonidos (sonidos que les permiten por igual expresar sensaciones de placer o de dolor), pero en el pasaje aristotélico se nos dice también que el ser humano –a diferencia en esto del resto de los animales– es el único “animal que dispone de *lenguaje*” (el único *zoon lógon éjon*, expresión esta última que, en virtud de la conocida anfibología del vocablo griego *lógos* por la cual ese idioma se sirve de él para aludir tanto al “lenguaje” como a la “razón”, admitiría ser indistintamente traducida o bien por *homo loquens* o bien por *homo rationalis*, es decir, por “el hombre que habla” a la vez que por “el hombre que razona”). Y es ese *lógos* lo que permite al hombre distinguir no ya –como en el caso de los animales– entre el placer y el dolor, sino también entre lo conveniente y lo perjudicial y, en última instancia, entre “lo justo y lo injusto” (*tó díkaion kaí tó ádikon*).

El gran error de los llamados filósofos morales “emotivistas” (como Charles Stevenson a mediados del pasado siglo) consistió, según Tugendhat, en tomar la afirmación de que algo “es justo” o “es injusto” como equivalente a una interjección que simplemente expresara agrado o desagrado (así, *¡olé!* o *¡uf!* para indicar respectivamente que algo

nos gusta o nos disgusta), lo que en definitiva acabaría por reducir el comportamiento humano a conducta animal, privándole, pues, del *lógos* (esto es, de la expresión de “por qué” uno cree que algo es justo o es injusto) y otorgándole sólo la *phoné*.

Como Tugendhat lo interpreta, lo que el pasaje aristotélico daría entonces a entender es que el lenguaje humano es *lenguaje enunciativo* o “proposicional”, es decir, se halla dotado de una conformación que le permite expresar como *proposiciones* tanto *opiniones* cuanto *deseos* (por ejemplo, “Opino que tal y tal cosa es justa” o “Deseo que tal y tal cosa se realice, esto es, deseo que se haga justicia”). Y eso obliga a quien se sirve con tal propósito del lenguaje a *deliberar*, o sea a “dar razón” (*lógon didónai* que decían los griegos, como Sócrates y Platón aún antes que Aristóteles) de lo que opina o de lo que desea, ya sean razones *en pro* de tales opiniones o deseos, ya sean razones *en contra* de nuestro interlocutor si éste deniega a aquéllas, es decir, si no opina que esa cosa sea justa o no desea que se realice. Así entendido, añade Tugendhat, “el lenguaje representa una ventaja evolutiva” –le estoy citando– “y se puede interpretar como la base de una evolución propia que no sería ya genética”. En cuanto a lo primero (la evolución genética de nuestro lenguaje), la hipótesis más plausible acerca de la *filogénesis del lenguaje* apunta hoy a una maduración lenta y gradual de las capacidades cognitivas de nuestro *phylum* biológico acompañada de “un salto último” acontecido con nuestra especie, en la que el hecho de contar con un aparato fonador muy preciso permite a sus especímenes realizar enlaces fonético-semánticos de *doble articulación*, esto es, echando mano de una *primera* articulación que nos permite transformar “series de sonidos” (consonantes y vocales) en “palabras” y de una *segunda* articulación que –tras haber dotado a estas palabras de significado– nos permite transformar luego “series de palabras” en “frases”. Todo lo cual persigue, desde luego, “un propósito comunicativo”, pero donde la *comunicación* (o algún tipo de comunicación, al menos) se da también, naturalmente, en otros animales, y *lo verdaderamente específico* del lenguaje humano –es decir, de *todo* lenguaje humano, puesto que todas las lenguas responden a “una conformación básica” común de acuerdo con la lingüística chomskiana– sería, desde un punto de vista *sintáctico*, la posibilidad de generar una cantidad virtualmente infinita de mensajes a partir de elementos finitos (como nuestro vocabulario y una serie de reglas gramaticales), mientras que desde un punto de vista *semántico-pragmático* se añadiría a ello el hecho de posibilitar –a través de la introducción del pensamiento deliberativo– *un desarrollo de la racionalidad* que *no se halla ya genéticamente condicionado* y abre paso a “una evolución cultural” que no admite tampoco parangón con las llamadas “culturas animales”.

A la base de semejante racionalidad humana se encuentra el hecho de que, como le gusta recordárnoslo a Tugendhat, los seres humanos no somos “de alambre rígido” (no somos *hard-wired*) y, cuando abordamos racionalmente una opinión o un deseo (y, consecuentemente, una acción), nos encontramos siempre ante una diversidad de opciones (por lo pronto, la del *sí* y la del *no*), lo que nos lleva a “autoconcebirnos como libres”, siquiera en el sentido de que nuestra conducta no responde a ningún rígido determinismo causal, ni innato ni adquirido mediante aprendizaje.

Y ello, naturalmente, reviste una importancia crucial para la *moralidad*. Por interesante que sea el estudio de la “filogénesis de la moral humana” –que ha dado pie a algunos sociobiólogos a subrayar (y a exagerar o, más exactamente, extrapolar) la continuidad entre ciertos patrones de comportamiento animal y humano o, lo que es más, a correlacionar fenómenos como los llamados “egoísmo y altruismo evolutivos” o “genéticos” con lo que de ordinario solemos entender por egoísmo o altruismo *en sentido moral*–, lo cierto es que ni los genes son sujetos morales capaces de actuar egoísta o altruistamente en tal sentido

ni la moral humana, que en alguna medida admitiría efectivamente ser descrita como un resultado adaptativo de la selección natural según antes veíamos, podría ser exhaustivamente explicada, ni mucho menos justificada o fundamentada, en términos filogenéticos. Es decir, no cabe dar filogenéticamente cuenta de todos los aspectos, ni por lo pronto de los más importantes, de ese fenómeno complejo que es la moral humana, comenzando por un aspecto tan decisivo de la misma como el de la *normatividad*, de la que no parece haber siquiera el menor rastro en esos primos hermanos nuestros que son los grandes simios, como hoy lo reconocería el mismísimo Peter Singer cuando justicieramente abanderara la reclamación del reconocimiento legal de sus derechos sin pedir de su parte compromiso ninguno de obligarse en reciprocidad.

Desde el punto de vista de la vida emocional, quizás los chimpancés, los gorilas o los orangutanes no tengan mucho que envidiar a los seres humanos en punto a manifestaciones de la misma que discurren desde la compasión a la agresividad, pero de lo que desde luego no parecen capaces es de actuar por sentido del deber ni de experimentar remordimientos en caso de no hacerlo, lo que sin duda los convierte en inocentes en una medida en la que nosotros nunca alcanzaremos ya a serlo, sea para bien o para mal, al cabo de milenios de civilización.

En el pasaje de Aristóteles invocado por Tugendhat, el filósofo griego relaciona allí el *lógos* con esas *formas de comunidad* que son “la casa” (el *oikos*) y “la ciudad” (la *pólis*). Y, en esa misma vena, Tugendhat va a insistir también en la importancia de semejantes “formas de comunidad”, la familiar y la política, para la *génesis*—la *génesis social*, no ya la puramente natural—de la moral, pero dando ahora un paso más y buscando también en ellas su *justificación* filosófica, lo que a mi juicio le lleva a confundir uno con otro los que cabría llamar ahora el “contexto genético” y el “contexto de justificación” de la moralidad. La contraposición entre ambos tipos de contexto—el *contexto genético* (también llamado “contexto de descubrimiento”) y el *contexto de justificación*—fue propuesta hace aproximadamente medio siglo por Hans Reichenbach en el ámbito de la filosofía de la ciencia con el propósito de distinguir entre los “descubrimientos científicos” propiamente dichos (supongamos, el azaroso descubrimiento por Kekulé de la fórmula hexagonal de la estructura molecular del anillo del benceno imaginando la distribución de sus seis átomos de carbono como una serpiente que se mordía la cola temblorosa mientras él dormitaba amodorrado frente a la chimenea encendida de su estudio) y la “justificación” o prueba de dichos descubrimientos mediante el ulterior proceso de experimentación llamado a corroborarlos. Trasladando la distinción de Reichenbach al ámbito de la filosofía moral, se diría ahora que—por lo que se refiere al contexto genético o de descubrimiento—*sin comunidad humana no hay lugar a hablar de moralidad*: al Robinson de Defoe no se le suscitan problemas morales hasta la aparición de Viernes en la isla, pues no parece que la convivencia con una cabra plantee problemas de esa índole salvo al protagonista de la última obra de tal título (*She-goat*, “La cabra”) del dramaturgo Edward Albee. ¿Pero qué hay del contexto de justificación? Por lo que hace a este último, Tugendhat se inclinaba a atribuir el respeto a las normas—“lo normativo”, ya lo hemos dicho, constituye por todos los indicios un fenómeno exclusivamente humano—a sentimientos sociales de vergüenza y/o de culpabilidad que impedirían al individuo transgredir *el código moral de la comunidad*. ¿Pero qué pasa cuando esos sentimientos no se dan? En trabajos anteriores al que estamos ahora comentando, Tugendhat ha llegado a hablar de lo que llama un *lack of moral sense*, esto es, una “falta de sentido moral” que descalificaría al individuo como sujeto moral. Pero la expresión *moral sense*, de la que Darwin se sirvió en su libro sobre *El origen del hombre* (*The Descent of Man*), no puede aquí tener un sentido puramente

biológico, en cuyo caso carecería de relevancia moral. Y si se trata con ella de aludir a un *resultado de la presión social* (la presión de la moral comunitaria, que es lo que Tugendhat parece tener *in mente*), no hay que pasar por alto el hecho de que en no pocas ocasiones parece revestir mayor valor moral el desafío a la presión social por parte del individuo que su sometimiento a los dictados de la misma. Que es la lección que la historia de la literatura nos invita a extraer desde la *Antígona* de Sófocles a *El enemigo del pueblo* de Ibsen, por citar sólo un par de casos ejemplares de rebeldes morales conocidos.

Cuando se habla de justificación o fundamentación de la moral, por consiguiente, no suele quedar claro –y tampoco lo está, a mi parecer, en el caso de Tugendhat– si con el término “moral” nos referimos o bien, en primer lugar, a una pauta de comportamiento de la especie humana; o bien, en segundo lugar, al código de conducta vigente en una determinada comunidad socio-históricamente dada; o bien, en tercer lugar, a los imperativos de la conciencia moral que han de regir las acciones individuales de cada quien. Pero el caso es que esas tres diferentes acepciones de la moral se hallan bien claramente distinguidas en un clásico de la filosofía moral en nuestra lengua como José Luis Aranguren (véanse sus obras *Ética*, 1958; *Ética y política*, 1963; *Propuestas morales*, 1983) por medio de su triple categorización de aquélla en tanto que *moral como estructura*, *moral como contenido* y *moral como actitud* respectivamente. Y en lo que resta de este segundo apartado de nuestra conversación, voy a tratar muy sumariamente de pasar revista a esas tres dimensiones de la moralidad en orden a preguntarnos cuál resulta ser la medida en la que quepa que hablemos en ellas de “progreso”. La noción de “moral como estructura” será, para empezar, la que mejor recoja lo que cabría llamar tal vez en términos de Tugendhat la *hard-wiredness* o ausencia de la condición de “alambre rígido” que caracteriza a nuestra especie desde un punto de vista moral. Para expresarlo a nuestra vez de acuerdo con Aranguren, diríamos que el esquema estímulo-respuesta no basta con su rigidez o su automatismo para dar cuenta del comportamiento humano por más que se empeñen en ello los conductistas radicales, puesto que los seres humanos no se hallan meramente gobernados por estímulos biológicos o *ferencias*, sino que les es dado “ordenar” a estos últimos jerarquizándolos o convirtiéndolos en *pre-ferencias*. Y hoy en rigor sabemos, gracias a Harry Frankfurt, que hasta podemos “preferir nuestras preferencias” recurriendo para ello a preferencias de diverso orden. Por ejemplo, yo puedo preferir fumar a no fumar en lo que atañe a mis apetencias (preferencia de primer orden), pero pensándolo mejor –y por razones de salud– tal vez preferiría, no obstante, la abstinencia al tabaquismo (preferencia de segundo orden) si es que prefiero (preferencia esta última de tercer orden) demorar por un tiempo, en lugar de precipitarla, mi despedida de este perro mundo. Y el hecho de que tengamos preferencias, lo que presupone la libertad de preferir esto o lo otro, determina que el ser humano sea estructural o constitutivamente *moral* y que –salvo en casos patológicos, como un rapto de locura que anule su capacidad de decidir por cuenta propia– no pueda dejar de serlo, esto es, *no* pueda ser *a-moral* a la manera en que los animales son, como ya sabemos, amorales. Para decirlo en términos más clásicos, eso es lo que los escolásticos llamaban la *moralitas in genere* o el *genus moris*, es decir, la moralidad que genéricamente se contrapone a la amoralidad, contraposición ésta previa a la ulterior contraposición, más específica, entre moralidad e inmoralidad.

Pero con esto ya pasamos a la “moral como contenido”. Como acaba de decirse, por el hecho de preferir en virtud nuestra estructuración o constitución moral los seres humanos nos tenemos por libres y, de este modo, nos convertimos en sujetos morales. A partir de ahí, sin embargo, nuestras preferencias podrían recaer tanto sobre “contenidos morales” como sobre “contenidos inmorales”, pues en eso, si en algo, consiste nuestra libertad. Y

mientras que nuestra estructuración o constitución moral permanece en sus grandes rasgos invariable tras haber sido conquistada al cabo de largos siglos de evolución natural, los contenidos morales o inmorales de que ahora hablamos han solido y suelen variar de unas épocas a otras, así como de unos lugares a otros, toda vez que –en tanto que usos y costumbres morales, o códigos morales, o formas morales de vida, etcétera– dichos contenidos se hallan, como adelantábamos, *sociohistóricamente condicionados*. Cuando Tugendhat aseguraba que nuestras normas morales nos vienen dadas “a través de la comunidad” de la que formamos parte, Tugendhat estaba hablando, según dije que pienso, de esta moral como contenido en cuanto un paso más allá de la moral como estructura, esto es, estaba hablando de los contenidos (morales o inmorales) que aprendemos por el hecho de vivir en esa comunidad: según es bien conocido, lo que para los conquistadores peninsulares de América era inmoral, como la práctica de la antropofagia por ciertas tribus indígenas, era moral para los miembros de estas últimas que saciaban así su hambre, mientras que para ellos era probablemente inmoral el desperdicio de alimentos resultante de la quema de herejes por la Inquisición sin que sus verdugos se los comieran a continuación. Pero lo que sucede es que nosotros, que no somos de “alambre rígido” *por naturaleza*, tampoco lo somos –salvo que pertenezcamos a la subespecie de los fanáticos, desgraciadamente más revigorizada que extinta en nuestros días– *por la presión social*. Y podemos, por tanto, rechazar esos contenidos si queremos y “desobedecer las normas” que nos imponen su observancia hasta lograr su abolición, como de hecho se acabó haciendo en el pasado con las prácticas de la antropofagia y del castigo en la hoguera de las herejías. Y con ello, tras haber pasado por el nivel de la especie humana (moral como estructura) y el de la comunidad socio-histórica (moral como contenido) llegaríamos al nivel irreductiblemente individual que se halla a la base de toda moralidad. Es decir, al nivel de la moral como actitud en que todo el protagonismo de la vida moral pasa a corresponder a los “individuos”, puesto que ellos encarnan, y sólo ellos podrían hacerlo, la condición que antes se mencionaba de “sujetos morales”.

¿Y qué es, pues, la “moral como actitud”? La libertad de la que hablamos nos daba, como hemos visto, la oportunidad de preferir, esto es, de elegir entre contenidos morales o inmorales, pero también la de *equivocarnos moralmente* en esa nuestra elección. Y sin por ello exonerarnos de responsabilidad por nuestros errores morales, como individuos tenemos también derecho a ser juzgados –y hasta a juzgarnos a nosotros mismos (lo que naturalmente implica con gran frecuencia el riesgo del autoengaño o, cuando menos, el de la autoindulgencia)– por la honesta *intención* con que tratamos de aproximar nuestra voluntad a lo que creemos que es la ley moral. La moral como actitud sería, pues, otro nombre de lo que Kant acostumbraba a llamar *la buena voluntad*. Una voluntad que, más acorde con lo que se suele entender como voluntad de potencia que con la nietzscheana voluntad de poder, cabría tal vez llamar ahora “voluntad de moralidad”.

La pregunta que se impone a continuación es la de cómo habrían de articularse entre sí los tres niveles morales que se acaban de reseñar, esto es, la moral como estructura, como contenido y como actitud. Y, en relación con ella, trataría de encontrar un buen ejemplo que nos permita aventurar una respuesta. Ejemplo que no va a ser otro, como veremos a continuación, que la cuestión que nos viene ocupando relativa a la posibilidad o la imposibilidad de un progreso moral.

Alguna vez se ha dicho, a propósito de este último, que *la cota más baja* en tal progreso se alcanzó cuando un hombre mató a otro, mientras que *la cota más alta* se alcanzó cuando un hombre dio su vida por otro. Y que los dos acontecimientos tuvieron lugar *simultáneamente*, a saber, en el Paleolítico. Dicho de otra manera, una vez alcanzado el

plano evolutivo de la moral como estructura, no parece que puedan registrarse ya grandes cambios en la constitución moral de los seres humanos, que es lo que, a fin de cuentas, nos permite que sigamos hoy entendiendo no sólo el Paleolítico, sino también, pongamos por caso, la tragedia griega, y hacerlo incluso sin necesidad de incurrir en *anacronismos*.

La alusión a los anacronismos viene a cuento porque tampoco es cosa de que nos suceda lo que relata en una anécdota el escritor español José María Pemán. Pemán, intelectual más bien mediocre y poco agraciado, aunque gracioso a ratos, perpetró un día –por expresarlo piadosamente– una versión del *Edipo Rey* de Sófocles que se estrenó en Madrid hacia mediados de siglo, en plena dictadura del general Franco. Y con motivo de dicho estreno no se le ocurrió cosa mejor que invitar a su palco a otro general, asimismo bien conocido por su brutalidad y escasas luces, que regentaba a la sazón el Ministerio de Gobernación u Orden Público. Según cuenta Pemán en un libro de memorias titulado *Mis almuerzos con gente importante*, el invitado iba poniéndose cada vez más nervioso y más inquieto conforme avanzaba la representación, restregándose las manos y revolviéndose en su asiento, hasta que en un momento dado no pudo aguantar más y, asiendo por un brazo a su anfitrión, exclamó con los ojos fuera de las órbitas: “¡Pero Pemán, este hombre, Edipo, resulta que está casado con su madre!”. A lo que el bueno de Pemán, no sabiendo muy bien cómo salir del trance, respondió cachazudamente: “Tranquilícese usted, mi General, que lleva así unos cuantos siglos ya”.

Pero por muchos siglos que hayan transcurrido desde los *Edipos* de Sófocles, y no digamos desde el Paleolítico, de ahí no se sigue que nada haya cambiado a partir de entonces hasta llegar a nuestros días. Dejando a un lado a Edipo y a Yocasta, así como a nuestras respectivas evaluaciones del incesto, algo ha cambiado ciertamente desde nuestros congéneres del Paleolítico a nosotros que somos hoy sus herederos. Como ya sabemos, la *moral como estructura* entrañaba la presunción de la libertad humana. Y el primitivo ahormado por su horda era sin duda menos libre que nosotros tanto cuando se ejercitaba en la ayuda mutua como cuando lo hacía en la mutua destrucción, por no añadir que asimismo han evolucionado en el transcurso de los siglos los medios con que contamos para llevar a cabo una cosa u otra. De la misma manera, pues, que ha habido un indudable progreso científico-técnico que hoy nos permite tanto salvar como destruir millones de vidas de nuestros semejantes, también parece haber habido un “progreso de la libertad” a la hora de decidimos a elegir o preferir entre ambos cursos de acción, el cooperativo o el destructivo; y ése acaso sea el progreso que quepa registrar en el plano de la *moral como contenido*, es decir, el progreso de los contenidos de la moral que por ejemplo se registra a través de la progresiva implantación –desde la Ilustración en adelante– de las diversas generaciones de *derechos humanos* que se han venido sucediendo, como los derechos civiles y políticos, los económico-sociales, los culturales o los medioambientales, etc. (esto es, derechos tales como los derechos de libertad de expresión, asociación y participación; o los derechos a la salud, el trabajo y la educación; o los derechos a la lengua y a la cultura propias; o los derechos a un agua y un aire no contaminados; y así sucesivamente). Pero, si ha habido un tal progreso, de lo que no se trata, por supuesto, es de un progreso irreversible, pues no se halla excluida la posibilidad de retrocesos, de los que hemos tenido muestras abundantísimas en un siglo como el pasado, plagado –como llevamos dicho hasta la saciedad– de catástrofes o, mejor dicho, de calamidades, si se acepta la muy oportuna distinción entre “catástrofes (naturales)”, por un lado, y “calamidades (sociales)” por el otro, calamidades éstas cuya responsabilidad nos incumbirá siempre moralmente, sea por acción o por omisión, a los seres humanos. Y, como ya antes se apuntó, nuestro progreso o nuestro retroceso dependerá de nuestra voluntad de moralidad y, por lo tanto, de la

individuación de esa moralidad, es decir, de los individuos que son los habitantes de este tercer nivel o plano que es la *moral como actitud* y que, por habitarlo, sabemos ya que son en tanto que individuos los únicos que merecen la condición de sujetos morales, esto es, la condición de auténticos e insustituibles protagonistas de la vida moral.

Como corresponde a un progreso de la libertad, los individuos o sujetos morales somos más libres hoy, en efecto, pero tanto para obrar el bien cuanto para obrar el mal, con lo que tal progreso –al igual que *el progreso moral mismo* que se apoya y descansa en él– tendrá un futuro incierto y no hay que hacerse ilusiones, como muy bien lo sabía el Kant por el que comenzaba yo esta exposición, sobre *un progreso indefinido hacia lo mejor*.

Y de ahí que en un texto que lleva por título nada menos que el de “Replanteamiento de la pregunta acerca de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” –incluido en su libro *Der Streit der Fakultäten (El conflicto de las Facultades)* de 1798– el propio Kant concluya ironizando sobre la mejoría envuelta en el supuesto progreso de la humanidad: “Erase una vez un médico” –escribe– “que consolaba día tras día a sus pacientes con la promesa de una inminente curación, diciéndole al uno que el pulso le latía mejor, al otro que la expectoración indicaba una mejoría, a un tercero que el sudor prometía junto con la mejora una pronta recuperación, etc. De modo que, así las cosas, al visitar a uno de sus amigos y preguntarle que cómo le iba con su enfermedad, éste le respondió: ¿Y cómo quieres que me vaya? ¡Me estoy muriendo de tanto mejorar!”

Comoquiera que sea, y Kant sería el primero en reconocerlo así, *la pregunta por un mundo mejor* resulta irrenunciable para la ética, que coincide en ello con el llamado “pensamiento utópico” del que asimismo hablábamos al comienzo y sobre el que, por tanto, habremos de decir algo antes de dar por concluida esta sesión.

III. Derechos humanos y pensamiento utópico

Por lo que a la ética se refiere, la distinción entre “el estado *actual* del mundo” y “un *posible* mundo mejor que el actual” acostumbra a hacerse coincidir con la distinción entre el “mundo del *ser*” y el “mundo del *deber ser*”. Pero no hay que pensar en modo alguno que este segundo mundo constituya *un mundo allende el mundo real*. Los llamados “movimientos altermundistas”, por ejemplo, no descartan la posibilidad de “un mundo otro” o “un otro mundo”... pero siempre que dichos mundos “estén en éste”, como tendría que estarlo el supuesto “mundo del deber ser” que –según gustaba de decir Antonio Machado por boca de su heterónimo Juan de Mairena– no es ningún *ultramundo*, sino sencillamente la expresión de “nuestro descontento con lo que el mundo *es* o *hay* en el mundo”, así como su contraste con lo que pensamos (o deseamos, o soñamos, etcétera) que el mundo *debiera ser* o *debiera haber* en el mundo.

Y en ese capítulo de la ética o la filosofía moral es en lo que consiste el llamado *pensamiento utópico*, cuyo máximo representante en el siglo XX –a saber, el pensador marxista Ernst Bloch– se empeñó, sin embargo, en concebirlo a la vez como un capítulo de una filosofía escatológica de la historia dominada por la idea hegeliana del “final de la historia” misma. En efecto, Bloch hacía culminar marxistamente a dicha historia con un “punto final” o un *éschaton* (de donde procede el término “escatología”), el cual sería además un *happy end* o “final feliz” coincidente con la consumación de la Revolución Social en el mundo (lo que llamaría Bloch el *utopissimum*), con cuyo logro la historia podría considerar al fin conclusa su ardua travesía tras haber coronado para siempre la lucha de la humanidad por conquistar la plenitud en el desarrollo de sus potencialidades, realizando así lo que Bloch entendía por utopía. A decir verdad, Bloch fue lo

suficientemente clarividente como para reconocer –bastantes años antes de la caída del Muro de Berlín y el subsiguiente colapso de la Unión Soviética– que el llamado “socialismo real” (que siempre tuvo bastante más de “real” que de “socialista”) se hallaba lejos de constituir el mejor escenario sobre el que proceder a representar la materialización de ninguna utopía, y de ahí su negativa a digerir “utopemas” del calibre del Gulag u otros productos semejantes de los años de plomo del estalinismo, así como su ruptura con el régimen de la Alemania del Este y su refugio en la del Oeste.

(De los tres malos sueños o *pesadillas de la razón* en el siglo XX de que hablamos en nuestro primer apartado, el Gulag fue en definitiva la más deplorable en tanto que supuso una malversación de “la herencia de la Ilustración”, confirmándose de este modo el dicho de que *corruptio optimi pessima*, esto es, de que “la corrupción de lo mejor equivale a la peor de las corrupciones”: Auschwitz fue el fruto de una ideología demoníaca que sencillamente identificamos con “el mal”; y Hiroshima un resultado de la aplicación de esa “lógica del mal menor” que también nos repugna moralmente por su utilitarismo; pero el Gulag fue aún peor por cuanto entraña la absoluta traición de ideales que pasaron un día por nobles y avivaron lo mejor de las esperanzas de sus partidarios, que luego habrían de verse defraudados hasta la desesperación).

Y en cuanto al pensamiento utópico, ¿qué habremos de entender por “utopía”, entendiéndose lo que entendiéndose Bloch por ella?

Como todo el mundo sabe, Thomas More (Tomás Moro) compuso irónicamente el título de su obra así llamada *Utopía* a base de los vocablos griegos *ou* y *tópos*, a traducir por “en ningún sitio”, *Nowhere* en la traducción inglesa del texto latino del propio siglo XVI o “no hay tal lugar”, como, en el XVII, traduciría Quevedo entre nosotros. Alguna vez se ha dicho, afirmación sin duda discutible, que si el único sentido del término “utopía” fuese su sentido literal, la *utopía* sería indiscernible de la *ucronía*, pues decir de algo que no ha tenido, tiene ni tendrá jamás lugar vendría a ser lo mismo que decir que está fuera del tiempo. Y ello explica la tendencia, cuando no a confundirlas, al menos a asociar “utopía” y “ucronía” como igualmente ajenas y hasta *contrarias a los hechos*, que se suponen todos temporales.

El término “ucronía” fue en efecto utilizado por algún filósofo del siglo XIX como Charles Renouvier para referirse a la posible –o, mejor dicho, imposible– desviación del curso de la historia por obra de acontecimientos que no han llegado de hecho a producirse, como cuando se habla de “lo que hubiera pasado si...” –por ejemplo, “lo que hubiera pasado si Stalin no llega a hacerse con el poder en la Unión Soviética”– dando pie, de esta suerte, a la construcción de los llamados *condicionales contrafácticos* (literalmente, “contrarios a los hechos”) del tipo de “Si Stalin no llega a hacerse con el poder, entonces...”.

Excepción hecha acaso de los cultivadores de la llamada “historia virtual” actualmente tan en boga a título de divertimento, los historiadores han solido desconfiar de semejante *contrafacticidad ucrónica*, considerándola una fuente de especulaciones ociosas sobre un pasado irreversible. Y ello constituiría ya una razón de cierto peso para procurar distinguirla de la *contrafacticidad utópica*, en la cual el acento se desplaza del pasado al futuro, es decir, de la reflexión sobre “lo que hubiera pasado si...” a la reflexión sobre “lo que pasaría si...”. Pero si, dando ahora un paso más, atenderíamos a lo que se ha dado en llamar “el concepto intencional de utopía”, esto es, a la *intención utópica* que anima cualquier proyecto de transformar el mundo, habría que conceder que la reflexión sobre “lo que pasaría si...” pudiera estar guiada –como lo ha señalado, entre otros, Arhelm Neussüs– por consideraciones relativas a “la realización de determinados ideales sociales” que, además

de implicar inexcusablemente a la *ética*, inducen a pensar que, tanto o más que por su “contrafacticidad”, la utopía vendría a dejarse caracterizar por su *sed de facticidad* y apunta de este modo a nuevos *tópoi* (esto es, a “nuevos lugares”) que, además de deseables, se presumen asequibles o cuando menos se está lejos de considerar por principio inasequibles, por más larga y dificultosa que haya de ser la ruta que nos conduzca hasta ellos.

Todo cuanto acabamos de decir es muy cierto y campea a lo largo de la obra de Bloch – desde su primer libro *Geist de Utopie (El espíritu de la utopía)* de 1918 a su obra capital *Das Prinzip Hoffnung (El principio (de la) esperanza o La esperanza como principio)* de 1954 –, pero insisto por mi parte en advertir contra el peligro de que la utopía blochiana degeneren en *utopía escatológica*.

Etimológicamente hablando, la *utopía* o lo “u-tópico” se opone a la *topía* o a lo “tópico”, esto es, a lo consabido o lo consolidado, a lo incuestionablemente dado, a lo tenido por inamovible, frente a todo lo cual la utopía abriría la historia a la irrupción en ella de la novedad. Pero Bloch, a quien nadie se atrevería a negar su sensibilidad para lo *novum*, acabará por identificarlo con un *ultimum* (que es lo que en latín significa el vocablo griego *éschaton*). Con lo que la utopía así entendida –esto es, entendida como “utopía escatológica”– vendría a resultar infiel a su mismísima etimología y supondría ni más ni menos que el cierre de la historia, tanto si el *tópos* que constituye su final resulta ser un final feliz (una *eu-topía*) como si resulta ser un final aciago (una *dys-topía* o “disutopía”).

Frente a semejante degeneración de la utopía, la ética tendría que proponer la insistencia en concebir a la historia como un proceso no sólo *inconcluso*, sino muy presumiblemente *inconcluíble*, de acuerdo en ello con la popular metáfora del “horizonte utópico” que –como todo otro horizonte– se aleja de nosotros en la medida en que nosotros nos esforzamos por llegar hasta él pero sin acabar no obstante nunca de alcanzarlo... que viene a ser sin más lo que sucede con los que cabría llamar ahora *ideales utópicos no-escatológicos*, es decir, aquellos ideales que perseguimos a lo largo de la historia entendida como un proceso que no podemos aspirar a “controlarlo en su totalidad”, salvo que nos arriesguemos (como más de una vez le ha sido reprochado al marxismo o, por lo menos, a un cierto marxismo) a confundir *predicciones con profecías*, por un lado, y *planificaciones racionales* de la acción con *taumaturgias* por el otro: a diferencia de las “profecías”, las predicciones o “pronósticos” formulan conjeturas empíricamente controlables acerca de la evolución de determinadas tendencias sociales observadas, pero siempre a lo largo de un período de tiempo *limitado*; y a diferencia de las “taumaturgias” que prodigiosa o milagrosamente remiten a la consumación de los tiempos, las planificaciones o “programaciones” racionales de la acción confeccionan a su vez propuestas a seguir con la finalidad de proveer los medios más adecuados para el logro futuro –sea a corto, medio o largo plazo, pero un plazo de nuevo temporalmente *limitado*– de una serie de objetivos políticos.

Ahora bien, tanto la predicción o la *prognosis* como la planificación o la *programación* son tareas que forman parte de esa actividad conocida como “ingeniería sociopolítica” (*social and political engineering*) y que –por muy respetables que sean, como no hay duda que lo son– no bastan sin embargo, sostengan lo que sostengan Karl Popper y sus discípulos, para reemplazar o hacerse siquiera cargo de las funciones a desempeñar por aquellos “ideales utópicos no-escatológicos” anteriormente mencionados, los cuales no necesitan remitir al fin de los tiempos para gozar de una implantación temporal más distendida, más dilatada y más duradera que la de esas otras expectativas y metas, tácticas o estratégicas, de carácter un tanto más puntual o ingenieril. Y de ahí, en mi opinión, la no demasiado apropiada titulación de un libro inteligente de un autor asimismo inteligente como mi colega –y, a pesar de ello, buen amigo– Juan Antonio Rivera, titulación que

reza *Menos utopía y más libertad*... sin reparar en que la libertad social y política no deja a su vez de ser un ideal utópico inexhaustible en tanto que no-escatológico, pero asimismo irreductible a un objetivo puro y simple de la ingeniería sociopolítica, como vendría a ser la reducción de impuestos o la subida de la tasa de interés (y lo que acaba de decirse del ideal de la libertad cabría también decirlo del ideal de la igualdad).

Pero, por si la diferencia entre una cosa y otra no quedase del todo clara, vayan aquí tres ejemplos más de tales ideales utópicos no-escatológicos.

El primero de ellos sería el de la *paz*, que constituye en efecto una utopía y no es nada seguro que algún día podamos disfrutarla en plenitud ni mucho menos a perpetuidad. Como es bien sabido, la única paz verdaderamente perpetua sería la de los cementerios y no es casual que la inspiración del título de la célebre obra de Kant se debiese al grabado de un camposanto que acompañaba al rótulo de “La paz perpetua” en la fachada de una posada holandesa. En cuanto al texto de Kant, su título exacto no era ése sino “Hacia la paz perpetua” (*Zum ewigen Frieden*), como dando a entender que la paz perpetua es algo por conquistar más bien que una conquista consumada. Y de ahí que la traducción más adecuada del título de Kant sea la de mi colega latinoamericano Carlos Pereda cuando le hace decir “Hacia la paz, perpetuamente”. La paz, en resumidas cuentas, no es un *factum*, sino un proceso *in fieri*.

Nuestro segundo ejemplo sería el de la *justicia*. O, si lo preferimos, el de la justicia en cuanto diferente del Derecho. A diferencia del Derecho, que es un hecho institucional –el “hecho del Derecho” de que hablan libros como *Law as Fact* de Olivecrona (o, a su modo, *Faktizität und Geltung*, esto es, “Facticidad y validez jurídica” de Habermas)–, la naturaleza de la justicia tampoco es *fáctica* sino *utópica*. Cuando le preguntaron a un poeta –habida cuenta de que según antes veíamos las utopías, como la línea del horizonte cuando andamos, mantienen imperturbable su distancia ante nuestros intentos de aproximación– que para qué sirvían entonces las utopías, nuestro poeta respondió, tan acertada como bellamente, que sirven “para hacernos caminar hacia delante”. Y, de análoga manera, a la pregunta de que *para qué sirve la justicia* habría que responder que sirve “para hacer avanzar al Derecho”, es decir, para hacerlo *más justo* cada día. Un proceso cuya mejor ejemplificación la tendríamos, de unos siglos a esta parte, en la perseverancia de la lucha también antes mentada en pro de los derechos humanos, que antes de conquistados sólo eran “exigencias morales” acompañadas de la justa demanda de un “reconocimiento legal” que hasta entonces les había venido siendo negado por los tribunales. De donde la improcedencia de afirmar que “los jueces se encargan de *impartir justicia*” cuando lo que habría que decir en su lugar es que “se encargan de aplicar el Derecho vigente”, como también resulta improcedente hablar de *Ministerios de Justicia* cuando lo más correcto sería hacerlo de “Ministerios de Asuntos Jurídicos” u otra denominación más modesta por el estilo de ella.

Y tampoco la *democracia*, nuestro tercer y último ejemplo, sería un hecho sino que habría más bien que ver en la democracia otra utopía. O, por lo menos, eso es lo que sucede con lo que Aranguren gustaba de llamar “la democracia como moral”. Como acostumbraba a sostener, la *democracia como moral* no es “democracia establecida”, porque lo establecido es “lo hecho ya” a diferencia de “lo propiamente moral”. A diferencia, esto es, de “lo que está aún por hacer” y constituye todavía “una exigencia incumplida”. La democracia como moral, por consiguiente, no será nunca *érgon*, un producto acabado, sino constitutivamente *enérgia*. Y por eso Aranguren añadía que es más una “aspiración” que una “posesión” y hay que entenderla como “una conquista ético-política de cada día”, que sólo a través de una “autocrítica” permanente podría ser mantenida. Para

dejarle a él mismo la palabra, “la democracia es –como afirmaba Kant de la moral en general– *una tarea infinita* en la que, si no se avanza, se retrocede, pues incluso lo ya ganado ha de volverse a reconquistar otra vez de nuevo cada día”.

Y mientras quede todo eso por hacer con ideales como la paz, la justicia o la democracia, así como con tantos otros *ideales de la humanidad* a los que no nos es dado ahora atender, no creo que nos hallemos en situación de jubilar al pensamiento utópico. Aunque, naturalmente, ello nos obliga a no confundir –como advierte Thomas MacCarthy invocando las kantianas Ideas de la Razón– los “ideales” con las “ilusiones”, ni mucho menos con los proyectos disparatados y estafalarios como el de aquel utopista decimonónico que pretendía transformar el agua de los océanos en limonada. Y, sobre todo, habría que saber combinar dosificadamente la perspectiva de la idealidad utópica con el aquí y ahora de la realidad –*the view from nowhere* con *the view from somewhere*, por así decirlo– si se quiere dotar a nuestra lucha por los ideales de una mínima eficacia.

Por lo que a mí concierne, declararí mi preferencia en este punto por la “vía negativa” –propuesta, conjunta pero independientemente, por esos dos grandes maestros del pensamiento filosófico hispánico que son el mexicano Luis Villoro y el argentino Ernesto Garzón Valdés– consistente en luchar por ideales como la paz, la justicia o la democracia “jugando a la contra”, es decir, oponiéndonos a las guerras, tratando de erradicar las injusticias y rebelándonos contra las tiranías; y si por ventura se instaurasen algún día en nuestro mundo una paz, una justicia y una democracia ampliamente extendidas y razonablemente estables, tendríamos además que ser conscientes de que nada ni nadie habría a pesar de ello capaz de conjurar los retrocesos, el retorno de la humanidad a la prehistoria o su despeño en la disutopía. Es decir, nada ni nadie habría capaz de conjurar la conversión de los sueños de la razón en pesadillas... a no ser el consejo –con el que desearía cerrar nuestra conversación– que da título al último libro del poeta Mark Strand y recomienda *Sleeping with one eye open* (“Dormir con un ojo abierto”). Esto es, “dormir (y hasta soñar) cuanto queramos, pero siempre que lo hagamos con un ojo abierto”. Con un ojo abierto *por lo menos*... Y por mi parte muchas gracias a cuantos, a lo largo de esta conversación, no cerraron ni por un rato los dos a un mismo tiempo.

Bibliografía

- Aramayo, R. R., *Crítica de la razón ucrónica*, Prólogo de J. Muguerza, Madrid, 1992.
- Aramayo, R. R. - Muguerza, J. - Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración (A propósito del bicentenario de “Hacia la paz perpetua”)*, Madrid, 1996.
- Aramayo, R. R. - Ausín, T. (eds.), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Madrid-México, 2006.
- Aranguren, J. L. L., *Ética*, Madrid, 1958 (recogida en *Obras completas*, ed. de F. Blázquez, Madrid, 1995, vol. II).
- *Ética y política*, Madrid, 1963 (recogida en *Obras completas*, cit., Madrid, 1995, vol. III).
- *Propuestas morales*, Madrid, 1983 (recogida en *Obras completas*, cit., vol. II).
- Brenner, P. J. (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 vols. Stuttgart-Tubinga, 1992.
- Bloch, E., *Geist der Utopie*. Gesamtausgabe, 16 vols. Francfort del Main, 1959, vol. I.
- *Das Prinzip Hoffnung*. Gesamtausgabe, V/1 y V/2 (trad. esp. de F. González Vicén, 3 vols., Madrid, 1977; reedición de F. Serra, Madrid, 2004).

- Garzón Valdés, E., *Derecho, ética y política*, Madrid, 1993.
- *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, 2000.
- *Calamidades*, Barcelona, 2004.
- Gomá, J., “¿Existe el progreso moral?”, *Revista de Libros*, 139-140, 2008, pp. 33-5.
- Gómez Caffarena, J. (ed.), *A favor de Bloch*, Madrid, 1979.
- Gómez Sánchez, C., *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, 1998.
- Imaz, E., *Topía y Utopía*, México, 1946 (reedición de J. A. Ascunce, San Sebastián, 1989).
- Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Werke, Akademie Ausgabe, AK VIII, pp. 33-42 (trad. esp. en R. R. Aramayo, ed., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, 2004).
- *Der Streit der Fakultäten*, AK VII, pp. 1-116 (hay trad. esp., entre otras, de R. R. Aramayo con Introducción del mismo, Madrid, 1999).
- *Zum ewigen Frieden*, AK VIII, pp. 341-86 (trad. esp., entre otras, de J. Muñoz con Introducción del mismo, Madrid, 1999).
- McCarthy, T., *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, Mass., 1991 (trad. esp. de A. Rivero, Madrid, 1992).
- Mannheim, K., *Ideology and Utopia. Introduction to the Sociology of Knowledge*, 2ª ed., Londres, 1963 (trad. esp. de E. Terrón, Madrid, 1968).
- Moro, T., *Utopía*, trad. esp. e Introducción de R. Rodríguez Santidrián, Madrid, 1993.
- Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en C. Thiebaut (ed.), cit., pp. 9-38.
- “Razón, utopía y disutopía”, en *Desde la perplejidad*, Madrid-México-Buenos Aires, 4ª ed., 2006, cap. VIII, pp. 377-441.
- *Ética, disenso y derechos humanos* (En conversación con Ernesto Garzón Valdés), Madrid, 2000 (2ª ed. en prensa).
- “En torno a la vigencia del pensamiento utópico”, en Aramayo, R. R. y Ausín, T. (eds.), 2006, cit., pp. 337-53.
- “Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico”, en *Homenaje al Prof. Adolfo Sánchez Vázquez en su nonagésimo cumpleaños*, U.N.A.M., México, 2009, Ed. Ambrosio Velasco, Epílogo, pp. 287-320.
- Neussüs, A., *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied, 1978 (trad. esp. de M. Nolla, Barcelona, 1981).
- Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid-México, 2007.
- Pereda, C., “Sobre la consigna: Hacia la paz, perpetuamente”, en Aramayo, R. R., Muguerza, J. y Roldán, C. (eds.), 1996, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, cit., pp. 77-100.
- Roldán, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Prólogo de J. Muguerza, Madrid, 1997.
- Sánchez Vázquez, A., *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, 1975.
- *Entre la realidad y la utopía (Ensayos sobre Política, Moral y Socialismo)*, México, 1999.
- Thiebaut, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, 1991.
- Tugendhat, E., “Moral in evolutionstheoretischer Sicht”, en *Aufsätze 1992-2000*, Francfort del Main, 2001, pp. 199-224 (trad. esp. de R. Cuartango y otros, Barcelona, 2001).
- *Anthropologie statt Metaphysik*, Munich, 2007 (hay trad. esp. de D. Gamper y otros, Barcelona, 2008).
- Serrano, P., *Vasco de Quiroga. Utopía y Derecho en la Conquista de América*, Madrid-México, 2001.
- Villoro, L., *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, 1997.
- “Sobre el principio de la injusticia: La exclusión”, VIII Conferencias Aranguren, *Isegoría*, 22, 2000, pp. 103-42.
- *Los retos de la sociedad por venir*, México, 2007.

La Universalidad Racional de los Derechos¹

The Rational Universality of Rights

Cristina HERMIDA DEL LLANO

Universidad Rey Juan Carlos

Recibido: 15/04/2013

Aprobado: 02/05/2013

Resumen:

Los derechos humanos representan un mínimo ético universal que permite calificarlos como derechos morales. Sus rasgos son la racionalidad y la abstracción, congruentes con la titularidad que ostentan todos los seres humanos. Los derechos fundamentales encierran siempre valores o bienes que se han considerado lo suficientemente relevantes como para ser dignos de protección por un determinado sistema normativo y representan en nuestros días el corazón de las identidades constitucionales. Por ello están garantizados judicialmente. Una gran amenaza para la universalidad de los derechos es el relativismo cultural y el nacionalismo pues olvidan la idea de la unidad de la condición humana y de una universalidad humanista sobre los fines morales del hombre.

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Principio de no discriminación y nuevos derechos” (DER2011-26903). La primera versión de este texto ha sido publicada en el libro colectivo *Prawo w służbie państwu i społeczeństwu. Prace dedykowane Profesorowi Kazimierzowi Działosze z okazji osiemdziesiątych urodzin*, ed. Luxembourg Foundation of Human Rights (Katowice) & Institute of Constitutional Law at the University of Wrocław. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o. o., Polonia, 2012, pp. 320-334.

Palabras Clave: Derechos humanos, universalidad, racionalidad, ética, derechos fundamentales, identidad constitucional, generaciones de derechos, internacionalización de los derechos, multiculturalismo comunitarista, moralismo legal, relativismo cultural, moral crítica, moral positiva.

Abstract:

Human rights represent a minimal set of universal ethics that permit them to qualify as moral rights. They are characterized by reason and abstraction, consistent with the fact that all of mankind is endowed with them. Fundamental rights, on the other hand, encompass values or aims that are considered to be of sufficient importance to be accorded protection by the rule of law—these represent the core of our constitutional identities in the modern age. For this reason, these rights are protected by the judicial system. Nonetheless, the universality of rights is under threat by cultural relativism and nationalism, as these undermine the idea that there is unity in the human condition and a humanistic universality of man's moral purposes.

Keywords: Human rights, universality, rationality, ethics, fundamental rights, constitutional identity, generations of rights, internationalization of rights, multiculturalism, legal moralism, cultural relativism, critical morality, positive morality.

Asistimos a una “inflación retórica de la expresión «derechos humanos»”, al ser utilizada ésta en la mayoría de los debates políticos y morales en la actualidad². En buena parte ello se debe a que constituye uno de los temas más importantes en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, que termina siempre reenviando a los grandes interrogantes del ser humano, que justifican incluso la propia existencia de la filosofía del derecho³. La discusión teórica en torno a los derechos humanos ha venido usualmente centrada en la cuestión de su fundamentación⁴, aunque también hay quien, como Bobbio, no ha dejado de insistir en que más que discutir eternamente sobre la fundamentación lo que verdaderamente debería preocuparnos es la cuestión práctica de su efectiva o verdadera protección.

² Como ha llamado la atención Francisco J. Laporta, es el recurso a palabras (como Derechos Humanos) con una fuerte dimensión emocional, la que provoca “dejar en la penumbra, cuando no en la más oscura de las sombras, el significado más estricto que tales términos pudieran tener y su posible utilidad como instrumentos rigurosos de descripción de los idearios políticos”. Vid. Francisco J. Laporta: “Sobre el uso del término “libertad” en el lenguaje político”, *Sistema*, nº52, Instituto de Técnicas Sociales, Madrid, enero de 1983, p.23.

³ Cfr. Andrés Ollero Tassara: *¿Tiene razón el derecho?*, Publicaciones del Congreso de los Diputados, Madrid, 1996, p. 385.

⁴ Encontramos diversas teorías sobre el modo de fundamentar los derechos: La fundamentación de tipo moral vendría a calificarlos de “derechos morales” de los individuos. De este modo Dworkin ha sostenido que “junto a los derechos legales existen los derechos morales de los individuos” Vid. Albert Calsamiglia: “Ensayo sobre Dworkin”, introducción a R. Dworkin, *Los Derechos en serio*, trad. de Guastavino, Barcelona, Ariel, 1985, p. 17. Junto a ella, se sitúan otras fundamentaciones: la fundamentación que relaciona los Derechos humanos con el iusnaturalismo (Finnis); críticas utilitaristas y realistas que niegan autoridad a esta categoría (Bentham y el realismo escandinavo); y, por supuesto, fundamentaciones jurídico-positivas que entienden exclusivamente a los Derechos humanos bajo la categoría de derechos subjetivos o, más actualmente, bajo una categoría restringida de derechos fundamentales.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948⁵, puso de relieve no solo la importancia de la cuestión de la fundamentación, concretamente, en el contenido de su Preámbulo⁶, sino que por primera vez encontramos ante una norma internacional que resalta la igual dignidad de cada persona humana y su igualdad de derechos para desarrollar libremente su personalidad, “prohibiendo así las relaciones de dominación interpersonales, características del modelo social extendido por todo el planeta”⁷. Los poderes públicos tienen la obligación de ir creando las condiciones de igualdad para garantizar una digna calidad de vida a toda la población. Si el mínimo vital no está cubierto, resulta ridículo pensar en los derechos de ciudadanía⁸. En este texto internacional se entrecruzan diferentes perspectivas que emergen cuando uno se adentra en el terreno de la universalidad de los derechos humanos y que producen cierta perplejidad.

Como acertadamente explica Peces-Barba, existen tres aspectos distintos de la universalidad que conviene clarificar: el lógico, el temporal o el espacial⁹. El análisis de este último aspecto pone de manifiesto que, desgraciadamente, los derechos humanos no están vigentes ni son efectivos en todas las sociedades actuales. Ahora bien, siempre cabe

⁵ Aurelio de Prada: “Un doble y único aniversario: el nuestro. A propósito de la Declaración Universal de Derechos Humanos y Mayo del 68”, *Persona y Derecho* nº 59 Pamplona 2008, p. 357-376, publicado también en Robles, G. y Medina, D.: *Ensayos sobre el derecho y la justicia. Libro Homenaje a Ana Cebeira Moro*. Editorial SFD, Córdoba 2009. p. 223-246.

⁶ “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso;

LA ASAMBLEA GENERAL proclama la presente DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción”.

Así como su artículo 1: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

⁷ Eva Martínez Sampere: “La universalidad de los derechos humanos”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 39, 2007, Universidad de Sevilla, p. 66.

⁸ Vid. *Ibidem*, p. 67.

⁹ En el plano racional estamos refiriéndonos a una titularidad que se predica de todos los seres humanos. En el plano temporal significa que tienen un carácter racional y abstracto al margen del tiempo y válidos para cualquier momento histórico. En el plano espacial estamos ante la extensión de la cultura de los derechos a todas las sociedades sin excepción. Gregorio Peces-Barba: “La universalidad de los derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 15-16, Volumen II, Universidad de Alicante, 1994, pp. 613-633.

instar a que el legislador positivo los asegure a través de las disposiciones constitucionales correspondientes y que los hombres se muestren respetuosos con la Constitución¹⁰.

Desde la perspectiva filosófico-jurídica, que es la que aquí abrazo, preocupa de un modo especial el primer aspecto situado en el ámbito de la razón: “Si nos situamos en el plano lógico, por universalidad hacemos referencia a una titularidad de los derechos que se adscriben a todos los seres humanos. Sus rasgos son la racionalidad y la abstracción, congruentes con esa titularidad de todos los hombre”¹¹. Esta valoración encaja perfectamente con mi apreciación de que los derechos humanos representan un mínimo ético universal que permite así calificarlos como derechos morales. Si esto es así parece razonable pensar que el ámbito propio de los derechos será el de la ética: “son una moralidad y por esto propugnan la denominación de derechos morales para asegurarse este valor universal”¹².

Partiendo de esta premisa, quedaría fuera de toda duda que los derechos humanos no se pueden considerar como realidades exclusivamente jurídicas circunscritas al derecho positivo que los contempla, puesto que ello equivaldría a decir que es el legislador en cada caso el que los crea, decide sobre su contenido, y reconoce al plasmarlos en un texto legal. En tal caso, sería imposible predicar de ellos el rasgo de la universalidad, al quedar reducidos a pura “fuerza convencionalmente organizada”¹³, quedando en tal caso el hombre como mero espectador ante el escenario creado coyunturalmente por el legislador.

Los derechos humanos nos abren al mundo de una ética que es común a todos los seres humanos, en su calidad de agentes morales. Esto quiere decir que somos titulares de los derechos humanos en nuestra condición de hombres y no de ciudadanos adscritos a un determinado ordenamiento jurídico. Precisamente, en ello, a mi modo de ver, se encuentra la diferencia conceptual entre la categoría de derechos humanos y de derechos fundamentales. Como precisa Bulygin, “los derechos humanos no son algo dado, sino una exigencia o pretensión. Recién con su «positivación» por la legislación o la constitución los derechos humanos se convierten en algo tangible, en una especie de realidad, aun cuando esa «realidad» sea jurídica. Pero cuando un orden jurídico positivo, sea éste nacional o internacional, incorpora los derechos humanos, cabe hablar de derechos humanos *jurídicos* y no ya meramente morales”¹⁴.

Los derechos humanos o *derechos morales* son más bien “el título”, “el justificante”, “la razón”, de que se pongan en funcionamiento y se activen mecanismos de protección normativa, en aras de que un determinado derecho humano se convierta en derecho fundamental. En este sentido, los derechos humanos serían previos a las normas, “las cuales sólo operarían como vehículos de protección de aquéllos”¹⁵. Las normas jurídicas son, por tanto, condición necesaria, aunque no suficiente para favorecer la universalidad de los derechos en sentido espacial, precisamente porque constituyen un medio para alcanzar el deseado fin. Evidentemente, mucho más difícil que el reconocimiento normativo es que se produzca por parte de los ciudadanos una adhesión espontánea interna a esos valores morales.

¹⁰ Eugenio Bulygin: “Sobre el status ontológico de los derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 4, Universidad de Alicante, 1987, p. 84.

¹¹ Gregorio Peces-Barba Martínez: “La universalidad de los Derechos Humanos”, op. cit., p. 614.

¹² Francisco J. Laporta: “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Revista Doxa*, nº 4, Centro de Estudios Constitucionales y seminario de filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Alicante, 1987, pp. 33 y ss.

¹³ Andrés Ollero Tassara: *¿Tiene razón el derecho?*, op. cit., p. 390.

¹⁴ Eugenio Bulygin: “Sobre el status ontológico de los derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº4, op. cit., p.83.

¹⁵ Francisco Laporta: “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº4, op. cit., pp.26-28.

Si creo importante insistir en la diferencia entre derechos humanos y derechos fundamentales es porque desde ella se hace posible valorar si un determinado sistema jurídico está traicionando esas exigencias morales básicas a las que denominamos derechos humanos. De este modo, los derechos humanos constituirían “el marco dentro del cual es posible la crítica de las leyes o instituciones del Derecho positivo”¹⁶, hasta el punto de que “su desconocimiento justifica acciones como la desobediencia a las leyes y la resistencia a la opresión jurídico-positiva”¹⁷.

Alfred Verdross¹⁸ dedicó uno de sus últimos trabajos monográficos al tema del derecho natural, titulándolo “*El derecho natural estático y dinámico*”¹⁹. Cabría pensar que los derechos humanos se encuadran dentro de ese derecho natural estático nutrido de principios “que preceden al derecho positivo y que pueden deducirse a partir de la luz natural de la razón”²⁰. Estos principios fundamentales son constantes²¹ y por eso funcionan como la “conciencia del derecho positivo”²², al destacar la dignidad del ser humano como fundamento de los fines humanos²³.

La transformación de los derechos humanos en derechos fundamentales no hace sino poner de manifiesto la dimensión histórica de estos últimos. Este revolucionario acontecimiento se producirá en el tránsito a la modernidad, momento “que sirve de catalizador a una concepción del hombre y su dignidad como centro del mundo y como centrado en el mundo”²⁴ y que desembocará en las revoluciones burguesas del siglo XVIII.

Los derechos fundamentales aparecen como respuesta a nuevas y justificadas demandas sociales, jurídicas y políticas en forma de «necesidades básicas»²⁵. Particularmente, será el disenso de la burguesía frente a la monarquía el punto de partida de la construcción del

¹⁶ Eugenio Bulygin: “Sobre el status ontológico de los derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº4, op. cit., p.79.

¹⁷ Francisco Laporta: “Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº4, op. cit., p.74.

¹⁸ Vid. Alfred Verdross: *Zum Problem der Rechtsunterworfenheit des Gesetzgebers*, *Juristische Blätter*, 45 Jg., 1916, pp. 471 y ss. Y pp. 483 y ss., nueva impresión en: *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, Volumen 2, pp. 1545 y ss.; también *Primäres Naturrecht, sekundäres Naturrecht und positives Recht in der christlichen Rechtsphilosophie*, en: *Ius et lex, Festschrift für Max Gutzwiller*, Basel, 1959, pp. 447 y ss., nueva impresión, Volumen 1, pp. 787 y ss. Y también *Dynamisches Naturrecht*, *Forum XII/137*, Mayo 1965, pp. 223 y ss., nueva impresión, Volumen 1, pp. 933 y ss.

¹⁹ Alfred Verdross: *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Friburgo, 1971.

²⁰ Vid. *Ibidem*, p. 9.

²¹ Vid. *Ibidem*, p. 116.

²² Vid. *Ibidem*, p. 114.

²³ Vid. *Ibidem*, p. 117.

²⁴ Gregorio Peces-Barba: “Historia y Derechos Humanos”, *ABC*, Madrid, 24 de agosto de 2001, p. 3. Son así para el autor el antropocentrismo y la secularización los dos pilares para la comprensión del origen de los derechos fundamentales.

²⁵ Desde mediados de la década de los setenta han venido proliferando los trabajos que entienden el concepto de derechos humanos como necesidades básicas. Así, entre otros, cabría recordar los trabajos de Neil MacCormick: “Children’s Rights: A test-case for Theories of Right”, *Archiv für Recht und Sozialphilosophie*, nº 62, 1976, pp. 305-317, recogido posteriormente en el capítulo 8 de *Derecho legal y socialdemocracia*, Tecnos, Madrid, 1990, texto original: *Legal Right and Social Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1982; Liborio L. Hierro: “Derechos humanos o necesidades básicas? Problemas de un concepto”, *Sistema*, nº 46, op. cit., pp. 45-61; Len Doyal – Ian Gough: *Teoría de las necesidades humanas*, Fuhem/Icaria, Madrid, 1994, texto original: *A Theory of Human Needs*, The MacMillan Press, Londres, 1991; María José Añón: *Necesidades y derechos: un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994. Incluso cuando Rawls se refiere a los bienes primarios termina por considerar a éstos como “necesidades” del ciudadano. Vid. John Rawls: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1986. Traducción y presentación de M. A. Rodilla. Como apunta Liborio L. Hierro en *Justicia, igualdad y eficiencia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002: “cabe señalar que todos los bienes primarios básicos, en términos rawlsianos, se corresponden con derechos subjetivos fundamentales”, p. 95.

posterior consenso²⁶. Como explica Peces-Barba: “Si se desconfiaba y se rechazaba un poder absoluto, arbitrario y por encima de la Ley, se debía construir una filosofía que limitase, regulase y racionalizase ese poder. En ese consenso que es el del incipiente constitucionalismo del Estado liberal, surgirá la filosofía y el Derecho positivo de los derechos fundamentales”²⁷. Es así la preocupación por garantizar ciertas «necesidades morales básicas», en sentido rawlsiano²⁸, lo que provocará el nacimiento de los derechos fundamentales.

El nacimiento de los derechos fundamentales contribuirá a alimentar la confianza en la tesis de la universalidad de los derechos humanos, gracias al impulso conjunto del humanismo jurídico, del iusnaturalismo renacentista y de la filosofía ilustrada. Concretamente, serán dos direcciones doctrinales las que posibilitarán el apogeo de la universalidad como rasgo esencial de los derechos humanos: el iusnaturalismo racionalista y el contractualismo. Como explica Pérez-Luño: “El primero, al postular que todos los seres humanos desde su propia naturaleza poseen unos derechos naturales que dimanen de su racionalidad, en cuanto rasgo común a todos los hombres, y que esos derechos deben ser reconocidos por el poder político a través del derecho positivo. A su vez, el contractualismo, tesis cuyos antecedentes remotos cabe situar en la sofística y que alcanza amplia difusión en el siglo XVIII, sostendrá que las normas jurídicas y las instituciones políticas no pueden concebirse como el producto del arbitrio de los gobernantes, sino como el resultado del consenso o voluntad popular. Ambas concepciones tienen en común el postular unas facultades jurídicas básicas comunes a todos los hombres. Por tanto, el rasgo esencial que marca el origen de los derechos en el modelo continental, es precisamente el de su carácter universal: «el de ser facultades que deben reconocerse a todos los hombres sin exclusión»”²⁹. La declaración de derechos del hombre y del ciudadano (1789) se convertiría así, dentro de este contexto, en un texto de referencia, por su vocación universalista, al tratar de representar un modelo para toda la humanidad, que predica que los derechos son naturales, inalienables e iguales “para todos”. Aunque, verdaderamente, la pionera en la expresión de tales derechos fue La Declaración de Derechos de Virginia (1776) ya que en ella se pone de relieve la idea de que todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes y tienen derechos innatos a su condición humana. Asistimos con ello a la consagración de la conocida como “primera generación de los derechos” centrada en el reconocimiento de la libertad y la participación en la vida política.

²⁶ Sobre el fundamento negativo o disensual de los derechos vid. Javier Muguerza: “La alternativa del Disenso”, en la obra *El fundamento de los derechos humanos*, edición preparada por Gregorio Peces-Barba, Debate, Madrid, 1989, pp.19-56.

²⁷ Gregorio Peces-Barba: *Curso de Derechos Fundamentales (I) Teoría General*, Eudema Universidad, Madrid, 1991, p. 121. En este mismo sentido se ha pronunciado Rafael Lasaga Sanz en su trabajo “Los derechos fundamentales en los albores del constitucionalismo español”, recogido en Javier Corcuera Atienza (Coordinador): *La protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea*, Dykinson, Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, Madrid, 2002, p. 265.

²⁸ Como ha explicado Juan Carlos Bayón en *La normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, en relación con la tesis de Rawls de que “los bienes primarios son cosas generalmente requeridas o necesitadas por los ciudadanos en tanto que personas morales libres e iguales...”: “la idea de un derecho remite a principios morales acerca del *bien* de los individuos y acerca de la *distribución* del mismo, de manera que afirmar que los individuos *tienen un derecho (general)* equivaldría a afirmar que cierta situación o estado de cosas se considera moralmente una necesidad o un aspecto del bienestar de cada uno de ellos suficientemente importante como para garantizarles el acceso a esa situación o estado de cosas ... lo que *justifica* la imposición en favor de cada uno de obligaciones generales tanto positivas como negativas”, p. 442.

²⁹ Antonio Enrique Pérez-Luño: “La universalidad de los derechos humanos”, *Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho*, José Antonio López García y J. Alberto del Real (eds.), Dykinson, Madrid, 2000, pp. 52-53.

Las generaciones de derechos acontecidas en el tiempo no deberían entenderse como una sustitución global de un catálogo de derechos por otro, sino que unas veces se traducirá en la aparición de nuevos derechos como respuesta a nuevas necesidades históricas, mientras que otras implicará la redimensión o redefinición de derechos anteriores para adaptarlos a los nuevos contextos en que deben ser aplicados³⁰. Me gustaría que quedara claro que aun cuando la historia está llena de errores y graves equivocaciones y no cabe hacer un uso de ella para la “demostración o justificación de su validez científica o moral”³¹ ni tampoco se pueden derivar de sus tendencias “leyes generales exactas sino abiertas y flexibles”³², sin embargo, es indiscutible que los derechos fundamentales no son comprensibles sin una aproximación histórica, asumida ésta –esto es importante- como punto de partida que no de llegada.

De otro lado, el hecho de que paulatinamente haya aumentado y aumente la cuantía de derechos humanos positivizados en el orden jurídico nacional e internacional no me parece que tenga que ir en detrimento de su fuerza justificativa o argumentativa, desde el momento que los nuevos derechos fundamentales son elaborados y construidos a partir de “esas viejas premisas éticas” o de esas “exigencias morales básicas” en las que encuentran precisamente aquéllos su fundamento. Buena prueba de ello es la práctica jurisdiccional europea. Así, por ejemplo, el Tribunal Constitucional Federal de Alemania introdujo, tomando como base la dignidad humana y el derecho general a la personalidad (art. 1 y 2.1 de la Ley Fundamental), diversos derechos relevantes, tales como garantías de la libertad contra peligros procedentes del avance tecnológico, la protección de datos de carácter personal o garantías en el ámbito de la bioética³³.

Los derechos fundamentales o *derechos legales* encierran siempre valores o bienes que se han considerado lo suficientemente relevantes como para ser dignos de protección por un determinado sistema normativo. Una cuestión completamente distinta será así la de su legitimidad que en nada depende del grado de legitimación, esto es, del respaldo social habido. Pues no hay que olvidar, como observa Hierro, que “cuáles y cuántas sean las libertades, las pretensiones, las potestades y las inmunidades que merecen la protección normativa no es un problema conceptual, es un problema de fundamentación moral y

³⁰ Antonio-Enrique Pérez Luño: “Concepto y concepción de los derechos humanos. (Acotaciones a la Ponencia de Francisco Laporta)”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n°4, op. cit., p. 56. Como explica más adelante Pérez-Luño, la dimensión generacional de los derechos ha producido consecuencias en lo que a técnicas jurídicas de positivación y tutela se refiere: “Así, en el ámbito de la doctrina iuspublicista se ha considerado apremiante la necesidad de completar la célebre teoría de los *status* público-subjetivos elaborada por Georg Jellinek, ampliándola mediante el reconocimiento de un *status positivus socialis*, que se haría cargo de las exigencias de los derechos de la segunda generación, es decir, de los derechos sociales; un *status activus processualis*, para hacerse eco de la trascendencia actual de las jurisdicciones constitucionales de la libertad, así como de las modalidades de tutela innovadas por las instancias jurisdiccionales internacionales; y un *status de habeas data*, que se hallaría encarnado por cuanto han supuesto para la teoría de los derechos humanos el reconocimiento de la libertad informática y el derecho a la autodeterminación”, p. 59.

³¹ Francisco Laporta: “Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n° 4, op. cit., p. 75.

³² Gregorio Peces-Barba: “Historia y Derechos Humanos”, *ABC*, op. cit., p. 3.

³³ Rainer Arnold: “El desarrollo de la protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea”, en Javier Corcuera Atienza (Coordinador): *La protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea*, op. cit., p. 32. Según explica el autor, los jueces extienden el alcance de protección de los derechos fundamentales a todas las amenazas derivadas del desarrollo de la técnica. De tal manera que los textos formulados tradicionalmente se amplían considerablemente mediante la interpretación judicial. Vid, *ibidem*, pp. 35-36.

decisión política”³⁴. Es tal la relevancia de la decisión fáctica que sea asumida en este sentido que incluso el catálogo de derechos llegará a conformar, a mi juicio, la identidad constitucional al nivel nacional³⁵.

Precisamente, este punto lo puso de relieve el TCF alemán en la decisión que adoptó frente al Tratado de Lisboa el 30 de junio de 2009. Como ya ocurriera con la resolución Maastricht, esta sentencia advertiría sobre la imposibilidad de traspasar aquellos principios que, de acuerdo con la cláusula de intangibilidad, conforman la identidad constitucional alemana³⁶. Se dejaba patente con ello que la identidad constitucional alemana se identificaba con el Estado democrático y social de derecho, el principio federal y la dignidad humana y dicha identidad constitucional no se encuentra a disposición de ningún órgano, siendo su garante el TCF³⁷, operando aquélla como límite absoluto para las organizaciones internacionales³⁸.

Si los derechos fundamentales representan en nuestros días el corazón de las identidades constitucionales, valdría la pena reflexionar sobre las características de los mismos. A mi modo de ver, las dos primeras características de los derechos fundamentales a las que me referiré, a continuación, son rasgos propios de los derechos humanos, lo que confirma que los derechos fundamentales emanan necesariamente de los primeros:

En primer lugar, se caracterizan por la *universalidad* de su adscripción, es decir, se atribuyen a todos los seres humanos, sin discriminaciones de ningún tipo³⁹. Como precisa Ferrajoli, al diferenciarlos de los derechos patrimoniales, “están reconocidos a todos sus titulares en igual forma y medida”⁴⁰.

En segundo lugar, su *inalienabilidad*, esto es, los derechos son inviolables, irrenunciables, intransigibles, personalísimos, indisponibles⁴¹. Indisponibilidad aquí debería entenderse en un doble sentido, pues, paradójicamente, los derechos constituyen un límite no sólo para los poderes constituidos sino también para la propia autonomía de sus titulares⁴². Por una parte, se encuentra la «indisponibilidad activa», en cuanto no son alienables por el sujeto que es titular, es decir, el propio titular está obligado a respetar sus

³⁴ Liborio L. Hierro: “Conceptos jurídicos fundamentales (I). De las modalidades deónticas a los conceptos de derecho y deber”, *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, n° 3, Dykinson, Madrid, 2000, p. 173.

³⁵ SCHMALE, WOLFGANG Y TINNEFELD, MARIE-THERES, “Identität durch Grundrechte”, *DuD • Datenschutz und Datensicherheit*, N° 1, 2010, pp. 523-528.

³⁶ BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Párrafo 208. www.bundesverfassungsgericht.de

³⁷ BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Párrafo 218. www.bundesverfassungsgericht.de

³⁸ Esta decisión no sólo previene sobre las consecuencias que tendría la vulneración de la identidad constitucional alemana, sino que pone claramente en entredicho la legitimidad democrática de la UE. Asimismo, manifiesta un claro recelo frente a la jurisprudencia de Luxemburgo. En concreto y frente a la llamada a la cooperación con Luxemburgo en Maastricht, afirma que le corresponde examinar si se produce una interpretación extensiva de los tratados por parte de la jurisprudencia del TJUE que equivalga a una inadmisibles modificación autónoma de los Tratados BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Párrafo 338. www.bundesverfassungsgericht.de

³⁹ Vale la pena recordar que Norberto Bobbio exige la universalidad en la titularidad del derecho, para que éste pueda ser considerado como fundamental. De este modo, el filósofo italiano precisa: “son fundamentales los derechos que en una determinada Constitución están atribuidos a todos los ciudadanos indistintamente”, fórmula que sirve de fundamento al principio de igualdad. Vid. Norberto Bobbio: “Liberalismo e democrazia”, recogido en el libro colectivo dirigido por Gian Mario Bravo y Silvia Rota Ghibandi *Il pensiero político contemporáneo*, Milán, 1985, pp. 23-88.

⁴⁰ Luigi Ferrajoli: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, segunda ed. 2001, p. 46.

⁴¹ Como ha precisado Francisco Laporta, al referirse a la inalienabilidad de los derechos, como rasgo esencial y característico de ellos, en *Entre el Derecho y la Moral*, op. cit.: “... nadie puede renunciar a tales derechos, ni siquiera en el uso o ejercicio de uno de ellos: el derecho de libertad”, p. 84. O, como advierte también en “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n° 4, op.cit.: “Los derechos humanos, en tanto en cuanto son “inalienables”, se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad”, p. 44.

⁴² Luigi Ferrajoli: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, op. cit., pp. 47-48.

derechos; y, por otra, la «indisponibilidad pasiva», al no ser expropiables o limitables por otros sujetos. El derecho de un sujeto despierta siempre en otro la obligación de no impedir su ejercicio⁴³. Y es que las expresiones referidas a la tenencia de un derecho se sitúan necesariamente dentro de un lenguaje normativo, debido a que, como explica Laporta: “(...) la ausencia de normas por sí sola no atribuye un derecho sino cuando va acompañada de un deber para otros de abstenerse de interferir en las acciones dentro del ámbito no regulado, es decir, cuando va acompañada de una *presencia* de normas”⁴⁴.

Dentro de este contexto, valdría la pena recordar el art. 52 de la Carta de Derechos Fundamentales en la Unión Europea porque precisamente garantiza que los derechos fundamentales resulten indisponibles para los poderes constituidos, al ordenar que cualquier limitación del ejercicio de los derechos y libertades de la Carta deba hacerse mediante ley y respetando siempre su contenido esencial. Al mismo tiempo, exige que las limitaciones respeten el principio de proporcionalidad⁴⁵, las cuales deberán ser siempre necesarias y

⁴³ No está de más subrayar que si repasamos la historia de los derechos fundamentales nos encontramos con que los derechos suelen aparecer solos, sin sus obligaciones o deberes correspondientes, con excepciones, eso sí, como la que representa J. Locke, quien no sólo simultáneamente habla de los deberes y de los derechos, sino que deriva éstos de aquéllos. Esta práctica general no se entiende bien si tenemos en cuenta que la mayor parte de los juristas y los teóricos de los derechos defienden que no puede haber derechos sin deberes correlativos, como mínimo el deber general, aunque sea un deber meramente negativo, de respetar o abstenerse de impedir el ejercicio de un derecho. Un buen representante de este modo de pensar es Hohfeld, quien defiende una auténtica correlación entre derechos (de alguien) y deberes (de otros u otros) o, más próximo a nuestro entorno, Liborio Hierro, quien precisamente ha argumentado en contra de posiciones como la de Hart o Feinberg, opuestas ambas a la tesis de la correlatividad. Vid. Liborio L. Hierro: “Conceptos jurídicos fundamentales (I). De las modalidades deónticas a los conceptos de derecho y deber”, *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, nº 3, Dykinson, Madrid, 2000, pp. 168-169. Una explicación a este fenómeno, de que los derechos suelen aparecer sin la expresión de sus obligaciones o deberes correlativos, la ofrece José María Rodríguez Paniagua en el siguiente pasaje de su obra *Moralidad, derechos, valores*, Cuadernos Civitas, Madrid, 2003: “(...), entre nosotros parece que el hablar sólo de derechos es señal de progresismo, y hablar de deberes síntoma de ser reaccionario. Tal vez por eso se habla tanto de los primeros y tan poco de los segundos. Esto se está poniendo especialmente de manifiesto con ocasión de los nuevos derechos, de los llamados de la tercera y aún de la cuarta generación”, p. 78. En cualquier caso, lo que parece importante subrayar aquí es que “mientras los derechos son siempre correlativos a determinados deberes, los deberes no son siempre correlativos a determinados derechos”; pensemos, por ejemplo, en el deber de ser miembro de un jurado. Aparte de que puede ocurrir también que a un determinado derecho le corresponda no sólo una sino diversas obligaciones, una pluralidad de ellas. Vid. Liborio L. Hierro: “Conceptos jurídicos fundamentales (I). De las modalidades deónticas a los conceptos de derecho y deber”, *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, nº3, op. cit., p.168. A pesar de lo asentada que está la “teoría de la correlatividad”, creo que valdría la pena reflexionar sobre si constituye verdaderamente un riesgo la actitud de reducir los derechos a deberes en el sentido de que puede llegar a convertir al lenguaje de los derechos en redundante, aparte de conceder una prioridad, no sólo lógica sino axiológica, a los deberes u obligaciones sobre los derechos.

⁴⁴ De este modo parece claramente criticable la posición de autores como Hobbes que entienden que existen los derechos con anterioridad a la existencia de normas, al considerar erróneamente que tener derecho a “algo” no es sino expresión de la libertad de hacer “ese algo” por no existir una norma que regule el supuesto. Vid. Francisco Laporta: “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº4, op. cit., p. 24.

⁴⁵ Creo que aquí “proporcionalidad” puede entenderse de tres modos diferentes pero complementarios, siguiendo a Robert Alexy en *Teoría de los derechos fundamentales*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 100: como necesidad, adecuación y proporcionalidad. Mario Ruiz Sanz en *Sistemas jurídicos y conflictos normativos*, *Cuadernos Bartolomé de las Casas* nº 23, Dykinson, Madrid, 2002, explica cada uno de ellos del siguiente modo: “La adecuación supone que el medio debe ser apto para alcanzar un fin propuesto, así como que ese medio no impida ni dificulte la realización de otro fin que contemple un principio diferente. Por necesidad cabe entender que el medio empleado no se puede considerar apto si existe otro medio alternativo igualmente idóneo para la consecución del fin, y menos gravoso para el fin exigido por otro principio. Y en último lugar, la proporcionalidad en sentido estricto significa que en la aplicación de un principio hay que tener en cuenta las exigencias de los principios contrapuestos en función de las circunstancias del caso”, p.123. En cualquier caso, el principio de proporcionalidad, desarrollado por el Tribunal Constitucional Federal Alemán y exportado no sólo al ordenamiento comunitario sino al de los demás países europeos, legitima

responder efectivamente a objetivos de interés general de la Unión o a la necesidad de protección de los derechos y libertades de los demás. Con otras palabras: los derechos de la Carta no pueden ser ignorados ni limitados por el legislador comunitario a su libre arbitrio⁴⁶.

En tercer lugar, los derechos fundamentales se encuentran *garantizados judicialmente*. Aquí está el rasgo que, en mi opinión y en la de la mayoría de los teóricos y filósofos del derecho, nos permite diferenciar los derechos humanos de los derechos fundamentales, y que fue resaltado por el ilustre teórico del Derecho Hans Kelsen: el derecho provoca el surgimiento de una *norma* que autoriza a su titular, por medio de una acción, a entablar un procedimiento judicial cuando sus intereses se han visto violados por incumplimiento de la obligación.

Este significado eminentemente técnico es el que me interesa subrayar aquí, desde el momento en que resalta la idea de que de poco sirve atribuir a los individuos retóricos derechos cuando en la práctica éstos últimos se encuentran claramente desprotegidos o, lo que es lo mismo, el titular del derecho subjetivo siempre tiene la posibilidad de provocar el nacimiento de una norma individual que prescribe la ejecución de una sanción contra aquel que incumplió sus obligaciones⁴⁷, esto es, contra aquel sujeto que violó sus “intereses jurídicamente protegidos”⁴⁸. Como dice en otro lugar Kelsen, de nada sirve atribuir a los

únicamente intervenciones del poder, bien estatal o supranacional, en la libertad del individuo siempre y cuando sean indispensablemente necesarias. Como precisa Rainer Arnold en “El desarrollo de la protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea”, trabajo recogido en Javier Corcuera Atienza (Coordinador): *La protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea*, op. cit.: “Mediante estas intervenciones solamente se perseguirán fines tendentes a la promoción del individuo. (...) El núcleo de este concepto es que la persona, su dignidad y su libertad son la regla y la intervención del poder público, la excepción”, pp. 33-34.

⁴⁶ Aun cuando más adelante me detenga en este tema, adelanto ya al lector que en la Cumbre de Bruselas de junio de 2004, los Jefes de Estado o de Gobierno añadirían un nuevo apartado (el n^o7) al art. II-52 del texto constitucional.

⁴⁷ Vid. Hans Kelsen: “El concepto de habilitación: distintos significados de esta palabra. El “derecho en el sentido subjetivo””, en *Teoría General de las Normas*. (Traducción a cargo de Hugo Carlos Delory Jacobs. Revisión técnica de Juan Federico Arriola), México D.F., Ed. Trillas, 1994, pp. 142-143.

⁴⁸ Como se sabe, la dogmática iusprivatista ha estado dividida en torno a dos importantes teorías que explican la naturaleza jurídica del derecho subjetivo: por un lado, la teoría de la voluntad, que tiene como representantes a Savigny, Puchta, Windscheid, Zitelmann o Del Vecchio, entiende el derecho subjetivo como “un poder de la voluntad” protegido por el ordenamiento jurídico; por otro lado, la teoría del interés, cuyo más conocido representante es R. Von Ihering, concibe el derecho subjetivo como “un interés jurídicamente protegible”. Aunque no ha faltado tampoco quien, como Jellinek a finales del siglo XIX, defiende una teoría ecléctica que aglutina las dos anteriores, al definir el derecho subjetivo como “un interés tutelado por la ley mediante el reconocimiento de la voluntad individual”. En lo que aquí interesa, tanto la teoría de la voluntad como la teoría del interés han sido secundadas por ilustres filósofos del Derecho como Hugo Grocio, para quien el derecho subjetivo consistía en una “cualidad moral de la persona, en virtud de la cual puede hacer o tener algo lícitamente” (vid. *De iure belli ac pacis*, 1625. *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*. Selección de P. Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, p.54) o Jeremy Bentham, defensor éste de la teoría del interés. De este modo, si observamos la teoría de los derechos encontramos una reproducción de las dos grandes teorías enunciadas en el ámbito iusprivatista. Pues bien, si más arriba me he referido a los derechos con la expresión “intereses jurídicamente protegibles” es porque creo que la denominada “teoría del interés o teoría del beneficiario”, defendida por autores de la talla de MacCormick, responde mejor al concepto de derecho fundamental que aquí se sostiene. Las razones que me hacen decantarme por esta teoría y no por la llamada “teoría de la voluntad o teoría de la elección”, a pesar de contar ésta con representantes tan relevantes como Hart, son las siguientes: en primer lugar, porque creo que el elemento que mejor define al derecho subjetivo es el “beneficio que se protege para su titular y del que se deriva el deber o deberes que se imponen sobre otro u otros”; en segundo lugar, porque hay “derechos obligatorios”, siguiendo la terminología de Feinberg, que representan pretensiones, potestades, inmunidades, tan sumamente importantes que escapan a la discrecionalidad del titular (pensemos, en el derecho de los niños a la alimentación, al cuidado o a la educación); en tercer lugar, porque “permiten, de un lado, incluir en el concepto un sinnúmero de necesidades, intereses o deseos como contenido de un correspondiente derecho y, de otro lado, incluir entre los titulares a todo ser del que se puedan

individuos determinados derechos, si aquella atribución no se encuentra debidamente protegida⁴⁹.

Conforme a ello, los derechos fundamentales deberían concebirse, con palabras de Gregorio Robles, como “derechos humanos positivizados, es decir, como auténticos derechos subjetivos, a los que el ordenamiento jurídico dota de un tratamiento normativo y procesal privilegiado” frente a los derechos humanos que quedan como “mera expresión de criterios morales relevantes para la convivencia humana”⁵⁰. De este modo, mientras que los derechos humanos vendrían definidos por las características de universalidad, fundamentalidad de su objeto, abstractibilidad, validez moral, y prioridad frente al Derecho positivo, siguiendo en ello a Robert Alexy⁵¹, por su parte, los derechos fundamentales vendrían caracterizados por la protección procesal de los mismos, ya que como se viene señalando en el ámbito anglosajón “if there is no remedy, there is no right” o, lo que es lo mismo, los derechos valen tanto como lo que vale su garantía judicial⁵².

El proceso de internacionalización de los derechos nos obliga, como ha recordado Ban Ki-moon, Secretario General de las Naciones Unidas, con motivo del 60 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, a que los derechos humanos sean entendidos como una responsabilidad no sólo individual sino colectiva a la hora de defenderlos y aplicarlos plenamente⁵³. Estas palabras del Secretario General ponen de relieve algo muy importante y es que no se puede aceptar la desigualdad social, la injusticia o la pobreza como inevitable, tal y como defiende el fundamentalismo neoliberal y neoconservador, ni las tesis que sostiene el multiculturalismo comunitarista, que le llevan a llegar a justificar la supresión de los derechos de ciertos individuos en aras de la identidad cultural de un grupo o comunidad étnica o religiosa. Evidentemente, es notoriamente injusto que recaiga sólo sobre uno o varios sujetos la tarea de decidir los rasgos esenciales del grupo sin los cuales éste dejaría de existir.

predicar intereses (como los colectivos, los animales e incluso la naturaleza)”, p.172. Vid. Liborio L. Hierro: “Conceptos jurídicos fundamentales (I). De las modalidades deónticas a los conceptos de derecho y deber”, *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, n°3, op. cit., pp.170-172.

⁴⁹ Hans Kelsen: *Teoría General del Derecho y del Estado* (traducción de Eduardo García Máynez), UNAM, México, 1969, p.94. Un buen trabajo sobre el pensamiento jurídico kelseniano se encuentra en Mario G. Losano: *La nozione di sistema giuridico in Hans Kelsen*, Amaliensträssler Heft n°4, Università degli Studi di Milano – Dipartimento Giuridico-Politico. Sezione di Teoria Generale e Informatica del Diritto, Cuesp, Milano, 1998.

⁵⁰ Vid. Gregorio Robles: *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Cuadernos Civitas, Madrid, 1992, pp. 19-23.

⁵¹ Robert Alexy: “Sobre el desarrollo de los derechos humanos y fundamentales en Alemania”, en *Diálogo Científico*, vol.11, n° 1/2, Centro de Comunicación Científica con Ibero-América, Tubinga, 2002, pp. 15-16. Sobre las características de universalidad, inalienabilidad y fundamentalidad de su objeto al ser absolutos, remito a las páginas de Francisco Laporta: “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n°4, op. cit., pp. 32-44.

⁵² Alberto López Basaguren: “Comunidad Europea, integración de ordenamientos y pluralidad de jurisdicciones en la protección de los derechos fundamentales”, Javier Corcuera Atienza (Coordinador): *La protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea*, op. cit., p. 121. Como explicita el autor enseguida: “Ciertamente, la efectividad de una institución jurídica se resuelve en la eficacia de los mecanismos de protección establecidos para ello por el ordenamiento jurídico, mecanismos que no pueden reducirse a la simple previsión jurídica del interés de que se trate, sino que debe ser capaz de articular una instrumentación *accessoria* dirigida a reforzar la posibilidad de materialización del interés tutelado normativamente”, p. 121.

⁵³ Vid. Ban Ki-Moon: Mensaje del Secretario General sobre el Día de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 2008.

Dentro de la perspectiva comunitarista, el multiculturalismo comunitarista o multiculturalismo fuerte tipo mosaico, según denominación de Seyla Benhabib⁵⁴, llega a sacrificar a algunos seres humanos (mujeres, niñas y niños) con el objetivo de mantener la identidad cultural del grupo o de la comunidad. Esta corriente de pensamiento no sólo es incompatible con los derechos humanos sino con el propio Estado democrático al alentar la defensa de la pureza de la identidad cultural por encima de la de los derechos individuales⁵⁵. Como precisa Martínez Sampere: “Todos estos pretendidos argumentos no son más que la vuelta del viejo *Volksgeist*, el espíritu del pueblo: la sangre, la etnia, la religión, las costumbres de la tribu, a la que se pertenece por vínculos supuestamente prepolíticos, y, por ello, prejurídicos, i.e., no modificables por la acción humana, olvidando de nuevo que los modos de vida son humanamente creados y humanamente modificables”⁵⁶.

Me parece conveniente traer aquí a colación el error del denominado «moralismo legal» cuando predica que “el hecho de que ciertas pautas morales sean asumidas y vividas en una comunidad constituye una razón suficiente para que las normas jurídicas les presten su mecánica de coacción y las impongan forzosamente”⁵⁷. Si se recuerda, Patrick Devlin fue un defensor de esta tesis al subrayar que las leyes nos obligaban a realizar conductas morales simplemente porque de acuerdo con la opinión social general eran morales. Para el juez del Queen’s Bench y posterior miembro de la Cámara de los Lores, las convicciones morales profundas compartidas por los miembros de una comunidad constituían elementos estructurales de su propia identidad como sociedad, hasta el punto de que las leyes tenían la tarea de defender la pervivencia de esa moralidad, esto es, de la sociedad. Desde Mill hasta Dworkin, cuando proclama que los derechos son triunfos frente a la mayoría, e incluyendo a Hart, encontramos la idea de que existen límites morales que las leyes no pueden rebasar, aun cuando éstas vengan apoyadas por la mayoría social. Y es que el mero hecho de que una norma jurídica sea aprobada por la mayoría no justifica en términos morales su contenido y alcance. Como precisa Laporta, a propósito de Mill: “El poder jurídico no sólo se legitima por su origen “consentido” sino por no violar los límites de un ámbito dibujado por líneas o criterios morales”⁵⁸. Como ha resaltado Schambeck, la violación de los derechos humanos se produce no sólo por el entendimiento equivocado de los derechos básicos sino por decisiones políticas mal tomadas en la vida social y económica⁵⁹.

Es importante no confundir las pautas morales establecidas de facto en una determinada sociedad con las pautas morales exigibles para el Derecho. Como con acierto resaltó Hart, una cosa es la moralidad positiva que es aquella “efectivamente aceptada y compartida por un grupo social dado” y otra distinta es la moralidad crítica que son “los principios morales generales usados en la crítica de las instituciones sociales reales incluida la moralidad positiva”. Esta moralidad crítica encierra dentro de sí a los derechos humanos como categoría, los cuales funcionan no meramente desde pautas positivas sino como principios críticos que controlan moralmente al derecho⁶⁰, y, parafraseando a Ollero, contribuyen a

⁵⁴ Seyla Benhabib: *The Claims of Culture*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

⁵⁵ Vid. Eva Martínez Sampere: “Derechos Humanos y Diversidad Individual”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n° 8, segundo semestre, 2002.

⁵⁶ Eva Martínez Sampere: “La universalidad de los derechos humanos”, op. cit., p. 68.

⁵⁷ Francisco Laporta: *Entre el Derecho y la Moral*, Fontamara, México D.F., primera ed. 1993, segunda ed. 1995, p. 48.

⁵⁸ Vid. *Ibidem*, p. 51.

⁵⁹ Herbert Schambeck: “Derecho Natural en la era de la responsabilidad”. Traducción a cargo de Cristina Hermida del Llano, en *Revista Persona y Derecho* n° 62, Navarra, 2010, pp. 153-179.

⁶⁰ Francisco Laporta: *Entre el Derecho y la Moral*, op. cit., pp. 52-53.

que el derecho tenga razón⁶¹. ¿Es qué acaso las culturas han de gozar de un contenido prescriptivo además de descriptivo? Me resulta obvio que no son las culturas sino el mismo Derecho quien se define por el contenido prescriptivo de ciertas normas, siguiendo en ello a Von Wright, expuestas siempre –insisto- al examen de la moralidad crítica, que tiene el deber de determinar los límites de lo que la propia soberanía democrática legitimada puede hacer⁶².

Asimismo una gran amenaza para la universalidad de los derechos es el relativismo cultural y el nacionalismo⁶³, pues olvidan la “idea de la unidad de la condición humana y de una universalidad humanista sobre los fines morales del hombre”⁶⁴. Como precisa con claridad Peces-Barba: “La universalidad se formula desde la vocación moral única de todos los hombres, que deben ser considerados como fines y no como medios y que deben tener unas condiciones de vida social que les permita libremente elegir sus planes de vida (su moralidad privada). (...) Lo universal es la moralidad básica de los derechos, más que los derechos mismos, al menos en esta consideración «a priori»”⁶⁵.

De acuerdo con ello, podría concluir, que de lo que verdaderamente se puede predicar la universalidad racional es de la moralidad básica que sirve de fundamento a los derechos, y, por qué no decirlo, al Derecho en general. Es precisamente ese carácter moral, siempre a la luz de la razón, el que servirá de control o freno frente al legislador, que es a fin de cuentas –insisto- quien da luz verde a la transformación de los derechos humanos en derechos fundamentales. De ahí que podamos afirmar que los derechos fundamentales reposan en el poder de los fuertes mientras que, en realidad, los derechos humanos descansan sobre el poder de la moral. Es, por todo lo anterior, responsabilidad de todos los ciudadanos que formamos parte de la Unión Europea, y no sólo de nuestros dirigentes políticos, luchar por la comunidad de valores que con gran orgullo une a nuestro continente. Y estoy convencida de que una buena manera de dar virtualidad a este ideal es que no perdamos de vista que el humanismo, la diversidad y la universalidad son los principios básicos que representan lo esencial del ser europeo y los que han de dirigirnos hacia el futuro.

⁶¹ Andrés Ollero Tassara: *¿Tiene razón el derecho?*, op. cit.

⁶² Banaszak/Jablonski: “Das Naturrecht in der Polnischen Verfassung vom 2. April 1997”, en *Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangalisierung Europas*, edit. Rudolf Weiler, Viena, 2005, p. 220.

⁶³ Gregorio Peces-Barba: “La universalidad de los derechos”, *Doxa* nº 15-16, op. cit., p. 620.

⁶⁴ Vid. *Ibíd.*, p. 621.

⁶⁵ Vid. *Ibíd.*, pp. 624- 625.

Una fundamentación jusnaturalista de los derechos humanos¹

A natural-law foundation of human rights

Lorenzo PEÑA Y GONZALO

Instituto de Filosofía del CSIC

<http://lorenzopena.es>

Recibido: 29/05/2013

Aprobado: 26/06/2013

Resumen:

Este artículo demuestra que, a menos que se reconozcan unas normas de Derecho natural, no existe ningún fundamento para los derechos humanos, lo cual significa que el jurista no podrá demostrar una razón válida para incorporarlos a la legislación positiva donde no lo estén. Una norma de Derecho natural es aquella que se deduce, por una correcta regla de inferencia lógico-deóntica, de cualquier norma positiva y, por lo tanto, existe en todos los ordenamientos jurídicos, aunque no esté formulada. Este estudio se lleva a cabo por dos vías: la historia conceptual de la noción de derechos humanos y el análisis lógico-conceptual de los mismos.

Palabras-clave: Derecho natural, derechos humanos, derechos del hombre, ley natural, fundamento, lógica deóntica, jusnaturalismo, Declaración universal de 1948.

¹ El presente trabajo se inscribe en las tareas de realización del proyecto «Los límites del principio de precaución en la praxis ético-jurídica contemporánea» [FFI2011-24414], Plan Nacional de I+D+i. (IP: Txetxu Ausín).

Abstract:

This paper proves that, unless certain natural law norms are recognized, human rights lack any foundation, which means that no lawyer will be able to show any compelling reason for them to be incorporated into positive law where they have not been legally sanctioned yet. A natural law norm is one which, in virtue of some valid deontic-logic inference rules, can be deduced from any positive norm and hence exists in every legal system, even if not formally enacted. Our study contains to parts: a conceptual-historical account of the notion of human rights and a logical and conceptual analysis thereof.

Keywords: natural law, human rights, rights of man, foundation, deontic logic, legal positivism, The 1948 Universal Declaration of Human Rights.

Sumario

0. Introducción. 1. El histórico vínculo entre la ley natural y los derechos naturales del hombre. 2. De la Declaración de 1789 a la abolición de la esclavitud. 3. El itinerario de los derechos humanos a partir de 1848. 4. Ley natural y derechos del hombre en la tradición católica. 5. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). 6. ¿Es la dignidad humana el fundamento de los derechos del hombre? 7. La Declaración y su influjo posterior. 8. ¿Aportó algo a esa evolución el positivismo jurídico? 9. ¿Qué son los derechos humanos? 10. El positivismo jurídico es incompatible con la fundamentación de los derechos humanos. 11. El principio jusnaturalista del bien común, fundamento de los derechos del hombre. 12. Aclaraciones: el Derecho natural y el principio de vivir según la naturaleza.

§0. Introducción

¿Tienen vigencia jurídica los derechos humanos, o derechos fundamentales del hombre? ¿Desde cuándo? ¿Sólo donde y cuando hayan sido positivizados al incorporarse a leyes efectivamente promulgadas? Y, si poseen valor jurídico independientemente de tales promulgamientos, ¿en virtud de qué?

Sólo podemos contestar a estas preguntas a través de un doble acercamiento. Primero mediante un estudio de historia conceptual, que desentrañe la matriz jusnaturalista de esos derechos. Y, a partir de ahí, mediante un análisis lógico-conceptual, el cual nos mostrará cómo, sin el reconocimiento de un Derecho natural, los derechos del hombre carecen de fundamento, aunque no por ello forzosamente de motivación.

§1. El histórico vínculo entre la ley natural y los derechos naturales del hombre

Aunque, en su enunciación literal, la noción de *derechos humanos*, o derechos del hombre, se pone en circulación con la Declaración francesa del 26 de agosto de 1789, nadie desconoce que existe una génesis de la misma en siglos precedentes —cuya dilucidación ha dado lugar a apasionadas controversias— así como un desarrollo conceptual posterior, hasta el punto de que nuestra noción actual de los derechos del hombre —sin dejar de ser deudora, principalmente, de la citada declaración revolucionaria francesa— es un concepto de tal riqueza y complejidad que difícilmente podrían reconocerla como obra indirectamente suya los asambleístas de aquel verano versallés.

Han abundado en la historia de las ideas jurídicas quienes han rastreado anticipaciones de la Declaración de 1789 (en disputa mutua, según lo he recordado ya), pero tampoco han escaseado quienes, no sin serios motivos, han preferido ver en esa solemne proclamación una novedad radical, un corte abrupto que — pese a las afinidades parciales con los precursores— rompe, en cierto sentido, la continuidad.

Para que nos inclinemos por la visión continuista o por la discontinuista, lo que tenemos que preguntarnos es cuál es el meollo de la Declaración de 1789.

Si ese meollo es el concreto haz de libertades individuales (si bien se mira extremadamente parco), independientemente del ámbito subjetivo de su titularidad, entonces el texto en cuestión aparece muy en la línea de varios documentos pertenecientes al pronunciamiento secesionista de las colonias inglesas de Norteamérica, a su vez inspiradas en la tradición *whig* británica. Desde esa óptica hay similitudes notorias entre la Declaración francesa y el *Bill of rights* norteamericano, que es el conjunto de las diez primeras enmiendas a la Constitución federal de los Estados Unidos de América. Ese *Bill* fue propuesto al congreso a la vez que los Estados Generales del reino de Francia emprendían su labor revolucionaria y fue adoptado en primera instancia por la Cámara de Representantes exactamente cinco días antes que el texto versallés —si bien, a causa de los mecanismos federales, sólo entrarán en vigor el 15 de diciembre de 1791, cuando ya los franceses se encaminaban a una segunda, y más profunda, revolución, que se consumará en 1792 al derribar la monarquía e instaurar una república de orientación social e igualitaria, antagónica, en buena medida, respecto de los valores que perdurablemente arraigaron en las instituciones estadounidenses.

Aun desde ese punto de vista, fue un error historiográfico omitir otros muchos antecedentes, incluida la corriente de opinión jurídica antidespótica que nunca se había extinguido en Francia y que se había originado en su propia tradición tardo-medieval, reavivada en las revoluciones populares de la Liga, en el siglo XVI, y de la Fronda, en el XVII, y soterradamente conservada (en cierto sentido) por algunas instituciones jurisdiccionales —en particular, los *Parlements*, a pesar de su conservadurismo—. Tal corriente influyó mucho, sin lugar a dudas, en Montesquieu, indirectamente en Condorcet, y (aunque ya sufriendo una dramática metaformosis) en el origen mismo de las ideas de 1789. Porque varias de las reclamaciones de 1789 había quedado ya, bajo formulaciones dispares, un poco prefiguradas en esa tradición gala —igual que en otras similares en España (principalmente en los reinos orientales de la misma), en algunos Estados germanos y en algunas municipalidades libres italianas—.

La novedad del texto versallés no estriba, sin embargo, en proclamar un haz de libertades individuales. Más significativa y característica es su adopción de un enfoque legicentrista (abrazando el dogma rousseauiano de que la ley es la expresión de la voluntad general).² Tal enfoque está totalmente ausente de las declaraciones norteamericanas, ancladas en la *common law*, en la cual el Derecho es principalmente consuetudinario y jurisprudencial.

Pero tampoco es eso lo más relevante de la Declaración de 1789. Lo es, en cambio, que se proclamen derechos del hombre, de todo ser humano, y ello por vez primera en un texto que quiere tener vigencia jurídica (y que acabará adquiriéndola cuando —a regañadientes y forzado por el motín del pueblo parisino— Luis XVI se resigne a sancionarla y promulgarla el 5 de octubre del mismo año).

² No obstante, ese legalismo de los revolucionarios franceses, por debajo de la ideología tomada de Rousseau, continúa una vieja aspiración del poder central francés de instaurar la primacía del mandamiento del legislador único, bajo la inspiración de dos valores: seguridad jurídica y no-anquilosamiento del sistema de normas.

Podemos cuestionar tal novedad si leemos literalmente la Declaración norteamericana de independencia de 1776 (cuyas fuentes de inspiración son muy variadas y no se circunscriben a la tradición *whig* inglesa), pues en ella se sostiene que todos los hombres nacen dotados por el Creador por tres derechos: a la vida, a la libertad y a la busca de la felicidad. Pero esa Declaración no es, ni aspira a ser, más que un preámbulo. Su único contenido jurídico es la proclamación de la secesión; lo demás es, a lo sumo, una exposición de motivos —aunque en rigor ni siquiera eso, sino más bien un manifiesto filosófico para que la decisión secesionista halle eco favorable en la opinión ilustrada de Europa.

Es menos importante saber qué derechos o libertades se atribuyen al hombre, a cada hombre, que atribuirles a todos —de manera innata, por Derecho natural y a título de derechos naturales— una titularidad radical de derechos, sin que, en ese ámbito, exista discriminación alguna entre súbditos y no súbditos de aquel Estado particular que enuncie y promulgue la Declaración. La gran aportación de la revolución francesa es su humanismo naturalista, al radicar los derechos esenciales en la propia naturaleza humana, como atributos a ella inherentes y de ella inseparables.

Ese aspecto es, filosóficamente, el más destacado y, políticamente, el más novedoso de la revolución francesa de 1789-1799. En eso marca un hito en la historia universal. Hay un antes y un después. Antes, los Estados y, dentro de ellos, los órganos de poder de los mismos otorgaban a sus súbditos unos derechos y les rehusaban otros (al edictar prohibiciones); pero ningún derecho se otorgaba a los no súbditos (o no-ciudadanos, según diríamos hoy —en terminología de la época se diría los «no regnícolas») salvo por tolerancia, condescendencia, costumbre o —en el mejor de los casos— por venir a ello comprometidos por tratados internacionales.

Desde la más remota antigüedad existió en verdad un entramado jurídico que puede considerarse precursor de los modernos Institutos del Derecho público y del Derecho privado internacionales, eso que el genio romano va a denominar *ius gentium*. Ese complejo *ius gentium* rige las relaciones entre los hombres de diversas naciones y, sólo por vía indirecta, también las relaciones entre Estados. Para los jurisconsultos romanos y para los jusfilósofos medievales el *ius gentium* es un cuasi-derecho natural, en el sentido de que, si bien proviene de los requerimientos de la invariable y constante naturaleza humana —una vez, eso sí, distribuida en una pluralidad de naciones y pueblos—, fluctúa en su contenido, en los derechos y obligaciones recíprocos que comporta, modulándose al compás de las costumbres, las conveniencias del intercambio y las situaciones de hecho provocadas por la acción de unas u otras gentes.³

A pesar de la enorme veneración (en teoría) por el *ius gentium* —que pocos monarcas se atrevieron a tildar de nulo y no-vinculante, aunque en la práctica solieran hacer caso omiso—, podemos afirmar (quizá generalizando) que nunca existió ninguna asunción legislativa de respetarlo en el Derecho interno de los Estados. Por otro lado los derechos individuales que se reconocían a los hombres de otras naciones en ese *ius cogens* se referían únicamente a relaciones de extranjería, a relaciones entre ellos y los nacionales. El *ius cogens* carecía, por ello, de cláusula alguna que contuviera (bajo la forma que fuera) una atribución universal de ciertos derechos a todos los seres humanos.

³ Así el *ius gentium* no acarrea los mismos deberes hacia pueblos pacíficos que hacia pueblos entregados a la guerra de agresión y rapiña.

Pero si, en el plano de las normas jurídicas, la Declaración del 26 de agosto de 1789 irrumpe —en este aspecto— como una atrevidísima y revolucionaria novedad, en el plano del pensamiento filosófico-jurídico tenemos un claro reconocimiento de una titularidad natural de derechos por cualquier ser humano, en virtud del mero hecho de serlo, desde la filosofía estoica —que influyó en las grandes escuelas de jurisconsultos romanos de los siglos II y III—, que sería retomada (sin muchas novedades de contenido, aunque sí de fundamentación) por el pensamiento cristiano a partir del siglo IV y que se transmitirá a la doctrina jusfilosófica posterior hasta desembocar en el jusnaturalismo de la Ilustración, verdadera fuente de inspiración directa de la Declaración de 1789.

Podemos, pues, afirmar, sin temor a la duda, que la noción de derechos humanos es, en la cultura mediterránea, al menos tan vieja como la filosofía estoica de la antigüedad clásica.⁴

La conclusión de los párrafos precedentes es, por consiguiente, la de que efectivamente podemos hablar de un surgimiento revolucionario de los derechos humanos en la Declaración versallesa de 1789 por ser el primer texto jurídico que reconoce a todo ser humano —viva donde viva, cualquiera que sea su cuna, cualesquiera que sean sus progenitores, cualesquiera que sean su clase social, su sexo y su edad— unos derechos naturalmente inherentes, irrenunciables, imprescriptibles e inalienables (a fuer de corolarios de la propia naturaleza humana), jurídicamente válidos y oponibles *erga omnes*, en el Derecho interno de sus respectivas naciones al igual que en el Derecho Internacional público y privado. Pero la novedad de 1789 no va más allá. Juridifica —o, mejor dicho, positiviza— por vez primera el reconocimiento de la existencia de unos derechos naturales del hombre, de todo hombre; no inventa esa noción, que se había transmitido en el pensamiento jusfilosófico desde Zenón de Citio (h. el año 300 a.C.).

Un reproche se ha dirigido, con razón, a los estoicos y a los jurisconsultos y jusfilósofos que, a partir de ellos, van a presuponer, asumir, fundamentar y desarrollar la idea de que todo ser humano es titular de unos derechos por el mero hecho de serlo, en virtud de su pertenencia natural a nuestra gran familia humana, a la *humanitas*.

¿Cuál era el catálogo de tales derechos? No iba mucho más lejos del derecho a, siendo reconocido como un ser humano, venir tratado con justicia y benevolencia; en los más audaces —como Séneca— se reconoce que todos, aun los esclavos, han de ser destinatarios de un genérico amor fraterno. No se les reconoce, empero, el derecho a ser emancipados (si bien es cierto que los jurisconsultos de inspiración estoica introducirán el principio extralegal del *fauor libertatis*, o presunción de libertad); ni siquiera se reclama, en su nombre, el derecho oponible a no ser maltratados; menos todavía se reivindican otros derechos de la época moderna, como la libertad de pensamiento y de palabra o el derecho a la intimidad.

Sin embargo, ¿qué hemos de pensar sobre esa inconsecuencia? A lo largo del (si bien se mira) breve lapso de 420 lustros que van de Zenón de Citio a 1789 se perfila el reconocimiento de unos derechos naturales del hombre (los ya citados de derecho a la justicia y a la benevolencia) sin extraerse —más que tardía y paulatinamente— la conclusión lógico-deóntica de un derecho universal a la libertad.

En primer lugar, lo que puede parecer una eternidad es un período corto en la historia de la humanidad, que se remonta a un millón de años (o, si arbitrariamente excluimos de la humanidad a las razas pre-Cromagnon, a unos ochenta o cien mil años). Ninguno de nosotros saca, al día siguiente de haber aceptado un principio, todas las consecuencias del

⁴ Dejo aquí de lado la exploración de ideas similares en otras tradiciones —algunas en parte solapadas y otras desconectadas—, como las de Persia, China, la India y el mundo islámico.

mismo.⁵ Pensar, deducir, se lleva tiempo. ¿Cuánto tiempo? Depende. Para asuntos de enorme complejidad, el avance puede durar años, decenios, siglos o milenios. Cada generación hereda el haber acumulado de las anteriores y, con ese utillaje conceptual, sigue adelante.

En segundo lugar, a lo largo de esos 420 lustros se van dando muchísimos pequeños pasos. Ya he aludido a la doctrina jurisprudencial de la presunción de libertad, defendida por Gayo, Ulpiano y demás lumbreras del pensamiento jurídico del alto imperio. Fruto de sus concepciones fue la constitución antonina del emperador Caracalla que en el año 212 extendió la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio. En siglos posteriores se sufren retrocesos —principalmente por el azote de las tribus germánicas invasoras, que sumieron en la barbarie buena parte de la alta edad media. Ulteriormente habrá una paulatina recuperación (sobre todo con el redescubrimiento del Derecho romano en Bolonia a comienzos del siglo XII).

Paso a paso va abriéndose camino la idea de libertad. En las cartas y los fueros tardomedievales se reclaman derechos concretos de libertad, aunque inicialmente restringidos a los habitantes de un lugar no nacidos en la servidumbre ni manumitidos. La ampliación será un proceso lento, gradual. Entre los siglos finales de la Edad Media y los primeros de la Edad Moderna, se extinguen, en la casi totalidad de Europa occidental y en la mayor parte de la central, la servidumbre rural y urbana. No desaparece, en verdad, la esclavitud, —que, al revés, ve ampliarse su ámbito subjetivo con la llegada involuntaria de cautivos de África (de las dos Áfricas, del norte y del sur del Sahara). Más adelante, se confina esa institución a los territorios ultramarinos.

¿Cuándo empieza una reivindicación moderna de derechos humanos universales que, aunque sea imperfectamente, podamos entender como anticipativa de la Declaración de 1789? No hay fecha ninguna. Un hito lo marcan las leyes ya mencionadas encaminadas a la paulatina manumisión de los siervos (que se aceleró a raíz de las *jacqueries* de los siglos XIV y XV); en ellas se recuerda el aserto bíblico de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en lo cual se basan su valor y su merecimiento, que lo acreditan para ser generalmente libre.

Los jusfilósofos escolásticos repiten que el Derecho natural no establece ni, en principio, permite la propiedad ni la servidumbre (dos instituciones que entonces estaban estrechamente emparentadas y que eran solidarias entre sí); sólo que las había ido introduciendo el *ius gentium* —como efecto de los pecados y las debilidades humanas—; y, una vez introducidas, sería injusto eliminarlas, por las peores consecuencias que de ello se seguirían.

Poquito a poco se fue erosionando ese argumento pragmático a favor de las injusticias establecidas. Quienes lo adoptaban reconocían las dos premisas siguientes. (1ª) Todo hombre tiene un derecho natural a ser tratado con justicia; y (2ª) La propiedad privada (desigualdad de bienes) y la esclavitud o servidumbre (desigualdad de condición social) implican injusticia porque sólo pudieron instituirse, en violación de las normas de justicia, creando así una situación de hecho contraria al Derecho natural. La segunda premisa parece implicar que quien tenga derecho a ser tratado con justicia tiene derecho a no sufrir esa doble institución injusta. De ahí, por la premisa 1ª, se deduce que todo hombre tiene derecho a vivir en una sociedad sin propiedad privada ni desnivelamientos de condición social. Un corolario inmediato es que todo hombre tiene derecho a ser libre.⁶

5 Sobre todo si se interponen prejuicios o intereses que obstaculizan la inferencia.

6 En su sabio tratado *Ethica* (contenido en el libro *Philosophiae Scholasticae Summa*, t. III, Madrid: BAC, 1958) el P. Ireneo González, S.J., despliega un amplio arsenal de argumentos lógicos e históricos para sostener la

De Vitoria y Tomás Moro a Mariana, Campanella y Grocio,⁷ de éstos —pasando por Ralph Cudworth, Richard Cumberland, François Fénelon, G.W. Leibniz, Christian Wolff, Emeric de Vattel y Jean-Jacques Burlamaqui— a Mably, Diderot, Morelly y Rousseau, toda la evolución del racionalismo ilustrado de la Edad Moderna expresa un creciente rechazo de las inconsecuencias y las cobardías del pensamiento acomodaticio, que sin dejar, entre tanto, de ser mayoritario, iba perdiendo terreno entre los círculos esclarecidos —los cuales, más tarde, acabarán determinando un cambio de opinión de las masas populares.

No hubo, pues, —según la errónea lectura de Michel Villey—⁸ ruptura alguna entre el Derecho natural de los antiguos y medievales y los derechos del hombre de la época contemporánea. Como tampoco hay ninguna dualidad conceptual entre «ley natural» y «Derecho natural»,⁹ ni es verdad —cual lo imaginan algunos neoescolásticos— que el dizque hipertrofiado Derecho natural «racionalista» de los modernos se aparte de un mucho más austero Derecho natural de la *philosophia perennis*, el cual, sabiamente, se habría

afirmación de que no sólo la existencia de propiedad privada es una institución de Derecho natural, sino, además, que tal ha sido la doctrina de los Padres de la Iglesia y de los doctores escolásticos, los modernos igual que los medievales. Sobre la discusión histórica, v. *ibid.*, pp. 674-681. No cabe en este artículo abordar sus interesantes disquisiciones —en absoluto compartidas por quien esto escribe. Su principal instrumento hermenéutico es la delimitación entre derecho civil, derecho de gentes y derecho natural, una tripartición cuyos confines fueron oscilantes. Los medievales sostuvieron mayoritariamente que la propiedad y la servidumbre existían por *ius gentium*, pero el P. González entiende que ese *ius gentium* era, en rigor, una parte del *ius naturae* —aunque reconoce que algunos intérpretes lo conciben como derecho positivo. Sin embargo, de ser correcta la lectura que brinda el P. González, habría que concluir que para los medievales la servidumbre o esclavitud era, asimismo, una institución de Derecho natural. Y es que hasta el siglo XIX no se produce la separación entre el estatuto jurídico de propiedad y el de servidumbre. Otro autor jesuita ha sostenido la tesis opuesta a la de Ireneo González: Rubianes, Eduardo, S.J., *El dominio privado de los bienes según la doctrina de la Iglesia*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1975.

También Antonio Truyol y Serra, en su *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (Madrid: Alianza, 1995, 12ª ed.) interpreta a la mayoría de los Padres de la Iglesia y a la generalidad de los filósofos escolásticos medievales en el sentido de que para ellos la propiedad privada era, *per se*, contraria al Derecho natural —aunque fuera, *per accidens*, compatible con él en el estado actual de las cosas, tras la caída subsiguiente al pecado original y como castigo. V. *ibid.*, t. I, pp. 256-257, donde se afirma: «De algunos [Padres de la Iglesia] puede decirse que consideraron la comunidad de bienes como el estado originario y natural de la humanidad», enumerando a los Capadocios (S. Gregorio de Nacianzo y S. Basilio), S. Juan Crisóstomo y S. Ambrosio. Resume la visión de todos ellos así: «Los bienes de este mundo son para el aprovechamiento común del linaje humano. El régimen de propiedad privada es, en último término, una desviación con respecto a la intención primera del Creador y es consecuencia del pecado, del deseo inmoderado de lucro, del impulso de los vicios». Va más lejos, atribuyendo a S. Juan Crisóstomo y a S. Basilio el propósito de «restablecer en lo posible la comunidad primitiva mediante una especie de contribución forzosa de los ricos». En el t. II de la misma obra, Truyol afirma (p. 29): «El pensamiento cristiano medieval había considerado la propiedad privada como una institución de derecho de gentes».

7 Sobre cómo se generó en la escolástica española del Siglo de Oro —particularmente a partir de los desarrollos de Vitoria y Las Casas— el concepto de *iura naturalia* y cómo ese pensamiento jusnaturalista hispano influyó en Grocio, v. Pérez Luño, Antonio Enrique, *Los derechos fundamentales*, Madrid: Tecnos, 1998 (7ª ed.), p. 31. Para este destacado jusfilósofo (*ibid.*, p. 115) «La Constitución del 78 se inserta abiertamente en una orientación iusnaturalista, en particular de la tradición objetivista cristiana que considera los derechos de la persona como exigencias previas a su determinación jurídico-positiva y legitimadoras del orden jurídico y político en su conjunto». (El autor de este artículo no está tan convencido de la inspiración jusnaturalista de nuestra vigente Constitución.)

8 Un comentario a la tesis de Villey —que opone, de la manera más absoluta, el Derecho natural a los derechos naturales del hombre— lo ofrece Xavier Dijon, en *Droit naturel*, Vol. 1: *Les questions du droit*, París: PUF, 1998, pp. 89-91.

9 Entre quienes se han adherido a esa presunta dicotomía podemos citar a Blandine Barret-Kriegel. Sólo que en sentido opuesto a la doctrina mayoritaria. Su libro *Les droits de l'homme et le droit naturel* (París: PUF, 1989) contiene certeras consideraciones, al fijarse en cómo los derechos del hombre provienen de una cierta concepción de la humanidad que se encuentra en la Escuela de Salamanca. (Como me lo ha señalado Juan Cruz, el miembro «Escuela de Salamanca» opera hoy en los medios académicos internacionales con una denotación extendida, pues de hecho abarca a toda la escolástica española [incluyendo la portuguesa] del Siglo de Oro.)

abstenido de erigir, sobre los básicos principios jurídico-naturales, toda una construcción sistemática. La presunta dicotomía viene fácilmente desmentida por cualquier estudio de los textos de la Escuela de Salamanca —y las otras afines en la España del siglo de oro—, donde hallamos esa misma construcción, incluso con mucho mayor detalle que en sus epígonos ilustrados de allende los Pirineos en los siglos XVII y XVIII.

Menos aún cabe hablar —cual lo ha pretendido una sesgada historiografía— de una «escuela del Derecho natural» inaugurada (o prohijada) por Grocio, pero cuyo principal representante sería Pufendorf, la cual, habiendo roto con la escolástica, compartiría con Locke y otros pensadores británicos de la tradición *whig* el exclusivo mérito de generar la idea de los derechos naturales del hombre. La figura de Pufendorf jugó un papel equívoco y, a la postre, de menor calado que el de la corriente principal, intelectualista o racionalista, algunos de cuyos adalides se han citado en el párrafo anterior.

Y es que el Derecho natural de Pufendorf se basa en una doctrina voluntarista (y, por eso, se acopla bien a la adhesión de ese jusfilósofo al absolutismo de la dinastía sueca), a diferencia del intelectualismo de la tradición tomista, continuado por la leibniziana.¹⁰ El voluntarismo se encuentra con una insalvable dificultad para cimentar los deberes y los derechos en la naturaleza, puesto que, siendo, a su juicio, asunto de decisión, podrían ser otros aunque la naturaleza del hombre fuera la misma.

§2. De la Declaración de 1789 a la abolición de la esclavitud

De todo lo anterior se desprende que los revolucionarios franceses de 1789 fueron audaces pero también receptores de una milenaria tradición reivindicativa de la fraternidad humana, de una justicia basada en ese nexo de hermandad natural, una justicia que comportaba deberes y derechos de cualquier ser humano con relación a cualquier otro.¹¹

La Constitución del reino de Francia de 1791, al incorporar en su texto la Declaración versallesa, constitucionaliza los derechos naturales del hombre, aunque escatimados con parca enumeración.

Muchísimo más generosa va a ser la Constitución jacobina del 24 de junio de 1793,¹² que de nuevo se fundamenta explícitamente en el Derecho natural. Su preámbulo reitera un principio de 1789: «El pueblo francés, convencido de que el olvido y el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de las desgracias del mundo, ha resuelto exponer, en una Declaración solemne, esos sagrados e inalienables derechos [...] para que el pueblo tenga siempre ante sus ojos las bases de su libertad y su felicidad, el magistrado la regla de sus deberes y el legislador el objeto de su misión. En consecuencia, proclama, en presencia del Ser Supremo, la siguiente declaración de los derechos del hombre y del ciudadano».

Pero el articulado que sigue, al quedar así incorporado al propio texto constitucional, tiene un carácter directamente normativo e inmediatamente exequible. Es un amplio catálogo de derechos, no sólo de no maleficencia (de libertad), sino también de

10 Sobre las vivísimas controversias que suscitó la doctrina de Pufendorf y sobre la extendida reprobación de su voluntarismo, v. Fassò, Guido, *Historia de la filosofía del Derecho*, t. 2, *La Edad Moderna* (trad. J.F. Lorca Navarrete), Madrid: Pirámide, 1982, pp. 130-131; y Rodríguez Paniagua, José María, *Historia del pensamiento jurídico*, t. I, Madrid: Universidad Complutense, 1996 (8ª ed.), pp. 155-161.

11 Sobre los orígenes de la Declaración de 1789, v. González Amuchastegui, Jesús, *Orígenes de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Madrid: Editora Nacional, 1984 (con textos de Jellinek, Boutmy, Doumergue y Posada).

12 Todos los datos que figuran en este artículo sobre las sucesivas constituciones francesas y sus vicisitudes provienen de Godechot, Jacques, *Les constitutions de la France depuis 1789*, París: Garnier-Flammarion, 1995.

beneficencia (de bienestar). El art. 1 afirma que el fin de la sociedad es la felicidad común y que el gobierno se instituye para garantizar al hombre sus derechos naturales e imprescriptibles. El art. 2 enumera tales derechos: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad, quedando así la igualdad en primer lugar. De conformidad con esa preeminencia de la igualdad, el art. 3 sostiene que todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley. El art. 4 declara nulas las leyes que ordenen una conducta que no sea justa y útil para la sociedad o prohíban una que no sea socialmente perjudicial. Ya hemos visto que, en la Declaración jacobina, el derecho de propiedad viene relegado al cuarto y último lugar; pero es que, además y sobre todo, su enunciación en el art. 16 afirma que son bienes de propiedad privada de alguien los frutos de su trabajo y de su industria —aunque expresamente no niega que puedan serlo otros ni asume la propuesta de Robespierre de definir la propiedad como el disfrute de aquello que la ley otorgue a cada uno (con lo cual el respeto al derecho de propiedad privada nunca podría constreñir al legislador).

La Declaración constitucional de 1793 enumera, a renglón seguido, una serie de derechos sociales: el derecho a la subsistencia, al trabajo y, cuando éste falte, a unos socorros públicos que la aseguren (prestación por desempleo, en nuestra terminología actual); derecho a la instrucción. Agréganse, por último, derechos colectivos del pueblo soberano (imposibles de ejercer a menos que la soberanía sea, como lo proclama esa Constitución, una e indivisible): derecho a dotarse de una nueva constitución, sin tener que conformarse a la establecida por una generación precedente, y derecho a la insurrección si el gobierno llegara a violar los derechos del pueblo.

Consecuente con ese jusnaturalismo que hace titular a todo ser humano de unos derechos esenciales —entre ellos la libertad personal—, la Convención Nacional (dominada por los jacobinos) va a decretar el 4 de febrero de 1794 (16 de pluvioso del año II) la abolición de la esclavitud en los territorios ultramarinos de la República. En esa abolición encontramos la realización efectiva del viejo principio estoico de la hermandad universal entre los hombres.

Esa fecha del 4 de febrero de 1794 es el más decisivo jalón en la marcha milenaria de la humanidad a su reconciliación fraterna consigo misma, sobre la base de los derechos naturales del hombre. Cuando el verdugo de la revolución, Napoleón Bonaparte, pretenda restablecer la esclavitud (a raíz del Tratado de Amiens con los ingleses, de 1802), se producirá, como resistencia, la segunda gran revolución, la del pueblo negro de Santo Domingo, que pronto va a derrotar a las tropas francesas, instaurando la primera república emancipada del yugo colonial —por lo cual cabría, tal vez legítimamente, ver en esa revolución haitiana un capítulo aún más importante de la historia universal que la propia revolución francesa.

Volviendo a las controversias que se habían desarrollado en la Convención Nacional de la I República francesa, nos percatamos de que la oposición entre jacobinos y girondinos tenía algo que ver con la cuestión de los derechos naturales del hombre. Para los moderados o girondinos el Derecho natural, por sí solo, no tiene fuerza suficiente para fundamentar los derechos individuales, que han de sustentarse, más bien, en el pacto social y, por lo tanto, en la concordante voluntad general de los habitantes de un territorio erigido en estado independiente. Por eso la configuración y el alcance de tales derechos están —según ellos— sujetos al convenio entre conciudadanos, variable y contingente, al albur, en parte, de las tradiciones, la historia y las conveniencias sociales.¹³

13 De ahí que rechazaran la abolición de la esclavitud, dejándola para algún siglo posterior.

Los jacobinos, en cambio, consideraban que todas esas circunstancias pueden constituir inevitables constreñimientos para el ejercicio de los derechos, pero nunca alterar su existencia ni su titularidad.

Se ha dicho —no sin cierta base— que el pensamiento girondino acabaría prevaleciendo. Veremos en seguida cómo hay que matizar ese aserto.

§3. El itinerario de los derechos humanos a partir de 1848

Si bien la Constitución de la II República francesa, del 4 de noviembre de 1848, ya no mencionará el Derecho natural ni adoptará la locución de «derechos naturales del hombre», es manifiesta su inspiración jusnaturalista.

Ya su Preámbulo proclama «en presencia de Dios y en nombre del pueblo francés», su obediencia a unos valores que, con meridiana claridad, se reconocen como cánones supraconstitucionales —y no como resultados de un pacto o una decisión: la equidad, el bienestar de todos, la moralidad, la ilustración. El art. III de dicho Preámbulo, además, afirma tajantemente: la República «reconoce deberes y derechos anteriores y superiores a las leyes positivas».

¿Qué mayor jusnaturalismo puede haber? Unos deberes y unos derechos anteriores y superiores a la legislación positiva son, por definición, deberes y derechos de la Ley Natural. Esa Constitución es la primera en renunciar a la guerra de conquista. Reitera los derechos sociales de 1793, enunciándolos como el derecho a la asistencia fraternal de los conciudadanos. Por otro lado, instaure nuevas libertades, como la de reunión y asociación. En el orden social, establece el derecho del obrero a relaciones equitativas con el patrón y el de los trabajadores en general a que la República emprenda obras públicas que empleen a los desocupados, además de instituir seguros que amparen a los enfermos, desvalidos y viejos.

Así pues, en vez de basar los derechos fundamentales del individuo en la voluntad general, ésta sólo aparece válida en tanto en cuanto se ajuste al reconocimiento y respeto de los derechos del hombre, detallados —según lo hemos visto— con un enfoque igualitario y fraternalista que va más lejos que el de los jacobinos de 1793.

Verdad es que tales referencias serán abandonadas en las constituciones posteriores de la República francesa. La III, la de 1871, nunca se dotará, en rigor, de una constitución, sino de un ramillete de leyes constitucionales adoptadas por puro pragmatismo. En ellas estaban ausentes los derechos naturales del hombre porque también lo estaban los derechos fundamentales del individuo, cuya única tutela jurídica quedaba —a lo largo de los 14 lustros de aquel régimen burgués— a la merced de la legislación ordinaria, de los actos administrativos y de una jurisprudencia maniatada por el omnímodo legalismo de la doctrina jurídica que por entonces alcanza la hegemonía: el positivismo jurídico (que en esas postrimerías del siglo XIX estaba ya dejando de ser la extravagancia de un puñado de juristas, en su mayoría anglosajones).

Ya en el último tercio del siglo XIX se va a constitucionalizar, esta vez en España, un amplio catálogo de derechos, aunque ni uno solo de bienestar. Se lleva a cabo en la Constitución de 1869, cuya inspiración jusnaturalista es patente. Fueron interesantísimos, apasionados y corteses los debates de aquella magna asamblea, que congregó a obispos y tribunos ateos, a profesores panteístas y abogados moderantistas, a hombres de diversas clases, convicciones, trayectorias y esperanzas para su Patria. En tales controversias un tema pareció perfilarse: el de que los derechos esenciales del hombre son ilegales. Por ser supralegales, supraconstitucionales —o sea, normas de Derecho natural—, la ley ni

siquiera estaría habilitada para regular su ejercicio. Evidentemente tal exaltación comportaba una visión muy idealista, desconocedora de los conflictos entre derechos.

Más explícita todavía es la Constitución de la I República (no promulgada pero sí adoptada por las Cortes constituyentes el 17 de julio de 1873) al afirmar en su *Título preliminar*: «Toda persona encuentra asegurados en la República, sin que ningún poder tenga facultades para cohibirlos, ni ley ninguna autoridad para mermarlos, todos los derechos naturales». Tras enumerar ocho derechos fundamentales —tildados de «derechos naturales de la persona»—, el citado Título concluye así: «Estos derechos son anteriores y superiores a toda legislación positiva». Es, sin lugar a dudas, la expresión más rotunda de jusnaturalismo que se haya formulado en un texto constitucional.

El articulado de la nonnata Constitución de 1873 reiterará, ampliará y detallará esos ocho derechos esenciales del Título preliminar; es innegable que en la mente del constituyente de 1873 ese desarrollo no hace sino explicitar lo ya implícito en la enumeración del exordio. Hay que notar que se trata de derechos de toda persona, español o extranjero, aunque en un caso el articulado, en su tenor literal —desmentido por el contexto— sólo parezca regular algunos de tales derechos para los españoles. Ese humanismo del texto republicano de 1873 explica que en el mismo se reconozca el derecho de inmigración: «Art. 27°. Todo extranjero podrá establecerse libremente en territorio español, ejercer en él su industria o dedicarse a cualquier profesión para cuyo desempeño no exijan las leyes títulos de aptitud expedidos por las autoridades españolas».

He señalado que en ese momento (1869) todos aceptan la existencia del Derecho natural y todos coinciden en fundar en él los derechos fundamentales del individuo.¹⁴

Ahora bien, nos topamos en ese momento con un menor énfasis en la defensa del Derecho natural fundante de los derechos individuales entre el sector progresista (predominantemente krausista) y con alguna reticencia del pensamiento católico conservador, que no rechaza en absoluto la existencia de un Derecho natural, pero que sí piensa que éste es deficiente y precario cuando no viene iluminado por la fe; y, en la medida en que recibe esa luz, deja de ser puro Derecho natural. La fe es, en efecto, una iluminación sobrenatural.

§4. Ley natural y derechos del hombre en la tradición católica

Tengo que remontarme aquí a la larga y sinuosa aceptación del Derecho natural en la tradición católica.

Ya hemos visto que habían sido los filósofos estoicos quienes sentaron los cimientos del Derecho natural. Ulpiano define el Derecho natural como aquello que la naturaleza prescribe a todos los animales, entre ellos el hombre. Los emperadores cristianos Teodosio y Justiniano, en sus compilaciones legislativas, recogen y asumen esa definición.

Más tarde, sin embargo, S. Isidoro de Sevilla reservará la ley natural al ser humano, basándola, no en los imperativos de la naturaleza, sino en la razón, que sería patrimonio exclusivo del ser humano. Para distanciar aún más la ley natural, propia del hombre, ser espiritual, de las exigencias de la naturaleza, que constreñirían a los animales no humanos, S. Isidoro va a identificar la ley natural con la divina, sin quedar muy claro el distinguo entre ley divina natural y ley divina positiva.¹⁵

14 Todos salvo aquellos carlistas que se han retraído de participar en la asamblea y salvo los incipientes grupos de inspiración proudhoniana —más tarde bakuninista— que rechazan todos esos conceptos, porque en una sociedad sin estado no habrá necesidad alguna de derechos del hombre y en una con estado son imposibles.

15 V. Crowe, Michael B., *Natural Law*, Leiden: Brill, 1977, pp. 70-71.

Simultáneamente toda la alta Edad Media va a darle mil vueltas —lo mismo en tierra cristiana que en tierra musulmana— a las complicadas relaciones entre fe y razón, con fórmulas sugerentes pero de significado ambiguo, como la anselmiana de *fides quaerens intellectum*.

Va a ser necesaria la aportación de los escolásticos tardíos —de Abelardo a comienzos del siglo XII a Santo Tomás en la segunda mitad del XIII— para ir despejando dudas, delimitando los terrenos de la fe y de la razón. El Derecho natural es alcanzable por la sola luz de la razón, sin necesitar para nada la guía de la fe y sin mezclarse con ningún dato sobrenatural. Su estudio pertenece a la filosofía y a la ciencia jurídica, ninguna de las cuales ha de acometerse mirando a los contenidos de la fe, puesto que las verdades filosóficas y las de Derecho natural están perfectamente al alcance de un pagano y de un infiel.

Mas esa postura intelectualista y naturalista siempre se topó con cierta resistencia en algunos sectores, como los agustinianos y los franciscanos, por motivos diversos. Para los seguidores de San Agustín el pecado original había dañado, corrompido y degradado profundamente la naturaleza humana, incluyendo su aptitud intelectual, por lo cual ni siquiera nos son bien cognoscibles, sin el auxilio de la fe, las verdades que, de suyo, son racionalmente accesibles (y lo eran efectivamente para Adán y Eva antes de la caída). Así pues, los principios del Derecho natural tampoco nos son —en ese enfoque— claramente evidentes, a menos que nos dejemos iluminar por la revelación sobrenatural.

Por su lado, la escuela franciscana tiende al voluntarismo, que rechaza, por lo tanto, que los preceptos de Derecho natural los instituya Dios porque tiene necesariamente que instituirlos, porque son justos, porque su entendimiento infinito se lo manifiesta así y, porque, siendo un ser perfectamente benevolente, tiene, en sus actos de voluntad, que seguir el dictamen infalible de su entendimiento. Esa necesidad la abraza Santo Tomás y cuatro siglos después la desarrollará Leibniz. Pero el voluntarismo lo ve de otro modo: es preceptivo no matar porque Dios así lo ha decidido; sería, incluso por Derecho natural, preceptivo matar si tal hubiera sido su decisión.

Fideísmo y voluntarismo se dan la mano, en dosis mayores o menores, en una gama de pensadores y predicadores. En esa doble tradición se ubica Martín Lutero. El primer protestantismo, sin rechazar del todo el Derecho natural, será muy desconfiado hacia él, justamente por la depravación del hombre tras el pecado que le impide hacer nada bueno sin el auxilio de la gracia sobrenatural.

La enseñanza oficial de la Iglesia Católica va a abrazar la doctrina de Santo Tomás de Aquino, pero va a fluctuar ante las crisis y los movimientos novedosos que cuestionen su autoridad en nombre de la naturaleza. Así, ya en el Renacimiento tenemos entre muchos humanistas una exaltación del *homo naturalis*, que radica en la humana naturaleza una aptitud para la verdad y el bien que parece entrar en conflicto con el pecado original. Y, ante eso, hay repliegues y fijaciones fideístas. Todavía más resurge una fuerte tendencia, más o menos abiertamente fideísta, en el magisterio eclesiástico frente a la insolencia del racionalismo naturalista del siglo XVIII y su vástago, el liberalismo del XIX. Los Sumos Pontífices Gregorio XVI y Pío IX, en sucesivas encíclicas, van a condenar la tesis metodológica de que a un católico le es lícito estudiar filosofía sin atender a los contenidos de la fe.

Particularmente explícita es la famosa Encíclica *Quanta cura* de Pío Nono (1864),¹⁶ que condena (reiterando la postura de sus predecesores) la libertad de conciencia. No puede haber libertad para el mal ni para el error. Por lo tanto el pensamiento no puede desarrollarse sin atender a las verdades reveladas. Es cierto que la pura luz natural de la

16 V. <http://www.papalencyclicals.net/Pious09/p9quanta.htm>, consultada en 2013-05-28.

razón es capaz, en principio, de llegar a la verdad, pero, dada la fragilidad de la naturaleza caída del hombre, hay una gran propensión al error. Del mismo modo, sería tener una idea excesivamente optimista de la naturaleza humana confiar en unos principios de Derecho natural que el ser humano pudiera comprender sólo por la razón, desconociendo que ésta es, hoy, una naturaleza contaminada por el pecado, que propende al mal. El apartado III de la Encíclica estigmatiza el naturalismo, a saber: la doctrina de que «la mejor constitución de la sociedad [...] requiere [que] [...] sea conducida y gobernada sin atender a la religión, como si no existiera, o, al menos, sin hacer distinción entre la religión verdadera y las falsas». Y el apartado IV precisa que, una vez que se descarte la religión de la vida política y se deje de lado la revelación, la sociedad quedará sin otro fin que amasar riquezas, los hombres sólo perseguirán su placer y su interés. El pensamiento del soberano pontífice está bien claro: hay, sin duda, un Derecho natural pero éste, sin el auxilio de la fe, sin la guía de la revelación sobrenatural, es incapaz de regular justamente la sociedad. Una sociedad que no profese públicamente la verdadera religión está condenada a la injusticia y al desorden. Por consiguiente, aunque hay Derecho natural, es casi como si no lo hubiera.

El Anejo de dicha Encíclica papal, el *Syllabus errorum*, enumera una serie de yerros que los católicos tienen obligatoriamente que evitar. Uno de ellos es el naturalismo, según el cual (punto III) «La razón humana es el único juez de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal [...] y le bastan sus solas fuerzas naturales para procurar el bien de los hombres y de los pueblos». También se condena (punto XIV) esta tesis: «La filosofía debe tratarse sin mirar a la sobrenatural revelación».

A finales del siglo XIX, con el pontificado de León XIII, se esboza una tímida revisión de esas enseñanzas. Reintrodúcese la oficialidad de la doctrina filosófica de Santo Tomás.¹⁷ Si, desde enfoques hostiles a la Iglesia, esa imposición se ha visto (no sin motivos) como una intromisión indebida de la autoridad, hay que reconocer, empero, que, con la restitución del tomismo, se venía también —discretamente— a superar esa tendencia fideísta que tanto había desacreditado al catolicismo oficial a lo largo de varios pontificados. Los pasos decisivos en el abandono del fideísmo, en la reconciliación con la razón y en la rehabilitación del Derecho natural los va a dar el breve pero fructífero pontificado del insigne y bondadoso jurista Jaime della Chiesa, que reinó como Benito XV (1914-22).

Pero volvamos al reconocimiento de los derechos naturales en las constituciones. Si en 1873 nuestra abortada Constitución republicana asume, en su máximo esplendor, el enfoque jusnaturalista, la restauración borbónica de diciembre de 1874 y la Constitución canovista de 1876 serán simultáneas con el auge del juspositivismo, aunque éste tardará todavía varios lustros más en hacerse prevalente en las Facultades de Derecho.

En España todavía en esos años predomina la escuela krausista, que fue la que reintrodujo en la Universidad española las cátedras de Derecho natural.¹⁸

Remontándonos ligeramente hacia atrás, hay que recordar que ya en el medio siglo largo que transcurre entre el congreso de Viena (1815) y la liberalización de las monarquías absolutas de Europa central (años sesenta), el liberalismo doctrinario o moderado había, no digamos que abiertamente renegado del Derecho natural, pero sí puesto sordina a su invocación, propicia a reclamar demasiados derechos o derechos excesivamente amplios para todos los seres humanos, cuando los moderados sólo querían pocos derechos para

¹⁷ En la Encíclica *Aeterni Patris*, 1879. V. www.papalencyclicals.net/Leo13/113cph.htm, cons. en 2013-05-28

¹⁸ La primera cátedra de Derecho Natural y de Gentes se había establecido, en los Reales Estudios de S. Isidro, en Madrid, en 1770. Bajo el reinado de Carlos IV se suprimieron tales cátedras, por temor justamente a lo subversivo de la enseñanza del Derecho natural. Se restablecerán en el reinado de Isabel II, por obra de la revolución liberal y por la incipiente influencia krausista.

pocos hombres (entre otras razones porque defendieron, hasta el último momento, la persistencia de la esclavitud —que en España sólo será abolida por el Pacto de Zanjón en 1880; la República la había abolido en la provincia de Puerto Rico, pero no había tenido tiempo de hacerlo en la isla de Cuba).

Todavía no podemos hablar en aquel tiempo, a mediados del siglo XIX, de juspositivismo (como no sea en el estrecho círculo de la jurisprudencia analítica inglesa, inaugurada por John Austin, el discípulo de Bentham). Pero ya hay una desconfianza hacia el Derecho natural, por su potencial emancipador y revolucionario. Hemos visto que esa desconfianza es común a todos los sectores conservadores, liberales y absolutistas.

Las constituciones del siglo XX prescindirán, en cambio, del fundamento de los derechos naturales, al menos en su tenor literal. El avance de los derechos humanos en absoluto queda fielmente reflejado en el ilusorio esquema de las tres o cuatro presuntas generaciones sucesivas de derechos humanos (tan caros a los constructores de moldes superpuestos según pautas artificiales).

Lo que sí es verdad es que los derechos de bienestar, ya reconocidos (en la terminología de la época) por las constituciones republicanas francesas de 1793 y de 1848, hallarán un incipiente registro en la Constitución mexicana de 1917, en la alemana de dos años después, en la de la república soviética rusa de 1918 (con una enunciación que desafía los usuales modelos jurídicos) así como en la republicana española de 1931.

El verdadero avance lo darán: en 1936 la Constitución de la URSS y al año siguiente la de la nueva república irlandesa (de inspiración católica).¹⁹ Avances que, en parte, vinieron posteriormente incorporados a las grandes constituciones democrático-republicanas de la segunda posguerra mundial (como la francesa de 1946 —principalmente en su primera versión, que fracasó, como en seguida vamos a ver— y la italiana del año siguiente).

En Francia la asamblea constituyente aprobó un proyecto de Constitución progresista el 19 de abril de 1946. Sin usar la locución «Derecho natural», está clarísima su inspiración jusnaturalista, al proclamar en su Preámbulo «que todo ser humano posee derechos inalienables y sagrados que ninguna ley puede vulnerar»; teniendo en cuenta que en la doctrina constitucionalista francesa siempre se ha entendido que la Constitución es una ley, eso significa que ese texto se está inclinando ante normas supraconstitucionales y, por ende, de Derecho natural. A renglón seguido afirma que, como consecuencia de lo recién enunciado, «decide, como en 1793, 1795 y 1848, inscribirlos [tales derechos supraconstitucionales] en el encabezamiento de su Constitución».

Ninguna Constitución anterior y poquísimas posteriores van a regular con la generosidad y el detalle de ese magnífico proyecto constitucional francés de abril de 1946 los derechos de libertad y los de bienestar. La propiedad recibe una definición que se inspira en la de Robespierre: según el art. 38, es el derecho de usar, disfrutar y disponer de aquellos bienes que a cada quien le garantice la ley. Nuevamente tenemos que el legislador no queda sujeto al respeto de una propiedad privada supralegislativa. Además el art. 36 limita el ejercicio del derecho de propiedad a la utilidad social, reservando a la colectividad la propiedad común de los servicios públicos y empresas en situación de monopolio. Correlativamente a esos derechos, todos están obligados «por el deber de contribuir al bien común y a la fraterna ayuda mutua» (art. 39).

¹⁹ Las aportaciones de esas dos constituciones —de inspiración tan distinta y aun opuesta, pero, sin embargo, coincidentes en incorporar decisivamente los derechos sociales— se estudian en Peña, Lorenzo, «La fundamentación jurídico-filosófica de los derechos de bienestar», en *Los derechos positivos: Las demandas justas de acciones y prestaciones*, ed. por Peña, Lorenzo y Ausín, Txetxu. México/Madrid: Plaza y Valdés, 2006. ISBN 978-84-934395-5-2.

Desgraciadamente, el plebiscito del 5 de mayo de 1946 arrojó un resultado negativo, con un 53% de noes. La nueva asamblea constituyente va a elaborar un proyecto muchísimo más conservador, cuyo Preámbulo —si bien se reconoce vagamente que todo ser humano posee derechos inalienables y sagrados (una manera tenue de mantener un vestigio jusnaturalista, aunque descafeinado)— instituye como canon de los derechos humanos la tabla versallesa de 1789, aunque (a título, aparentemente, programático más que normativo) agrega algunos principios sociales a favor de los trabajadores. En el articulado de la nueva Constitución están ausentes los derechos humanos.

Escarmentados por la amarga derrota del mes de mayo, los sectores progresistas tragarón con todas esas concesiones, que dejaban en agua de borrajas lo que había querido ser una ambiciosa carta humanista y garantista. Así y todo, el nuevo plebiscito del 13 de octubre se saldó con una mayoría de nueve millones de síes frente a ocho de noes y siete de abstenciones y votos blancos. O sea, sólo un 36% del cuerpo electoral se pronunció a favor del nuevo texto. La inmediata posguerra no empezaba muy bien para los derechos humanos. Felizmente la Constitución italiana de 1947 va a suponer una enorme mejora.

Dada la doctrina jurídica predominante en la época, los redactores de las constituciones de este período se cuidan mucho de invocar el Derecho natural o de calificar a los derechos fundamentales que reconocen como derechos naturales del individuo humano. Pero una cosa es lo que dicen y otra lo que hacen. Y lo que hacen, en la medida en que constitucionalizan tales derechos, es —comoquiera que se formule en cada caso— expresar su reverencia por tales derechos. En ningún momento, y bajo ningún aspecto, abordan la cuestión de si se va a estipular o no que haya derechos de libertad y de bienestar como se decide si la república va a ser unitaria o federal, si el parlamento será unicameral o bicameral o si el mandato presidencial durará 4, 5, 6 ó 7 años.

En tales asuntos, los poderes constituyentes desarrollan un discurso en el que se remiten a la conveniencia práctica o a la voluntad general, cuando no a la pura decisión arbitraria de la asamblea constituyente. En cambio, al incorporar la constitucionalización de los derechos individuales, lo hacen en términos que indican que el poder constituyente está obligado a tal incorporación por principios vinculantes supraconstitucionales. No es la voluntad del legislador constituyente la que funda los derechos de la persona; es el reconocimiento de tales derechos, su incorporación al texto constitucional, lo que otorga a éste su legitimidad; una legitimidad por el contenido, no por el mero hecho contingente de la voluntad mayoritaria (pues ya la amarga experiencia alemana había demostrado que ésta podía avalar también el establecimiento de un régimen ilegítimo).

§5. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)

Llegamos así a 1948.²⁰ El 10 de diciembre de ese año la Asamblea General de las Naciones Unidas —reunida en el Palacio Chaillot, en París— aprueba la Resolución 217 (III) A, cuyo contenido es la Declaración Universal de Derechos Humanos, DUDH, la cual unifica y pone en el mismo plano los de libertad y los de bienestar.

²⁰ Sobre esa Declaración y la historia de la noción de jusnatural, v. Ishay, Micheline R., *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, 2008, ISBN 9780520256415.

La Declaración no brotaba de la nada. Ya la Carta de las Naciones Unidas (junio de 1945) «reafirma su fe en los derechos humanos fundamentales y en la dignidad y el valor de la persona humana», encomendando a los Estados miembros la tarea de promover «el respeto y la observancia universales de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos, sin distinción de raza, sexo, idioma o religión».

Para plasmar ese compromiso genérico en un texto más preciso se había pensado inicialmente en una Carta de Derechos (un *Bill of rights* internacional), que habría tenido fuerza vinculante de *ius cogens*. Era prematuro. Sólo en 1966 se realizará esa aspiración (imperfectísimamente) con dos Tratados que tardarán aún diez años más en alcanzar vigencia (relativa a los países que los han ratificado, a menudo con numerosas reservas).²¹

Múltiples eran las dificultades a que se enfrentaba el proyecto de una Carta internacional de derechos. Semejante Carta habría instituido unas obligaciones convencionales; por el principio lógico-deóntico de la correlación entre derechos y deberes, tales obligaciones implicarían unos derechos correlativos, que serían los derechos fundamentales del hombre. Pero, así concebidos, tales derechos serían sólo facultades de los súbditos de los Estados signatarios —o, en el mejor de los casos, de cualesquiera seres humanos sólo con relación a esos Estados, fundados en esas obligaciones voluntariamente asumidas por los mismos. No serían, pues, derechos inherentes a la persona humana anteriores y superiores a tales compromisos estatales o interestatales.

De plasmarse en una Carta con valor de *ius cogens*, los derechos valdrían lo que valieran los artículos concretos en que se enunciarían, en lugar de valer principalmente por el espíritu del conjunto. Tal documento habría sentado que, desde su adopción en adelante, los seres humanos tendrían ciertos derechos fundamentales o esenciales. No era eso lo que se buscaba. Antes bien, queríase un reconocimiento universal de que, por su común pertenencia a la familia que todos formamos, los seres humanos estamos ligados, los unos con los otros, por un vínculo recíproco de hermandad, del cual se deduce que cada uno es titular de unos derechos exigibles frente a todos (*erga omnes*) y que, correlativamente, pesa sobre él un deber de respetar y satisfacer iguales derechos de los demás.²²

Conque de la idea de una Carta se pasó a la de una Declaración. De su redacción se encargó una Comisión de Derechos Humanos (CHR), presidida por la ex-primer dama estadounidense, D^a Leonora Roosevelt,²³ e integrada por ciudadanos de tres reinos —Inglaterra, Canadá y Australia (las dos últimas, sendos dominios británicos)— y de cinco repúblicas: Chile, Líbano, China, Francia y Bielorrusia.

En esa Comisión redactora brillaron, por su destacada participación: el vicepresidente, el filósofo y dramaturgo Dr. Chang Peng-Chun —representante de la China nacionalista del Kuo Mintang—; el relator, un cristiano maronita libanés (filósofo y teólogo, adepto de Santo Tomás de Aquino), Charles Habib Malik; el abogado canadiense John Humphrey; y el jurista francés René Cassin —presidente vitalicio de la Alianza Israelita Universal—. ²⁴ De cada uno de ellos se ha dicho que fue el principal redactor del texto. Sin duda, todos hicieron aportaciones destacadas.

21 Un escueto e interesante resumen de la gestación de la Declaración lo ofrece Juan Antonio Carrillo Salcedo en *Dignidad frente a barbarie: La Declaración Universal de Derechos Humanos cincuenta años después*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 47 y ss.

22 Una interesante, aunque escueta, descripción de todo el complicado proceso que condujo a la redacción y a la aprobación de la DUDH se encuentra en Oraá, Jaime y Gómez Isa, Felipe, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 43 y ss.

23 Sobre el destacado papel de D^a Leonora, v. Glendon, Mary Ann, *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Nueva York: Random House, 2001. ISBN 978-0-679-46310-8.

24 Inglaterra estuvo representada por Charles Dukes; Chile por Hernán Santa Cruz (de quien hablaré más abajo); Bielorrusia por Alejandro Bogomolof; Australia por William Hodgson.

Inclínome a pensar que sobresalieron las consideraciones de R. Cassin, destacado pensador y político francés, quien aportó a los trabajos de la comisión, no sólo la tradición de las Declaraciones francesas (y el espíritu del fracasado proyecto constitucional galo de la primavera de 1946), sino también otras contribuciones, como la del solidarismo francés (tan caro al republicanismo radical del Norte de los Pirineos).

No cabe desconocer que los trabajos de la comisión redactora fueron precedidos y acompañados por amplias consultas, en las cuales se tomó nota del parecer de personalidades de varias partes del mundo: de Francia (Jacques Maritain, el filósofo neotomista que —bajo el rótulo de «personalismo»—²⁵ había propuesto una síntesis de la doctrina católica con el legado de las Luces y de la revolución, agregando una dimensión social y comunitaria, en ruptura con el individualismo);²⁶ de Inglaterra (Aldous Huxley), de China, de la India (el Mahatma Gandhi), del Oriente Próximo, del bloque soviético, de América Latina.

Es de señalar el jusnaturalismo al que, por lógica jurídica, se vieron llevadas las propuestas de algunos de los partícipes en la deliberación, que, sobre el papel, profesaban empero, oficialmente, alguna versión del positivismo jurídico.²⁷

En la coincidente perspectiva de varias de las influencias que se manifestaron en la comisión —concretamente el confucianismo del Dr. Chang, el tomismo de Charles Malik y Jacques Maritain y el solidarismo de Cassin—, deberes y derechos son recíprocos, basándose la titularidad de unos derechos esenciales del individuo humano en la común pertenencia a la familia humana, en el deber de fraternidad recíproca dimanante de esa pertenencia, y no en la mera clasificabilidad del individuo bajo un determinado concepto específico, o en su separada posesión de la abstracta forma sustancial *homo*. De donde se sigue que no habría derechos humanos si no hubiera humanidad. (Un individuo humano que fuera el único miembro de la especie en un universo sin ningún semejante ¿sería titular de derechos humanos?)

Ni siquiera se funda dicha titularidad en los rasgos enaltecidos típicamente poseídos por los animales de tal especie, que la Declaración va a recoger en su artículo 1, a saber la razón y la conciencia. (Esa conciencia —una adición propuesta por el Dr. Chang— tiene el

25 Rótulo popularizado por Emmanuel Mounier con una orientación algo distinta. V. Coutel, Charles & Rota, Olivier (eds), *Deux personalistes en prise avec la modernité: Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*, Arras: Presses Universit , 2013.

26 Maritain siempre fue un pensador muy *sui generis*, desde sus comienzos, con un itinerario vital e intelectual extremadamente singular. Estuvo, en 1936-39, entre las poco abundantes personalidades católicas que se alinearon a favor de la República Española. A partir de esa experiencia —que lo enfrentar  a algunos amigos suyos, como el R.P. Garrigou-Lagrange, O.P.— ir  sentando las bases de una doctrina democristiana, un humanismo católico abierto a los tiempos modernos. Dejando aquí de lado su enorme producción en otras disciplinas filosóficas, y limitándonos a la filosofía político-jurídica, cabe citar: *Humanisme intégral* (1936), *De la justice politique* (1940), *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), *Christianisme et démocratie* (1943), *Principes d'une politique humaniste* (1944), *La personne et le bien commun* (1947) y la obra póstuma *La loi naturelle ou loi non-écrite*. Sus adversarios se cebaron en las enormes coincidencias entre las doctrinas de Maritain y las que un siglo antes había defendido otro gran pensador francés, el P. F licit  de Lamennais, que fue condenado y excomulgado por el Papa Gregorio XVI y que inspir  la obra de Giovanni Mazzini *I doveri dell'uomo*. Claro que esa polémica tenía lugar antes del Concilio Vaticano II.

27 El jusnaturalismo que inspira el texto de la DUDH ha sido puesto de relieve por Antonio Cassese, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, trad. A. Pentimalli y B. Ribera, Barcelona: Ariel, 1993, pp. 49-50: «La matriz jusnaturalista, inspirada sobre todo por Occidente, aparece en el Preámbulo [...] el derecho a rebelarse contra la tiranía, propio de toda concepción jusnaturalista [...] está bastante diluido [...] Tal como se ha dicho antes, mientras que los países socialistas querían que este derecho se proclamara abiertamente, los occidentales se oponían por temor a legitimar la insurrección. La solución de compromiso consistió en [un] reconocimiento edulcorado [...]». Si eso es así, no resulta nada claro que Cassese lleve razón al atribuir principalmente a los occidentales la inspiración jusnaturalista.

sentido, no del inglés *awareness*, sino de la conciencia ética, de la empatía, compasión o benevolencia.) Esos dos rasgos se enuncian en ese artículo como motivos para que los seres humanos cumplan su deber de conducta mutuamente fraterna, cuyo detalle estriba en el respeto y la satisfacción de los derechos humanos. Mas una cosa es que constituyan el motivo y otra que sirvan de fundamento. Los individuos de la familia humana, por tener razón y empatía, han de percatarse del fundamento de los derechos, actuando en consecuencia, con un comportamiento fraterno.

El fundamento es el haz de valores cuya solemne proclamación inaugura el Preámbulo: la libertad, la justicia, la paz, el reconocimiento del valor intrínseco y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. Dejando de lado la circularidad de la redacción (probablemente retórica), parece verosímil interpretar ese aserto en el sentido de que lo que funda los derechos es el cúmulo de los valores de paz, justicia, igual valor (dignidad) de todos y, principalmente, la co-pertenencia a la familia humana. A ello se agregan, en el párrafo siguiente, otros valores —posiblemente concreciones de algunos de los anteriores—, como el vivir libres del temor y de la miseria y la libertad de palabra y de creencias.

Los debates de la comisión pusieron de manifiesto que —según perspicaces palabras de Maritain—²⁸ era más difícil ponerse de acuerdo sobre el fundamento de los derechos que sobre los derechos mismos. Sin embargo eso no era del todo exacto. Por un lado, no se logró un pleno acuerdo sobre la lista de los derechos. En seguida me voy a referir a las ocho abstenciones.²⁹

Un riguroso análisis jusfilosófico pondría de relieve numerosos contenidos dudosos en el articulado de la Declaración. Si ésta, globalmente tomada, va a constituir, sin duda, un avance para la lucha por los derechos del hombre, tal valoración sólo es correcta cuando prescindimos del detalle de su catálogo, de sus vacíos y silencios, de sus vaguedades y de sus ocasionales excesos.

Y si, con relación al contenido, distó de haber unanimidad, en cambio sí se alcanzó, acerca de los fundamentos, más acuerdo del que sugiere Maritain. Vamos a examinarlo.

§6. ¿Es la dignidad humana el fundamento de los derechos del hombre?

Según lo he constatado unos párrafos más atrás, en lo tocante al fundamento se alcanzó un amplio consenso al basar la Declaración en la vigencia supralegislativa de ciertos valores supremos de la humanidad, el principal de los cuales era el valor del propio ser humano —que en el texto de la Declaración enuncia con el vocablo de «dignidad humana».

En el Preámbulo se emplea —en su versión inglesa— la hendíadís «the dignity and worth of the human person». Juzgo perfectamente verosímil que con tal hendíadís se esté queriendo precisar que, al hablar de «dignidad», la Declaración desliga esa palabra de sus connotaciones histórico-semánticas de rango, de excelsitud, de elevación en una jerarquía o de honrabilidad o reverenciabilidad, para entenderla como lo valioso del ser humano. Así entendida, la dignidad (o sea: el valor-y-dignidad) del ser humano se toma como un hecho, no como un derecho ni como un deber.

28 V. Killough, Patrick, «Jacques Maritain: Ideological foes can cooperate». http://www.patrickkillough.com/philosophy/jacques_maritain.html, consultada en 2013 00:14:04-05-02.

29 Quien esto escribe opina que estaban cargados de razón seis de ellos en un punto esencial, que era el de la propiedad privada o pública.

No es que el ser humano deba ser digno ni que tenga derecho a serlo, sino que lo es; lo es, en el sentido de tener ese valor-y-dignidad, e.d. en el sentido de que es un ente valioso. Doblemente valioso, de manera absoluta y relativa. Absoluta, en tanto en cuanto un mundo sin humanidad es peor que uno con humanidad. Relativa en el sentido de que para un ser humano otro ser humano es un ser valioso, por el nexo de hermandad que los une.

No está de más aquí una digresión sobre esa incorporación de la dignidad a la DUDH,³⁰ cuando ese concepto estaba ausente de las declaraciones francesas de 1789, 1793, 1795, 1848, 1946 (proyecto constitucional frustrado), de las declaraciones americanas y de casi todas las demás declaraciones de derechos humanos.³¹

De Pico della Mirandola a fines del siglo XV a Kant, trescientos años después, la dignidad ha estado prácticamente ausente —exceptuando su papel en Pufendorf—,³² igual que había estado ausente de toda la reflexión ética y jurídica de toda la multifacética tradición prekantiana y seguirá ausente hasta 1948.³³

Si bien en la teología católica del último tercio del siglo XX, tras el Vaticano II, se ha tematizado la dignidad como un concepto esencial, basado en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, esa creación, en el pasado, no se había conceptualizado en tales términos, pues no se había usado la locución *hominis dignitas*; mucho habrá que hurgar en las obras de los doctores de la Iglesia o en los textos preconciarios del magisterio eclesiástico para hallar un sintagma de ese tenor.

Se ha querido ver en esa súbita irrupción de la dignidad en la Declaración de 1948 una manifestación de influencia filosófica de Kant. Me resulta inverosímil tal influencia, porque ni entre los redactores ni entre los pensadores consultados había simpatizantes de la filosofía kantiana; más bien todo lo contrario. Los tomistas —y Maritain en particular— eran, por entonces, acerbos críticos de todo lo que fuera kantismo. No parece nada probable que los pocos juristas integrantes de la comisión redactora fueran lectores de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* o que estuvieran familiarizados con la noción kantiana de *Würde*.

Es más, si estudiamos esa noción, descubrimos hondas discrepancias entre la misma y lo que aparece en la DUDH como «el valor y dignidad del hombre». Kant explícitamente rechaza asociar la dignidad (*Würde*) del hombre con el valor; antes bien, opone radicalmente ambos conceptos. Para Kant todo valor es relativo: algo vale en tanto en cuanto un determinado observador así lo aprecia; aquello, en cambio, que no es relativo, aquello que es un fin en sí mismo, excede cualquier valor por ser inapreciable, no-

30 V. Malpas, J.E. & Lickiss, Norelle (eds), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Springer Verlag, 2007, ISBN 9781402062810.

31 Sólo aparece en el Título Preliminar, art. 1, de la no-promulgada Constitución republicana española de 1873, que reclama para todos los hombres «el derecho a la vida y a la seguridad y a la dignidad de la vida». Ahí la dignidad es un derecho: el derecho a vivir dignamente. No es un hecho que fundamente los derechos.

32 V. Saastamoinen, Kari, «Pufendorf on Natural Equality, Human Dignity, and Self-Esteem», *Journal of the History of Ideas*, 71/1, 2010, pp. 39-62.

33 El auge del concepto de dignidad en una amplísima gama de concepciones jusfilosóficas en los últimos decenios ha llevado a sus más entusiastas paladines —con vistas a mostrar sus hondas raíces— a rastrearlo en la historia del pensamiento filosófico y jurídico, acudiendo a procedimientos hermenéuticos discutibles. Así Gregorio Peces-Barba —en *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, Madrid: Dykinson, 2003 (2ª ed)— se complace en aducir, como exponentes de la idea de dignidad humana, a cuantos pronunciaron juicios laudatorios del ser humano, alabando sus excelentes cualidades y aptitudes o defendiendo una visión antropocéntrica del cosmos. El inconveniente de ese método interpretativo es que demuestra demasiado, pues, con tal criterio, pocos habrá habido que no creyeran en la dignidad humana (tal vez los agustinianos —incluyendo a los protestantes y jansenistas—, por su visión pesimista del hombre tras la caída). El máximo campeón de la dignidad humana será Descartes, quien lleva al extremo la elevación del hombre por sobre los demás animales al reducirlos a puras máquinas.

evaluable; y eso, sólo eso, tiene dignidad. En suma, lo que tiene dignidad carece de valor y lo que tiene valor carece de dignidad.

Para Kant, además, no es tanto el ser humano el que tiene dignidad sino el libre albedrío y la moralidad (dos conceptos que él vincula indisolublemente). El hombre es digno por ser la sede del libre albedrío y de la moralidad; digamos, pues, que es derivativamente digno.³⁴

Mi conjetura hermenéutica privilegia el influjo axiológico, frente al formalismo kantiano.³⁵ Un valor es una cualidad que merece objetivamente ser apreciada o estimada, haciendo, por consiguiente, apreciables a los entes que de ella participen. En el texto de la Declaración, son valores los ya mencionados de paz, justicia, libertad y fraternidad. Pero también la humanidad misma es un valor. Es un valor porque, en tanto en cuanto un ente participe de la humanidad, en tanto en cuanto sea un ser humano, será un ente valioso. Igual que toda conducta justa es valiosa y que lo es toda actitud fraternal, también todo ser humano es valioso, por el mero hecho de ser un humano; su presencia en el mundo agrega a éste un valor adicional. La Declaración exhorta a los hombres a reconocer ese valor del ser humano, ajustando su conducta (activa y omisiva) a tal reconocimiento.

El tenor de la Declaración dice, a las claras, que esos derechos no los decretan, no los instituyen los declarantes —la asamblea general en nombre de la organización de la cual constituye uno de los órganos de gobierno, la ONU, que a su vez aspira a representar a toda la humanidad. En lugar de que la Declaración sea un acto de decisión, un mandamiento, un convenio o pacto, es un texto que afirma unas verdades axiológicas y deónticas, es una obra de entendimiento, no de voluntad. La asamblea entiende, asevera y proclama que todos los hombres tienen esos derechos esenciales, en virtud de su valor y de su co-pertenencia a la familia humana.

§7. La Declaración y su influjo posterior

Una vez estudiados los debates de la fundamentación y redacción, paso a examinar someramente la votación. Expresáronse 48 votos a favor, ninguno en contra, con sólo ocho abstenciones.³⁶ De éstas, podemos descontar las de dos reinos, la racista Unión Surafricana (todavía entonces un dominio británico) y Arabia Saudita. Ambos se oponían, frontal y radicalmente, a los valores, principios y contenidos humanistas de la Declaración.

Los otros seis abstencionistas eran los países eslavos: Rusia, Ucrania, Bielorrusia, Polonia, Checoslovaquia y Yugoslavia.³⁷

34 V. Sensen, Oliver, «Kant's Conception of Human Dignity», *Kant-Studien*, 100/3, Sept. 2009 pp. 309-331, ISSN (Online) 1613-1134, ISSN (Print) 0022-8877, DOI: 10.1515/KANT.2009.018.

35 Parece corroborada por lo que, al respecto, asevera el representante chileno, Hernán Santa Cruz: «Percibí claramente que estaba participando en un acontecimiento histórico verdaderamente significativo, en el cual se había alcanzado el acuerdo sobre el supremo valor de la persona humana, un valor que no brotaba de la decisión de un poder político, sino del mero hecho de la existencia —que daba lugar al inalienable derecho a vivir libre de la privación y de la opresión y a un pleno desarrollo de la propia personalidad. En la Gran Sala [...] había una atmósfera de genuina solidaridad y hermandad entre hombres y mujeres de todas las latitudes, como no la he vuelto a ver jamás en ningún encuentro internacional». V. <http://www.un.org/en/documents/udhr/history.shtml>, consultada en 2013-05-24.

36 Además, el reino de Yemen y la República de Honduras se ausentaron de la votación.

37 Yugoslavia no adoptó su decisión por seguir la batuta rusa, puesto que ya había sido excomulgada, al venir expulsada del *Cominform* el 28 de junio de 1948. Notemos que, en cambio, el único país no eslavo con un gobierno comunista, Rumania, votó a favor de la Declaración. Ello me lleva a preguntar si, más allá de la obediencia política, no había una motivación cultural. En efecto: Rumania ya estaba totalmente incorporada a la esfera de influencia soviética, a raíz de la abdicación forzada del rey Miguel, último monarca reinante de la casa de Hohenzollern-Sigmaringen, el 30 de diciembre de 1947. El 13 de abril de 1948 se proclama la República Popular Rumana, con una constitución calcada de la de la URSS. El gobierno estaba, ya entonces, totalmente dominado

Doña Leonora Roosevelt opinó que la parcial disconformidad del bloque oriental provenía del artículo 13, que reconoce a todos el derecho a abandonar su país natal (un derecho rehusado en el bloque oriental). Otros estudios apuntan en una dirección bien distinta: esas seis abstenciones fueron causadas por haberse rechazado la propuesta rusa de considerar como uno de los derechos esenciales del hombre el que asiste a un pueblo oprimido de levantarse contra un poder injusto,³⁸ al igual que su enmienda al artículo 17: los eslavos concebían que el derecho a tener propiedad se entendiera con una disyunción — individual o colectiva—, mientras que la intransigencia del bloque atlántico impuso, en su lugar, una conjunción,³⁹ con lo cual quedaba reconocido como un derecho esencial del individuo el de tener propiedad privada.⁴⁰

Para apreciar la posición de los rusos y sus aliados, es menester considerar lo que supuso su adhesión a la ideología de los derechos humanos, teniendo en cuenta su trayectoria previa. Hasta poco antes, imbuidos de la ideología marxista-leninista, habían sostenido que el Derecho es una superestructura dependiente de la base económica de la sociedad, variable en función de las modificaciones de tal base o estructura socio-económica, determinada, en última instancia, por el estadio de crecimiento de las fuerzas productivas. Según esa teoría, el Derecho no es una institución humana perpetua, sino un sistema de reglas que sólo surge allí donde hay un poder estatal; y el poder estatal es un aparato que sólo aparece en las sociedades escindidas en clases antagónicas, siendo el instrumento de la clase dominante para aplastar a la clase dominada. De ese modo, no hay ni puede haber Derecho natural, porque en el Derecho no hay absolutamente nada natural, ya que el Estado no es natural. La sociedad humana primitiva careció de estado (era el estadio del comunismo primitivo) y la futura volverá a estar libre de estado; en ambos extremos de la cadena histórica hubo y habrá una sociedad anárquica, sin coerción alguna. Con el Estado surge el Derecho; pero, igual que hay un salto del Estado esclavista al feudal, otro de éste al burgués, otro de éste al proletario, surgen sendos sistemas jurídicos que — aunque utilicen instrumentos conceptuales acarreados del período precedente— son, en rigor, nuevos por su contenido de clase.⁴¹

Tenemos así una versión muy radical del positivismo jurídico, una especie de superpositivismo, en el cual lo único que funda un sistema de normas es la fuerza de la clase que se ha hecho por el poder, imponiéndose dictatorialmente a las clases adversas. (No me detendré aquí en considerar la similitud entre esa concepción y la de Trasímaco en *La República* de Platón sobre la justicia como la conveniencia del más fuerte.)

De esa fuerza prevalente brotan los actos de voluntad colectiva que establecen un ordenamiento jurídico favorable a los intereses de la clase victoriosa. Para Marx era errónea, infundada y hasta nociva cualquier invocación de unos valores o principios éticos

por el partido comunista, que en seguida completará la nacionalización del 90% de la industria.

38 V. Antonio Cassese, *op.cit.*, pp. 42 y ss. y especialmente p. 50.

39 Esa inflexibilidad occidental en exigir ese presunto derecho a la propiedad privada (que —según lo hemos visto— había sido considerada contraria al Derecho natural por la mayoría de los justilósofos escolásticos) contrasta con la laxitud en reconocer (art. 16) el derecho al matrimonio como uno que asiste a «los hombres y las mujeres que hayan alcanzado la edad adulta». ¡Pintoresca enunciación (amañada para autorizar la poligamia)! Su tenor literal se presta a las lecturas más disparatadas y grotescas, mientras que, de hecho, no protege en absoluto el derecho a formar una pareja de vida conyugal, con los derechos y deberes inherentes.

40 También parece que los rusos objetaron la redacción del 2º párrafo del art. 2 —un asunto de tecnicidad jurídica en el que no vamos a entrar aquí.

41 Sobre la evolución de la doctrina legal soviética y sus raíces en la teoría marxista de la superestructura jurídica, v. McCoubrey, H., *The development of naturalist legal theory*, Londres: Croom Helm, 1987, capítulo 6, pp. 105-129, y Conde Salgado, Remigio, *Pashukanis y la teoría marxista del Derecho*, Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1989.

o jurídicos anteriores o superiores a los intereses de clase, cualquier noción de unos derechos naturales del hombre. En rigor no habría nada políticamente pertinente común a todos los hombres, a los explotadores y los explotados. Los llamados «derechos del hombre» eran sólo los derechos del burgués, interesado, para afianzar su dominación, en una formal «igualdad ante la ley» que ocultaba la diferencia radical de condición, que imposibilitaba a los explotados a gozar en la práctica de la tutela de esa ley presuntamente neutral.

Tales posiciones fueron, y siguieron siendo, dogma común no sólo de los partidos comunistas, sino también de los socialistas y socialdemócratas —al menos sobre el papel— hasta la segunda mitad del siglo XX.

Mucho camino había hecho falta para que, sin abjurar de tales creencias, los rusos modelaran, empero, su propio sistema jurídico según parámetros en el fondo jusnaturalistas, que impregnan ya la propia Constitución soviética de diciembre de 1936, salvando algunos detalles y quitando escasas huellas —quizá más aparentes que reales— de la concepción bolchevique de 1917.

Un nuevo trecho hubieron de recorrer para, de tales planteamientos originarios, pasar a sus argumentaciones de 1948, como su defensa del derecho natural de los pueblos a la insurrección contra un poder injusto y opresor. Es difícil imaginar una tesis más alejada del marxismo. Para Marx los oprimidos no tienen derecho alguno a resistir al opresor, porque, mientras están bajo su poder, el Derecho lo define el opresor; una vez que la han derribado (por mera cuestión de hecho y gracias a una cambiante correlación de fuerzas), el nuevo poder instituye la prohibición de que se subleve la clase derrotada —que ahora está destinada a sufrir necesariamente opresión para evitar que recupere su anterior supremacía.

Tenemos, pues, que sólo una común aceptación de valores y principios de Derecho natural pudo hacer confluír, bajo la presidencia de D^a Leonora Roosevelt, a hombres y mujeres de orígenes ideológicamente tan discrepantes como el liberalismo laico, la escolástica católica, el confucianismo, el marxismo-leninismo y el solidarismo republicano.

Sin embargo, la Declaración —en parte por sus defectos pero también en parte por sus cualidades— disgustó a muchos juristas. Son conocidas, en particular, las reticencias expresadas, ya en 1949, por Joseph L. Kunz, exiliado austríaco que había sido discípulo de Hans Kelsen: la invocación del Derecho natural no había salvado a nadie ni estaba salvando a nadie de los nuevos horrores de guerras y otras crueldades. Ni siquiera los Estados democráticos se ajustaban a los cánones de la Declaración.

Podría objetársele que, desde el punto de vista normativista kelseniano, una ley privada de eficacia (incumplida) no deja de ser ley; la ineficacia sobrevenida del conjunto de las normas de un sistema jurídico sí determina, en cambio, que éste deje de ser derecho vigente. Pero, en el fondo, dados sus supuestos juspositivistas está claro que lo que está objetando es que se aspire a instituir un nuevo derecho internacional que se remita a principios jusnaturalistas, que se funde en valores y no se plasme en reglas precisas, basadas exclusivamente en la voluntad coincidente de las partes contratantes, que así quedarían sujetas a un estricto cumplimiento.

Parecidas objeciones fueron también formuladas por el eminente internacionalista Hersch Lauterpacht en su monografía *International Law and Human Rights* (1950). Lauterpacht era asimismo originariamente austríaco y, por ello, fue descartado como representante del Reino Unido en la comisión redactora del texto de 1948. Como es de esperar, dada su obediencia juspositivista, Lauterpacht hubiera preferido un tratado, un precepto de *ius cogens* internacional exento de cualquier connotación jusnaturalista. Lauterpacht rechaza implícitamente que haya grados de juridicidad, no concibiendo como jurídico más que un precepto que sea *ius cogens* en sentido fuerte y pleno.

Contra la Declaración argumenta que, al no ser un texto jurídico, sólo puede tener valor moral; pero el valor moral de un texto depende de la sinceridad de sus signatarios, que justamente quedaba desmentida por la conducta real de los gobiernos. Otra crítica (mucho más acertada) la dirige al alcance desmesurado del artículo 29, que limita el ejercicio legítimo de los derechos reconocidos a los «justos requerimientos de la moralidad, el orden público y el bienestar general en una sociedad democrática». Es ésa una cuestión relativa a los conflictos entre derechos (y a la parcial condicionalidad de la facultad de ejercer los derechos al cumplimiento de los deberes de fraternidad y contribución al bien común). La hoy ampliamente admitida noción de ponderación era claramente contraria a los supuestos doctrinales que emanaban del normativismo.

Tales reacciones, que procedían de un ambiente jurídico del máximo prestigio, alentaron el ulterior descrédito de la Declaración. No hay que olvidar que en 1947 casi la mitad de la humanidad vivía aún bajo el yugo colonial. Un año después, gracias a la independencia del Hindostán británico (al principio poco más que nominal), la proporción había bajado, pero todavía la población de extensísimas zonas del sur de Asia y casi toda África estaba formada por «nativos» o «indígenas» cuya existencia se desarrollaba bajo una opresión cruel y degradante (incluidos los trabajos forzados), que mantenía, por la fuerza, una miseria forzosa. Por otro lado el principio de no discriminación racial era absolutamente contrario a arraigadas prácticas institucionales prevalentes en los Estados Unidos hasta los años 1960.⁴² Tampoco se querían aún sacar los colores al régimen surafricano del Apartheid, buen aliado de Occidente en la guerra fría.

Los derechos socio-económicos afirmados en la Declaración se veían en el Mundo Libre como retóricos, o incluso como obstáculos al libre mercado, a la libertad de empresa y, por lo tanto, a la libertad a secas. Los occidentales se arrepentían de haber cedido al consentir en tales derechos, que diluían en un magma lleno de colisiones lo que debía ser la genuina tabla de derechos, a saber: los decimonónicos de libertad, y nada más.

Va a consumir ese paso atrás el primer tratado vinculante de derechos humanos posterior a la Declaración —el convenio de Roma de salvaguardia de los derechos del hombre (1950), ratificado por los Estados miembros del Consejo de Europa—. Si, de un lado, contiene y agrava (en su art. 17) la cláusula restrictiva y condicionalizadora del artículo 30 de la DUDH,⁴³ por otro excluye totalmente los derechos de bienestar o de prestación, retornando al individualista siglo XIX (y a un siglo XIX en el que estuviera ausente una Constitución como la francesa de 1848).

Tras los procesos de descolonización tendrá lugar un nuevo cambio de opinión, que conducirá a la firma de los dos convenios internacionales de derechos humanos de 1966; sólo que ahora, los de libertad van por un lado, en un pacto propio, y los de bienestar en otro pacto. Hoy tenemos que China ha ratificado el segundo, no el primero, y USA ha hecho lo inverso.

42 A la larga, sin embargo, se producirá, bajo las presidencias de Eisenhower, Kennedy y Johnson, un cúmulo de reformas legislativas antidiscriminatorias, siendo muy dudoso que se hubieran adoptado de no ser por la fuerza atractiva de la Declaración de 1948 y su utilización argumental en la confrontación entre los dos bloques.

43 Es difícil comprender cómo, en su momento, suscitó tanta disconformidad en un sector de la doctrina internacionalista el art. 29 de la DUDH, cuando muchísimo más grave es el 30, que, si se toma a rajatabla, excluye del ámbito de protección del derecho de libre expresión a cuantos, p.ej., propongan abolir la institución del matrimonio. Sobre cómo esa cláusula liberticida fue todavía agravada en el Convenio de Roma de 1950 y en documentos europeos posteriores, v. Peña, Lorenzo, «La doble escala valorativa del proyecto constitucional europeo», en *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, 2006, ed. por Rodríguez Aramayo, Roberto y Ausín, Txetxu, México-Barcelona: Plaza y Valdés, pp. 357-415. ISBN 978-84-934935-4-5.

La Declaración de 1948 había yuxtapuesto los derechos positivos (de bienestar, de beneficencia, de prestación) y los derechos negativos (de libertad, de no-maleficencia, de no-obstaculización ajena). En la guerra fría los del bloque oriental se jactaron de sus realizaciones con relación a los segundos, justificando las violaciones de los primeros en el principio de limitación o condicionalidad del art. 29 de la DUDH. Por el contrario, los occidentales se ufanaron de la efectiva vigencia en sus países de los derechos de libertad, al paso que se esforzaron por rebajar los de bienestar a meras pautas programáticas no justiciables y, por lo tanto, carentes de valor exequible.

A pesar de todas esas críticas y de esos problemas políticos, la DUDH vuelve a brillar, sin haber quedado en absoluto eclipsada por los pactos de 1966. Sólo ella encarna ese espíritu jusnaturalista, esa íntima unión de unos derechos con otros, esa mutua referencia de derechos y deberes humanos, ese fundamento fraternalista que hace radical la titularidad de los derechos en la pertenencia a la familia humana, en el vínculo de hermandad —y, por ende, de solidaridad— que nos une a todos los que compartimos la humana naturaleza.⁴⁴

Terminada la guerra fría —durante la cual la DUDH fue alternativamente esgrimida, en todo o en parte, por los unos o por los otros—, se ha tendido a superar la escisión entre los derechos positivos y los negativos que acarreó la dualidad de los pactos de 1966, con una visión unificada. Se ha formulado el principio de indivisibilidad: Declaración de Bangkok de 1993 y de Viena del mismo año; en ésta se afirma «Todos los derechos humanos son universales, indivisibles, interdependientes e interrelacionados. La comunidad internacional ha de tratar los derechos humanos globalmente, de manera justa y equitativa, en el mismo plano y con el mismo énfasis. Si bien han de tenerse en cuenta las particularidades nacionales y regionales y la variedad de contextos históricos, culturales y religiosos, todos los Estados deben promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales, sean cuales fueren sus respectivos sistemas políticos, económicos y culturales».

Lamentablemente tal afirmación es un mero *desideratum*, que desconoce la existencia de contradicciones en el contenido de los derechos humanos.⁴⁵ Es un tema que cae fuera del ámbito del presente artículo. Pero sí he de mencionarlo. El espíritu de ese texto es perfectamente asumible, pero su tenor literal es claramente falso. No pueden maximizarse todos los derechos porque chocan entre sí. Lo que sí se puede es agregar un deber adicional: el de tender, en la medida de lo posible, a armonizar y compatibilizar todos los derechos fundamentales del hombre y a aplicarlos proporcionadamente, previa ponderación racional.

§8. ¿Aportó algo a esa evolución el positivismo jurídico?

La conclusión de los siete apartados precedentes —que han constituido una aproximación histórico-conceptual del paulatino y progresivo reconocimiento jurídico de los derechos del hombre— es que ha sido la creencia en un Derecho Natural la que ha parido ese concepto, lo ha ido perfilando y ha servido para, paso a paso, ir acreditándolo ante la opinión pública para acabar imponiendo su juridificación positiva.

44 Sobre toda esa evolución, v. Bernstorff, Jochen von, «The Changing Fortunes of the Universal Declaration of Human Rights: Genesis and Symbolic Dimensions of the Turn to Rights in International Law», *European Journal of International Law*, Vol. 19 N° 5, 2008, pp. 903-924.

45 Esa enfática proclamación de interdependencia de los derechos de ambos géneros ha sido vehementemente censurada por A. Cassese, *op.cit.*, p. 72, tildándola de «cómodo eslogan que sirve para aplacar la discusión dejando las cosas como estaban» y como una mera solución verbal.

Así ha sido desde los remotos tiempos en que tales reivindicaciones se enunciaban en términos muy diversos hasta las revoluciones liberal-constitucionalistas que van de fines del siglo XVIII a comienzos del XX, hasta las nuevas oleadas de los derechos positivos o de bienestar y, en concreto, la Declaración de 1948, así como sus ulteriores desarrollos, principalmente en las constituciones iberoamericanas posteriores a 1990, inspiradas en una axiología de matriz jusnaturalista.

Sin embargo, el recorrido, para ser completo, debería haber abordado una cuestión adicional. Además del reconocido influjo jusnaturalista, ¿ha habido también alguna contribución juspositivista significativa a esa marcha hacia adelante, siquiera en el siglo XX?

Las reflexiones que voy a hilvanar en este apartado no excluyen las aportaciones individuales que muchos juspositivistas han podido hacer a la constitucionalización de unos u otros derechos humanos fundamentales. Pero una cosa es tal aportación personal y otra, absolutamente dispar, que sea el juspositivismo que profesaban lo que haya determinado su aportación o que tal juspositivismo haya podido servir de inspiración colectiva para que las asambleas legislativas asumieran la tarea de positivizar los derechos del hombre, cual lo ha realizado, a lo largo de la historia, una y otra vez, la influencia jusnaturalista.

Como prueba adicional de mi tesis —por si no bastara el recorrido histórico de las páginas precedentes— aduzco ésta: ni una sola asamblea de las que han redactado las nuevas —y ambiciosas, a veces desmesuradas— declaraciones de derechos fundamentales ha venido motivada, para hacerlo, por una influencia juspositivista. No hallamos ni un solo texto de un tenor parecido a éste: «Esta asamblea, en el libre ejercicio de una voluntad soberana que no se rige por ningún canon ni principio supraconstitucional, con plenitud de potestad creativa, escoge y decreta la siguiente tabla de derechos de los ciudadanos del Estado».

Difícil es, no obstante, demostrar lo afirmado dos párrafos más atrás —más en general, la ausencia de influjo juspositivista. Suele ser tarea imposible probar la inexistencia de algo. Voy a limitarme a considerar dos presuntos influjos de juspositivistas de la máxima relevancia a quienes —desde la vertiente opuesta a la del presente artículo— se atribuye una contribución digna de mención a la juridificación (positiva) de los derechos del hombre: los de Hans Kelsen y Norberto Bobbio.

Uno de los malentendidos acerca de la relación entre juspositivismo e implementación de los derechos del hombre es la difundida creencia de que fue la innovación de Kelsen de instituir un tribunal constitucional como legislador negativo lo que (salvo en USA, donde ya estaba en vigor un sistema de revisión judicial de las leyes) elevó los derechos proclamados en las constituciones al rango de genuinas normas, por hacerse así justiciables y garantizados. En esa errónea creencia confluyen diversas confusiones, cuyo análisis detallado excede los límites de este artículo.

Baste aquí señalar unas pocas consideraciones. En primer lugar, ese enfoque equivocado es deudor de una teoría del derecho como la de Kelsen, que hace depender la juridicidad de una norma de la existencia de una sanción por su incumplimiento. Según eso, las constituciones decimonónicas carecerían por completo, en muchos de sus artículos, de valor normativo y seguiría sucediendo lo propio en no pocas constituciones de nuestro tiempo. Es más, en los sistemas con un tribunal constitucional, éste no estaría sujeto a deber alguno, puesto que sus decisiones no son fiscalizables ni rinde cuentas ante nadie.

En segundo lugar, la idea de un tribunal constitucional —o de una institución similar— fue ya contemplada en los comienzos mismos del liberalismo, a ambas orillas del Atlántico, como una garantía de los derechos naturales del hombre. En Francia fue Sieyès quien se encargó de formular esa propuesta, que desgraciadamente no prosperó por la prevalencia de la concepción de la ley como voluntad general, debida a Rousseau.

En tercer lugar, la propuesta de Kelsen —que tomó la idea de su maestro Jellinek— no era la de instituir un tribunal garantizador de los derechos individuales, sino todo lo contrario: un cuerpo político (aunque jurídicamente competente) que vetara las leyes aprobadas por el Parlamento cuando se hubieran adoptado de manera irregular o rebasaran el ámbito competencial de esa cámara (*ultra vires*).

Kelsen no pretendía que el tribunal constitucional fuera un protector de las minorías contra la mayoría, sino al revés: un garante del principio de la mayoría, a fin de que ésta no viniera frustrada por vicios de procedimiento.

A favor de mi interpretación podría aducir numerosos textos y lecturas concordantes. Me atendré a unos pocos apuntes. En su *Teoría General del Estado y del Derecho*⁴⁶ nos recuerda Kelsen que para él la constitución en sentido material —que es lo que ha de salvaguardar un tribunal constitucional— «está constituida por los preceptos que regulan la creación de normas jurídicas generales y, especialmente, la creación de leyes».⁴⁷ Cuando no existe tal legislador negativo, la constitución (*ibid.*, p. 186) está facultando al legislador a legislar, sea según lo preceptuado en la propia constitución, sea de cualquier otro modo. Es más: el papel del legislador negativo kelseniano se reduce a abrogar una ley irregularmente adoptada; ésta no es nula *ab initio*, sino que su anulación por el tribunal constitucional surte meramente efecto *ex nunc*, no *ex tunc* (*ibid.*, p. 186).⁴⁸

Kelsen prefiere su propuesta de un control concentrado de constitucionalidad al sistema estadounidense de control difuso porque éste vulnera el principio de división de poderes, cosa que no sucede con el control concentrado, puesto que el tribunal constitucional es un órgano político, no forense, que forma parte del poder legislativo. (*Ibid.*, p. 333.) Por añadidura, evítase así el error de que los derechos individuales tengan que ser protegidos por el poder judicial, ya que el tribunal constitucional ni forma parte de tal poder ni tiene por misión tutelar tales derechos.

Más contundentemente, Kelsen sostiene (*ibid.*, p. 335) que cualquier control jurisdiccional de la función legislativa «sólo puede explicarse por razones históricas, pero no justificarse por razones específicamente democráticas». Tan perentoria proclamación parece incluso aplicable a la institución del propio tribunal constitucional kelseniano, que, si bien no es un órgano judicial, sí se concibe como cuasi-jurisdiccional y como freno a las asambleas de elección popular. Todo parece indicar que, aun con los estrechos límites que le prescribe Kelsen, un tribunal constitucional es una institución válida en situaciones históricas particulares, especialmente en sistemas federales, o recién salidos de la monarquía.

En su libro *Esencia y valor de la democracia*⁴⁹ muestra Kelsen que es el funcionamiento de los órganos democráticos el que garantiza los derechos de las minorías, con el tautológico argumento de que, de no hacerlo, socavaría el principio mismo de la mayoría. No parece tener cabida en una democracia que funcione correctamente ningún control de constitucionalidad.

Por si lo anterior no bastara, hay que considerar el texto de la constitución austríaca de 1920, cuyo principal redactor fue el propio Kelsen y cuyos artículos 137 y siguientes están dedicados al tribunal constitucional (*Verfassungsgerichtshof*). La misión esencial de ese tribunal es arbitrar las relaciones entre la Federación austríaca y los *Länder* (países) que la

46 Trad. E. García Máynez, México, UNAM, 1958, 2ª ed., p. 147.

47 En el citado libro, pp. 317-318, Kelsen especifica más la función del tribunal constitucional como legislador negativo.

48 Tales ideas las desarrolla Kelsen en su artículo «Judicial Review of Legislation: A Comparative Study of the Austrian and the American Constitution», *Journal of Politics*, 4 (1942), pp. 183-200.

49 Trad. L. Luengo y L. Legaz, Barcelona, Labor, 1977.

integran, así como zanjar otros conflictos jurisdiccionales. La farragosisíma redacción de esos artículos y de todo el texto (de un soporífico tenor reglamentista) hace difícil excluir que, en alguna de sus disposiciones (p.ej. el art. 140.1) prevea alguna tutela de derechos constitucionales de los ciudadanos, pero, de ser así, sería indirecta e incidentalmente; en todo caso, parece claro que esa protección sólo es posible si el órgano legislativo ha incurrido en irregularidades de procedimiento.⁵⁰

Pero es que, sea como fuere, dicha constitución sólo reconoce un único derecho individual, en su art. 7: «Todos los ciudadanos federales son iguales ante la Ley». Como miembro que fue durante varios años del así creado tribunal constitucional, Kelsen se opuso a que ese principio de igualdad se invocara como razón de inconstitucionalidad de una ley, porque eso expandiría indefinidamente la potestad de bloqueo del tribunal, confiriéndole indirectamente un poder de legislador positivo.⁵¹

En pos de esa cerrada oposición de Kelsen a que el tribunal constitucional se erija en protector de los derechos individuales —y más aún de los derechos sociales, los cuales no tienen absolutamente ninguna cabida en su planteamiento— T. Campbell⁵² se alarma ante la presencia de un *bill of rights* en el texto constitucional que faculte a un tribunal a aplicarlo: «El riesgo de que una mayoría no respete los derechos de las minorías se convierte ahora en el riesgo de que una minoría (los miembros de dichos órganos [jurisdiccionales]) no respete la voluntad de la mayoría».

En un enfoque así, plenamente kelseniano, no será la protección de los derechos individuales lo que resguarde la democracia, sino al revés: será el funcionamiento de la democracia mayoritaria lo que asegure esos derechos. Desvanécese así la presunta aportación de Kelsen a la protección de los derechos del hombre.

¡Pasemos a Norberto Bobbio! No parece que quepa ver en sus ideas una excepción a la tesis —enunciada al comienzo de este apartado— de la falta de aportación del juspositivismo a la juridificación positiva de los derechos del hombre. La figura de Bobbio es el eje de un mito que asocia humanismo, progresismo y juspositivismo. En realidad, las cosas son mucho más complejas. Desde su juvenil y ferviente adhesión al partido fascista y su entusiasmo por Mussolini —gracias al cual escaló, temprana y fulgurantemente, los peldaños de su brillante carrera académica— hasta, en su vejez, su desempeño como

50 El papel personalmente desempeñado por Kelsen en la redacción de la constitución austríaca de 1920 y en el subsiguiente tribunal constitucional creado por ella lo estudia Mario Patrono en «The protection of fundamental rights by constitutional courts: A comparative perspective», *Victoria University Wellington Law Review*, 31 (2000), pp. 401-426. El autor señala: «Kelsen recommended that a constitutional court should avoid accepting, within the given parameters of the constitutional legitimacy of laws, general formulae such as 'justice', 'public welfare' and 'equity', even when they were positively inserted in the constitution. According to Kelsen to do so would amount to conferring on the constitutional court of justice an intolerable plenitude of absolute powers», p. 303. Ese minimalismo del control de constitucionalidad llevó a Kelsen —en su desempeño como miembro del tribunal— (*ibid.*, p. 404) a interpretar las reglas constitucionales al pie de la letra según la intención originaria del legislador constituyente. Patrono agrega (*ibid.*, p. 408) que el modelo kelseniano «is limited fundamentally by the purpose which that court serves: to ensure the smooth running of the constitutional process of government». V. también Sara Lagi, «Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court», revista *Co-herencia*, vol. 9, Nº 16 (2012), pp. 273-295, ISSN 1794-5887.

51 Como lo señala Alec Stone Sweet, «The politics of constitutional review in France and Europe», *International Journal of Constitutional Law* 5/1, 2007, pp. 69-92, «Kelsen focused explicitly on the dangers of putting rights in constitutions. He equated rights with 'natural law' and warned that rights adjudication would inevitably obliterate of the distinction between the negative and the positive legislator. In their quest to discover the content and determine the scope of rights, constitutional judges would, in effect, become omnipotent superlegislators» —*ibid.*, p. 84—. El autor cita, en particular, un artículo de Kelsen en francés: «La garantie juridictionnelle de la Constitution», *Revue de droit public*, 44 (1928).

52 Citado por Pedro Rivas Palá, *El retorno a los orígenes de la tradición positivista*, Madrid, Civitas-Thomson, 2007, pp. 109-111.

senador vitalicio por nombramiento presidencial y su apoyo a las guerras capitaneadas por USA en 1991 y 1999, la sinuosa trayectoria del maestro italiano desmiente la leyenda.

También en lo tocante a la opción entre jusnaturalismo y juspositivismo produjéronse cambios en su posición. Y el período en el que más parece haber defendido un planteamiento progresista —de cuño social-liberal—, el que siguió inmediatamente a la II guerra mundial, cuando militaba en el efímero y minúsculo *Partito d'azione*, Bobbio parece haber estado más cercano al jusnaturalismo.⁵³ Presentó entonces su candidatura como diputado a la asamblea constituyente, mas no salió elegido. Desconocemos cuál hubiera podido ser su participación en la redacción de la carta de derechos constitucionales de la República Italiana.

Por lo demás la única aportación que conozco de N. Bobbio a la fundamentación de los derechos del hombre es su famoso argumento contra todo fundamento absoluto. No rechaza un fundamento relativo; pero ¿qué quiere eso decir y cuál es ese fundamento relativo? La imposibilidad de un fundamento absoluto significa que no hay ningún motivo racionalmente vinculante cuyo reconocimiento intelectual lleve a la conclusión de que hay que adherirse a los derechos del hombre. Un fundamento relativo es uno que, en el derecho positivo vigente, se remite a un contingente supuesto jurídico-positivo. En su caso ese supuesto es la propia Declaración de la ONU de 1948 junto con la posterior costumbre internacional que ha ratificado ese acuerdo.⁵⁴

Conviene tener en cuenta que ese fundamento no-absoluto que nos propone Bobbio no sólo es una simple norma de derecho positivo, sino que ni siquiera es *ius cogens*. Sobre todo, como fundamento vale sólo en tanto en cuanto ese convenio no se altere; al igual que cualquier otro, está sujeto a vicisitudes y mutaciones. Las costumbres internacionales varían con el tiempo. Por añadidura, en su propia Patria ese enfoque no podía recibirse con beneplácito, pues en la doctrina italiana del derecho internacional público prevalece avasalladoramente el punto de vista dualista, que considera que el orden jurídico interno y el internacional son dispares y potencialmente en mutuo conflicto. Por lo cual difícilmente se va a preconizar para el reconocimiento jurídico interno de los derechos del hombre en un Estado cualquiera un precepto —suponiendo que lo fuera— de derecho internacional.⁵⁵

Parafraseando la célebre undécima tesis sobre Feuerbach de Carlos Marx, podríamos decir que, a juicio de Bobbio, los filósofos se han limitado hasta ahora a fundamentar los derechos humanos de diversos modos; en adelante, se trata de luchar por ellos. Muy loable postura ideológica, pero que en nada contribuye a una fundamentación o justificación jurídicamente relevante.

En su pensamiento maduro, radicalmente juspositivista, Bobbio sostiene que no hay ningún argumento jurídico para exigir que el derecho sea justo: «es una exigencia o, si queremos, un ideal que nadie puede desconocer que el derecho corresponda a la justicia, pero no una realidad de hecho. Ahora bien, cuando nos planteamos el problema de saber qué es el derecho en una determinada situación histórica, nos preguntamos qué es de hecho el derecho [...] en la realidad vale como derecho también el derecho injusto».⁵⁶

53 V. Alfonso Ruiz Miguel, *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, CEC, 1983, pp. 332-333 y 390-391.

54 V. Michele Zeza «Il fondamento dei diritti umani nel pensiero di Norberto Bobbio», *Dialettica e filosofia*, ISSN 1974-417X, www.dialetticaefilosofia.it., cons. el 2013-06-27. Conviene asimismo leer el capítulo «Sul fondamento dei diritti dell'uomo» en Bobbio, *L'età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990, pp. 5-16.

55 V. Francesco Salerno, «Bobbio, i diritti umani e la dottrina internazionalista italiana», *Diritti umani e diritto internazionale*, vol 3 (2009), DOI: 10.3280/DUDI2009-003003.

56 *Teoría general del Derecho*, trad. E. Rozo, Madrid, Debate, 1991, p. 41.

Dejemos de lado el único argumento que aduce Bobbio, a saber: que la justicia no es una verdad evidente o, por lo menos, demostrable como una verdad matemática. Hoy sabemos (gracias al teorema de Gödel) que infinitas verdades matemáticas son indemostrables en cualquier sistema recursivamente axiomatizable. No por ello renunciamos a la noción de verdad matemática. Tampoco los desacuerdos sobre el origen del hombre nos hacen abandonar la creencia en una verdad sobre dicho origen, pues una cosa es la verdad y otra nuestro conocimiento de la misma. Los desacuerdos entre partidarios de diversos sistemas de lógica no arruinan el reconocimiento de la existencia de verdades lógicas, aunque podamos discutir cuáles lo sean.

Sea como fuere, si el derecho puede ser plena y absolutamente injusto, de una injusticia pura, sin mezcla alguna de justicia, está claro que no habrá en ese derecho ninguna palanca para, apoyándonos en ella, reivindicar el reconocimiento de los derechos del hombre. Tal reivindicación emanaría de un «ideal» de la conciencia subjetiva, de una aspiración moral sin ningún valor jurídico.⁵⁷

§9. ¿Qué son los derechos humanos?

El recorrido histórico nos ha servido, porque escaso sentido tendría abordar un tema como el de los derechos humanos sin situarlo en su contexto histórico-conceptual. La *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck nos hace comprender que los conceptos sufren y acarrear una evolución histórica, por lo cual hemos de estudiar reflexivamente no sólo los conceptos con que (según nosotros lo entendemos y describimos) actuaron en la historia los agentes que nos han precedido, sino también aquellos que nos han legado.⁵⁸ Sin historia conceptual no hay análisis jusfilosófico válido.

Ha llegado la hora de pasar a este análisis. Para abordar esta parte final, empiezo definiendo qué entiendo por «derechos humanos» (o «derechos esenciales del hombre») y qué por «fundamento».

Los derechos humanos son reivindicaciones esenciales para la vida humana que al individuo le es lícito reclamar —o que a otros les es lícito reclamar en su nombre y beneficio— y que a la sociedad le es ilícito rehusar; o sea, que sólo pueden ser denegados o quedar insatisfechos incurriendo en injusticia.⁵⁹

Por ser reivindicaciones o reclamaciones, son contenidos, situaciones, que el titular o beneficiario puede exigir que se respeten o se satisfagan. Cuando se trate de derechos positivos, lo que se exige es una acción o prestación ajena. Cuando sean negativos, se exigen abstenciones ajenas de obstaculizar o impedir. Como no siempre el titular está en condiciones de presentar la reivindicación, el derecho se define por la reclamabilidad lícita a su favor, ya sea hecha por él mismo o por otro.

57 Sobre la concepción de Bobbio acerca de los derechos del hombre v. Luca Baccelli, «Una rivoluzione copernicana: Norberto Bobbio e i diritti», *Jura Gentium*, vol. 6 (2009), pp. 7-25, ISSN 1826-8269.

58 V. Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

59 Una definición alternativa, mucho más sustanciosa, la brinda A.E. Pérez Luño en su importantísimo libro *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid: Tecnos, 1986 (2ª ed.), p. 48: «facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional». Dejo al lector el ejercicio de analizar las coincidencias y las diferencias entre mi definición y la del Prof. Pérez Luño. Ambos profesamos sendas versiones del jusnaturalismo, como es obvio. Ese jusnaturalismo es críticamente comentado por Javier Muguerza en «La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)», en Muguerza, Javier, y otros, *El Fundamento de los derechos humanos* (ed. de Gregorio Peces-Barba), Madrid: Debate, 1989, pp. 20 y ss.

No basta empero, para tratarse de un derecho humano, de una reivindicación lícita. Es lícito reclamar lo que constituye un interés legítimo, que a la postre puede que no sea un derecho. Ha de ser además ilícito no satisfacer tal reclamación. En otros términos: el contenido de un derecho humano es una conducta o situación incondicionalmente lícita y tal que —por lógica jurídica— está prohibido impedir (por acción u omisión).

No todo derecho es un derecho humano, sino que hace falta la nota de la esencialidad. Su contenido ha de ser una situación necesaria para una vida humana satisfactoria. Desde luego, qué sea una vida humana que valga la pena, o satisfactoria, es muy variable de unas sociedades a otras y de unos períodos históricos a otros. Si enumeramos, p.ej., el derecho a una vivienda entre los derechos humanos, su realización no puede ser la misma en el paleolítico superior, en la sociedad medieval y en el siglo XXI, ni la misma en tiempo de guerra y en tiempo de paz. Ni la libertad de expresión tiene el mismo alcance antes de Gutenberg, en la sociedad del libro impreso y en la del ciberespacio.

De la definición no se sigue cuál sea la lista concreta de tales derechos. Posiblemente haya unos pocos incontrovertibles, como el derecho a comer, a beber agua, a respirar, a ser libre, a no sufrir tortura ni castigos injustos. Hoy hay una amplia tendencia a ampliar más y más la lista de los derechos humanos, con peligro de diluir la noción y de esencializar lo accidental. No es, sin embargo, una cuestión que vaya a abordarse en este artículo.

Paso a definir la otra noción: por «fundamento» de un aserto entiendo un cúmulo de premisas de las cuales se sigue tal aserto, en virtud de reglas de inferencia correctas —o tales que no cabe rechazarlas razonablemente—. Por extensión, fundamentarán unas situaciones deónticas (unos deberes o unos derechos) aquellas situaciones dadas tales que del reconocimiento de la existencia de esas situaciones se infiere el de los deberes o derechos en cuestión.

§10. El positivismo jurídico es incompatible con la fundamentación de los derechos humanos

Mi tesis es que el positivismo jurídico no puede en absoluto fundar los derechos humanos.⁶⁰ Por positivismo jurídico entiendo una doctrina que afirme que no existe Derecho natural.⁶¹ Y por «Derecho natural» entiendo un sistema de normas de conducta que fijen comportamientos lícitos e ilícitos sin necesidad de haber sido promulgadas por ningún

60 En los debates entre jusnaturalistas y juspositivistas es más frecuente entender la primera posición como la que afirma que sólo son válidas aquellas normas promulgadas según los procedimientos jurídico-positivos que, además, son justas (o alguna variante). (También se formula a menudo la controversia como relativa a la relación entre Derecho y moral; se sobreentiende que es la moral la que dice qué sea justo o injusto.) V. Hierro, Liborio, «¿Por qué ser positivista?», *Doxa*, vol. 25 (2002), pp. 263-302. En la definición que propongo yo, el jusnaturalista puede admitir, en cambio, que cualquier norma válidamente promulgada por el legislador es válida y vigente. Eso sí, cuando colisione con una norma de Derecho natural, surgirá un conflicto. Mi definición no contiene el aserto adicional de que, ante tal conflicto, la norma jusnaturalista posee superior jerarquía o exequibilidad. No obstante, yo gustosamente incorporaría ese aserto a mi propuesta. Por otro lado, existan o no existan normas de Derecho natural, hay razones de lógica jurídica para dudar que cualesquiera normas válidamente promulgadas sean válidas.

61 Cualquier lector apreciará que, en este artículo, doy por supuesto que —por el principio de tercio excluso—, o bien se es jusnaturalista o bien se es juspositivista; o bien se afirma que existe un Derecho natural (unas normas necesariamente vigentes en todo ordenamiento, quiéralo o no el legislador), o bien se niega. No desconozco los esfuerzos de corrientes como el neoconstitucionalismo (representado principalmente en España por Manuel Atienza) por superar esa dualidad con planteamientos que aspiran (con éxito o sin él) a ser nuevos. Mención especial merece aquí la aportación de Alfonso García Figueroa en *Criaturas de la moralidad: Una aproximación al Derecho a través de los derechos*, Madrid: Trotta, 2009. En la p. 99 afirma: «Más bien los errores del positivismo ponen de manifiesto que tanto positivismo como jusnaturalismo conforman una dialéctica basada en unos presupuestos comunes que son discutibles».

legislador humano. Con otras palabras: son normas de Derecho natural aquellas situaciones jurídicas generales cuya vigencia jurídica no procede de la decisión contingente de las autoridades ni de las de la población en su conjunto.

Para el positivismo jurídico nada funda una situación jurídica (un deber o un derecho) salvo el mandamiento del legislador.

Tal legislador puede ser un soberano, una junta, una asamblea, la masa de la población que se pronuncie plebiscitariamente, o esa misma masa por la vía de la adopción consuetudinaria. Ateniéndonos a la versión de Hart (no la única pero sí la más persuasiva),⁶² un sistema jurídico está formado por reglas primarias, que determinan conductas lícitas o ilícitas, y unas reglas secundarias, que fijan cómo se establecen, en la sociedad en cuestión, las reglas primarias. Esas reglas secundarias son reglas de reconocimiento, de cambio y de adjudicación de las reglas primarias.

Para Hart la existencia de reglas secundarias es asunto de observación. Mirando cómo es y actúa una sociedad, nos percatamos de cómo se establecen en ellas las reglas de conducta generalmente seguidas o, al menos, generalmente consideradas merecedoras de seguirse. Así, en definitiva, qué derechos y qué deberes hay en una sociedad es un mero asunto de hecho, que emana plena y exclusivamente de las contingencias, a saber: cómo se les ha ocurrido a los integrantes de esa sociedad instituir reglas de conducta y cuáles sean éstas.

Dadas unas reglas, podrán seguirse de ellas otras por alguna lógica jurídica válida (aunque eso no lo estudia Hart). Hart ni siquiera concuerda con la postulación de Kelsen de una norma suprema,⁶³ que para Kelsen no es una ley constitucional, sino una hipótesis ideal. Mas en ambos sistemas tenemos el mismo resultado: no podemos fundamentar las normas jurídicas positivas más que en hechos sociológicamente estudiables (Hart) o en una norma hipotética, cuyo contenido se infiere del sistema de normas de conducta (Kelsen).

Tanto Hart como Kelsen —y con ellos todos los juspositivistas— admiten que un sistema jurídico puede ser total, radical, extremadamente injusto. También puede ser justo.⁶⁴

Pues bien, si un sistema de derecho, un ordenamiento jurídico, tiene todo y sólo lo que decida el legislador (sea ese legislador un individuo, un grupo, la masa de los habitantes, y sea cual fuere el método de la decisión), entonces en aquellos sistemas jurídicos donde se hayan constitucionalizado los derechos humanos no hará falta invocar éstos, bastando con invocar las cláusulas de la Constitución. Y en aquellos sistemas jurídicos donde no se reconozcan, no habrá nada de donde inferir la obligatoria aceptación de tales derechos.

Imaginemos casos concretos, como las monarquías autocráticas de Arabia Saudita y Brunei. Son Estados donde ni siquiera se reconocen sobre el papel los derechos humanos. ¿Qué podemos oponer a sus monarcas, en nombre de qué motivaciones podríamos dirigirnos a ellos para reclamar que modifiquen sus leyes e introduzcan la vigencia de los derechos humanos?

62 V. Hart, H.L.A., *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon, 1961. V. también de Páramo, Juan Ramón, *H.L.A. Hart y la teoría analítica del Derecho*, Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1987.

63 V. García Amado, Juan Antonio, *Hans Kelsen y la norma fundamental*, Madrid: Marcial Pons, 1996.

64 Para los positivistas inclusivos, un sistema jurídico puede —si así lo estipulan sus fundadores— instituir una regla de reconocimiento que excluya las reglas de conducta gravemente injustas. Pero dejaría se ser un positivista quien dijera que una estipulación de ese tenor, o cualquiera que se le parezca, tiene que estar contenida en un ordenamiento normativo para que éste sea un sistema jurídico.

Según los juspositivistas, el jurista no puede tildar nunca la ley de injusta. Esa calificación sale fuera de la ciencia del Derecho. Su competencia como científico del Derecho empieza y termina conociendo y aclarando los contenidos de las normas vigentes. Igual que al biólogo, cuando hace biología, no le incumbe hacer juicios de valor sobre las especies, tampoco es competencia del jurista tildar a las leyes de buenas o malas.

Ahora bien, todos los positivistas admiten de buena gana que al ciudadano que también es jurista le es legítimo (moral, no jurídicamente legítimo) pronunciarse sobre las leyes de su país (o de cualquier otro). Lo único que quieren señalar es que, al hacer eso, ha dejado de hacer ciencia o filosofía jurídicas, para estar haciendo otra cosa. Así un jurista puede tener una conciencia moral, en nombre de la cual, a título de moralista, predique por la abolición de ciertas leyes. Tal actividad no debe, empero, interferir con su pulcra tarea de jurista. Aunque la ley sea injusta y todas las leyes lo sean y aunque no haya ni una sola ley con un poquito de justicia, el Derecho es el Derecho.⁶⁵

Si eso es así, los derechos humanos carecen de fundamento. No hay de dónde inferirlos. Podremos, sí, invocando nuestra conciencia moral, increpar al déspota que los rehúsa y conculca. El problema de la conciencia moral es que es una cuestión de cosmovisión personal o, a lo sumo, de grupo; en suma, un asunto privado. ¿Con qué derecho puedo yo exigir a un poder establecido que ajuste el contenido de su legislación a mis convicciones morales? Ciertamente puedo afirmar que a ello me autorizan mis propias convicciones. Pero esa autorización es moral, no jurídica. Y, sobre todo, es personal e íntima. Para nada tiene por qué ser vinculante para el legislador.

En una asamblea constituyente es posible que las separadas conciencias morales de la mayoría de los asambleístas —de suyo, cada una de ellas aislada— concuerden en constitucionalizar los derechos humanos. Es un asunto de contingencia fortuita. ¿Qué pasa si no se da tal acuerdo mayoritario? ¿Qué podría invocar la minoría? ¿Qué canon socialmente vinculante podría aducir para convencer a la mayoría?⁶⁶

Si lo lícito y lo ilícito dependen exclusivamente de la voluntad, no hay ningún argumento posible que quepa esgrimir a favor de los derechos humanos ni contra ellos ante un poder constituyente. Ni, por lo tanto, podrá emitirse juicio alguno de valor jurídico sobre la obra de ese poder constituyente. Sólo podrá valorarse moralmente, según los parámetros de la conciencia subjetiva del censor.

65 Diferencio, pues, fundamento de motivo. El fundamento es objetivo, implicando lógicamente lo en él fundado. El motivo es subjetivo. Un agente que decide una acción X por un motivo M no tiene por qué estar presuponiendo ninguna regla de inferencia según la cual M implique X. Unos motivos pueden ser confesables y otros no. Pero aun los más loables pueden distar de constituir fundamentos.

Por otro lado, nado a contracorriente al desligar mi defensa del jusnaturalismo de la actual tendencia a recuperar un íntimo vínculo entre Derecho y moral (recuperación en que se basan los nuevos críticos del juspositivismo. V M. J. Detmold, *The Unity of Law and Morality: A Refutation of Legal Positivism*, Londres: Routledge and K.P, 1984. Ya Lon Fuller había enunciado su propuesta de un jusnaturalismo formal bajo el rótulo expresado en el título de su libro de 1964 *The Morality of Law*).

66 A los juspositivistas se les plantea el problema de saber si una asamblea que ejerza el poder constituyente está sujeta o no a alguna norma jurídica. Hay varias opciones. Una es decir que no, respuesta erizada de dificultades. Otra es decir que, mientras delibera y decide, está sujeta al ordenamiento jurídico precedente; la dificultad aquí es que tal sujeción anula e invalida la adopción de una nueva constitución. Parece que la única salida es que la asamblea esté congregada bajo normas de Derecho natural y que su función constituyente venga constreñida y reglada por tales normas. Por otro lado la constitución así adoptada ¿tiene algún fundamento jurídico? Si no, es arbitraria. Si sí, no puede ser otro que el Derecho natural.

§11. El principio jusnaturalista del bien común, fundamento de los derechos del hombre

Que haya normas de Derecho natural significa que hay situaciones jurídicas generales (cuya enunciación comporta un cuantificador universal) que existen en el ordenamiento jurídico independientemente de que los legisladores lo quieran o no.

O bien creemos que sólo son reglas jurídicamente vigentes las que explícitamente haya promulgado el legislador (caso del último Kelsen), o bien, más plausiblemente, admitimos que de ciertas reglas promulgadas se siguen otras, en virtud de una lógica deóntica correcta.

P. ej, si el legislador ha otorgado un (incondicional) derecho a A y también un (incondicional) derecho a B, se sigue que hay un derecho a A-y-B. Similarmente, si ha decretado que, obligatoriamente, todo aquel que gane más de mil euros pagará un tributo y si resulta que el ciudadano X gana más de mil euros, se sigue que, en ese sistema jurídico, está vigente la regla de que X pague un tributo.

Sin una lógica deóntica correcta el Derecho es imposible, porque entonces el legislador tendría que legislar caso por caso, siempre *ad hoc*. (Tal fue, como he dicho, la tesis del último Kelsen, desengañado de poder hallar una lógica deóntica por la existencia de antinomias jurídicas; lo que desconoció fue la posibilidad de afrontarlas con una lógica paraconsistente.)

Diremos que una situación jurídica (la obligatoriedad, la prohibición o la licitud de un hecho) es una consecuencia jurídica de ciertas premisas cuando se deduce de ellas por una lógica deóntica correcta. Esas premisas pueden ser situaciones fácticas y jurídicas. Las normas son situaciones jurídicas.⁶⁷

Cuando una consecuencia jurídica se deduce de supuestos de hecho efectivamente realizados más ciertas normas, diremos que es una consecuencia jurídica a secas. Toda consecuencia jurídica, a secas, es una situación jurídica (incondicional).

Que haya Derecho natural significa que hay ciertas normas que se infieren, por lógica jurídica, de cualesquiera premisas normativas, del mismo modo que las verdades lógicas se deducen lógicamente de cualesquiera premisas, necesarias o contingentes.

El profano en lógica puede encontrar curioso que sea así. Hay unos lógicos heterodoxos (los lógicos relevantistas) que rechazan que las verdades lógicas se deduzcan lógicamente de cualesquiera verdades.⁶⁸ Tal (por ellos rechazada) deducibilidad la han calificado con la engañosa locución de «paradoja de la implicación material». Se basa en una tautología que vale, no sólo en las lógicas aristotélicas (lógicas binarias donde sólo se aceptan el totalmente-sí y el totalmente-no), sino en muchísimas otras lógicas, muy desviadas de la lógica clásica o aristotélica: lógicas intuicionistas (donde no vale el principio del tercio excluso), lógicas multivalentes de Łukasiewicz —y, en su séquito, todas las lógicas de la familia *fuzzy*—, lógicas cuánticas, etc.

Dicha tautología podemos enunciarla informalmente así: «Si es verdad que p, entonces, si es verdad que q, es verdad que p». De manera más incisiva —y para que no parezca un trabalenguas—, podríamos, tal vez, brindar esta otra enunciación, acaso más clara:

⁶⁷ En aras a la brevedad, podemos indistintamente hablar de las normas como preceptos y viceversa. En rigor, sin embargo, hay que diferenciar. Una norma es un estado de cosas consistente en que su contenido —otro estado de cosas— esté afectado por un operador de obligación, licitud o prohibición. Un precepto es un enunciado que expresa una norma. Las relaciones de deducción o de inferencia se establecen, con propiedad, entre enunciados, pero, en un sentido lato, por extensión, podemos decir que de unos hechos o estados de cosas se infieren otros, cuando de los enunciados que expresan los primeros se infieren aquellos que expresan los últimos. Con relación a la pregunta de qué sea un estado de cosas, quedará fuera de la presente indagación.

⁶⁸ V. Routley, Richard, y otros, *Relevant Logics and Their Rivals. Part 1. The Basic Philosophical and Semantical Theory*. Atascadero (California): Ridgeview Publ. Co, 1982.

«Cuando existe un hecho, A, entonces es verdad que A existe si B existe». (Notemos que, en la apódosis de esta última fórmula, no se dice «A existe sólo si B existe».) Y es que, existiendo el hecho A, A existe, suceda o no suceda que B.

Por eso, de ser V una verdad lógica, será también verdad que, si A, V (para cualquier A). No sólo será verdad, sino que será una verdad lógicamente demostrable. Por eso, V se seguirá de A (y de B y de C ...).

Pues eso mismo pasa con las normas de Derecho natural, si es que existen. Sólo es de Derecho natural una norma, N, que, por lógica deóntica, se sigue de cualquier cúmulo de premisas, unas fácticas y otras deónticas. Lo cual significa que una norma de Derecho natural es una que está presente en cualquier ordenamiento normativo.⁶⁹

Así concebido, el Derecho natural no es, primariamente, un conjunto de cánones metajurídicos que constriñan el contenido de las normas jurídicas promulgables por el legislador; no es un cernedor que separe el grano de las normas válidas (por conformidad material con las metanormas jusnaturales) de las inválidas (aquellas que no pasan con éxito tal examen).

Es posible que, secundariamente, la presencia en el sistema jurídico de ciertas normas jusnaturales pueda producir, en parte, ese efecto de filtro.⁷⁰ Pero de suyo para reconocer el Derecho natural no hace falta afirmar dicho efecto. Un jusnaturalista puede admitir insolubles contradicciones lógicas en el contenido de un sistema jurídico, algunas de ellas derivadas del choque entre insoslayables y necesarias normas de Derecho natural —que no pueden, de ningún modo, quedar ausentes ni ser derogadas por una autoridad carente de potestad para promulgarlas— y ciertas normas contingentemente edictadas por el legislador, aunque tengan un contenido contrario al de dichas normas jusnaturales.

¿Cuáles pueden ser las normas básicas jusnaturales? Para Santo Tomás de Aquino la regla jusnatural suprema es el *principio de sindéresis*, a saber: hay que hacer el bien y evitar el mal.⁷¹ El defecto del principio de sindéresis es que, siendo tautológico, difícilmente puede resultar fecundo para deducir de él consecuencias jurídicamente relevantes. Paréceme más interesante, como norma jusnatural suprema, otro principio, también presente en la obra del Doctor Angélico, que es el del bien común. Santo Tomás concibe la ley como una ordenación racional para el bien común edictada por quien tiene legítima autoridad para hacerlo. El sistema jurídico es un sistema de leyes; un sistema cuyas piezas se definen por esa función de instrumentos racionales para el bien común; y, por consiguiente, un complejo cuyo sentido de conjunto es el mismo: el servicio al bien común. Ese servicio es, pues, la norma suprema del Derecho natural.

Además, moralmente al principio de sindéresis podrá otorgársele un valor u otro, pero jurídicamente, en la medida en que no sea vacuo, es, o puede ser, perjudicial. Para que una conducta esté jurídicamente prohibida no basta que sea mala: tiene que ser atentatoria al bien común. Para que una conducta sea obligatoria no basta que sea buena: tiene que ser necesaria para el bien común. El bien particular de los individuos es jurídicamente pertinente sólo en tanto en cuanto se integre en el bien común.⁷²

69 Una definición alternativa —demostrablemente equivalente— es ésta: por definición es una norma jurídico-natural cualquier norma N tal que, para quizá otro norma M, si N implica a M en virtud de una correcta regla de inferencia lógico-deóntica, M es una norma de cualquier ordenamiento jurídico.

70 Así será si adoptamos el principio adicional —ya aludido más arriba, pero que, de suyo, no se sigue de la mera aceptación de un Derecho natural, según lo hemos definido— de que las normas de Derecho natural son superiores o, al menos, de prevalente exequibilidad.

71 *Summa Theologica* I, q. 79, a. 12-13; 1-11, q. 94, a. 1.

72 La salvación de las almas o la perfección moral o la rectitud de las conciencias son asuntos ajenos al bien común y, por ende, tales que sobre ellos no puede haber ni prohibiciones ni obligaciones; lo cual se aplica tanto al Derecho positivo como al Derecho natural.

Si, más concretamente, sostenemos que es un precepto de Derecho natural que todos tienen derecho a participar del bien común y obligación de contribuir al mismo —*principio del bien común*—, eso se seguirá de cualquier premisa normativa. Por lo tanto, en cualquier sistema normativo estará en vigor esa norma, háyalo reconocido el legislador o no.

Admitamos que está vigente, por Derecho natural, el principio del bien común (u otro de parecido tenor). ¿Es posible inferir de ahí la vigencia jurídica de los derechos humanos? Sin lugar a dudas. Si cada uno tiene derecho a participar del bien común, tiene derecho a que sean satisfechas las reclamaciones esenciales para su vida en sociedad, puesto que, en tanto en cuanto no sea así, se impide su participación en el bien común. Tiene ese derecho en el doble sentido de que le es lícito hacer esas reclamaciones (o les es lícito a otros hacerlas en su nombre y a su favor) y es injusto que se le denieguen.

Por otro lado, si cada cual tiene la obligación de contribuir al bien común, debe respetar los derechos humanos de los demás, puesto que, en tanto en cuanto los viole, está atentando contra el bien común. Y es que el bien común de una colectividad es un bienestar (o bienestar) que tiene dos facetas: la una colectiva, la otra distributiva. No es la mera suma de los bienes particulares, pero tampoco es el bien de la mera colectividad que no redunde en bien para sus miembros. Así, no tendrá un gran bien común una cooperativa riquísima, pero de cuya riqueza no puedan beneficiarse para nada los cooperantes.

Notemos que el bien común puede ser tangible o intangible. El bien común de una asociación puede ser el renombre o la riqueza espiritual, un haber de buenas acciones, que, en este caso, redundan en el bienestar espiritual de los afiliados al saber que concurren a esa obra colectiva. En el caso de una cooperativa —que, por serlo, no reparte dividendos— el bien material de los cooperativistas estriba en su posibilidad de enajenar su participación respectiva en caso de necesidad y en el agrandamiento de su patrimonio entre tanto, al ser condueño de los bienes de la cooperativa.

En una familia hay bien común en tanto en cuanto a la familia le va bien. Puede irles bien a los miembros sin que le vaya bien a la familia (cada uno por su lado se busca la vida, pero no se comparte ninguna ganancia). Mas no puede irle bien a la familia yéndoles mal a sus miembros. Si la familia se enriquece pero sus miembros —o algunos de ellos— no pueden sacar beneficio alguno de ese enriquecimiento, entonces les es ajeno y no tenemos un bien común, sino privativo de aquel que pueda beneficiarse. Así, el patrimonio de una fiducia (*trust*) o de una fundación no es un bien común de los fiduciarios o integrantes del patronato de la fundación (salvo que queramos hablar del bien moral intangible, como puede ser la reputación o el solaz).

Si el principio del bien común es una regla jurídica —y de Derecho natural, en el sentido ya explicado— se sigue que el legislador tiene que legislar para el bien común, porque, de no hacerlo, viola su deber de contribuir al mismo. Así volvemos a la definición tomista de la ley como ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad. Ahora bien, legislar para el bien común implica legislar de tal modo que cada habitante del territorio pueda participar del bien común y que todos tengan el deber de contribuir al mismo. Y en eso estriban los derechos humanos.

§12. Aclaraciones: el Derecho natural y el principio de vivir según la naturaleza

¿Qué tiene que ver el Derecho natural con la regla de vivir según la naturaleza? Los estoicos adoptaron esa regla, igual que en otras culturas lo hicieron otras filosofías (p.ej. el taoísmo en China). Hay una valoración positiva de la naturaleza. Por ello los juriconsultos romanos, como Ulpiano, bajo influencia estoica, concibieron el Derecho natural como el que rige al hombre en tanto en cuanto es un ser más de la naturaleza, al igual que los demás animales, con los cuales comparte muchas pautas de conducta y algunas de organización (p.ej. la familia).⁷³

En los recientes debates sobre temas de bioética, organización familiar, relaciones sexuales, procreación. Nacimiento y muerte se ha invocado a menudo, por los adeptos de determinados puntos de vista, la tesis de que sus recomendaciones se basan en lo que se ajusta a la naturaleza (se entiende que la humana), mientras que las de sus respectivos oponentes serían *contra naturam*. Muy a menudo tales alegaciones parecen ir siempre en un sentido que podemos caracterizar como generalmente conservador (tendente a mantener las pautas de comportamiento, los modos de organización y las técnicas heredadas de un período precedente, evitando las novedades).

Tales debates de suyo nada tienen que ver con la cuestión del Derecho natural. Un juspositivista puede preconizar «vivir según la naturaleza» en ese sentido y en esas facetas de la conducta humana, sencillamente porque juzgue que hacerlo así es más valioso, o más socialmente útil o que su personal conciencia moral le dicta predicar esas opciones. Por su lado, un jusnaturalista, aunque abrace ese precepto de vivir según la naturaleza, puede no profesarlo en ese sentido conservador y con relación a esos temas.

Ni los estoicos ni los juriconsultos ilustrados romanos entendieron que la regla de vivir según la naturaleza nos obligara a una vida silvestre, salvaje, prescindiendo de los adelantos y las comodidades acumuladas por la sociedad humana en su evolución histórica. Al menos no fue ésa la línea principal de su argumentación, aunque pudieran a veces recomendar la vida rústica, más sencilla y próxima a la naturaleza, o la frugalidad. Puede haber en el planteamiento de algunos estoicos precedentes de las tesis de Rousseau en su famosa polémica contra los enciclopedistas sobre lo superfluo (el lujo). Y de nuevo en nuestro tiempo encontramos un resurgir de tales enfoques en el ecologismo.

El Derecho natural no es, de suyo, ni ecologista ni antiecologista; ni pone ni quita el lujo. No recomienda vivir en casas de una planta —y no de 101 pisos—, ni prescribe abstenerse de la contracepción o del parto sin dolor, ni cuestiona la procreación médicamente asistida ni prohíbe la sedación. De seguir ese tipo de pautas, es difícil saber por qué no habría que renunciar al dominio del fuego, a la construcción de viviendas, la fabricación de vasijas, fármacos, vestidos, tabletos electrónicos, arados, barcos o barcas, lápices, peines, cucharas, tintes, zapatos, aparatos ortopédicos, marcapasos, pulseras, audífonos, etc.

Pero ¿es más antinatural para el hombre vivir fabricando y usando todos esos medios artificiales que para un castor levantar diques, para las hormigas construir sus madrigueras, para las aves sus nidos, para las abejas sus colmenas?

73 A lo largo de la Edad Media la definición de Ulpiano del Derecho natural como aquello que la naturaleza prescribe (*docet*, no bien traducido, en este contexto, como «enseña») a todos los animales —a cada uno según sus específicas características— fue aceptada por unos y rechazada por otros, que entendían que eso rebajaba al hombre, desligando el Derecho natural de la racionalidad y la espiritualidad exclusivas del hombre. V. Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos: Iuspositivismo y iusnaturalismo*, México: UNAM, 1995, pp. 67 y ss.

La naturaleza ha dotado a los seres de todas las especies sociales de un instinto social, de una tendencia a seguir unas reglas de coordinación y subordinación que hagan posible la vida social.

En las especies de animales superiores —dotados de inteligencia y voluntad—, como los mamíferos sociales, la vida social sólo es posible si se establecen jerarquías y si los miembros de la sociedad ajustan su conducta a la regla de obedecer la autoridad establecida, en tanto en cuanto ello favorezca el bien común.

Es ésa la única regla de Derecho natural. Es, a la vez, un imperativo ético-jurídico (axiológico) y un hecho, porque en todas las especies sociales existe el instinto innato de seguir esa regla. Tal instinto no siempre prevalece, ni mucho menos, toda vez que, tratándose de animales inteligentes y voluntariosos, ocurren desviaciones de la regla instintiva. Pero la ley natural de adaptación al medio determina que tales desviaciones sean rechazadas y combatidas; cuando no suceda así, el grupo social irá camino de periclitarse y perecer.

Vivir según la naturaleza —si es que ha de adoptarse tal principio como un componente del Derecho natural— sólo puede significar: vivir en sociedad usando la inteligencia —donde la madre naturaleza— en beneficio común, dotándose de autoridades que establezcan racionalmente reglas para el bien común y obedeciéndolas. Absolutamente nada más.

¿Quiere eso decir que un jusnaturalista, oficiando de tal, no tendrá argumentos que ofrecer sobre si la organización familiar ha de ser monogámica o poligámica, sobre si las células de la sociedad han de ser dúos, tríos o cuartetos, sobre si ha de permitirse la clonación, y así sucesivamente? Un jusnaturalista puede, desde luego, ofrecer sus argumentos en todos esos temas y cualesquiera otros, ya sea tratando de convencernos de que lo que propone se deduce del principio del bien común, ya sea, menos ambiciosamente, sosteniendo que es compatible con ese principio.

Habrán jusnaturalistas que digan una cosa y jusnaturalistas que digan lo contrario. Ser jusnaturalista no otorga una credencial de infalibilidad deductiva. Nada es más fácil que equivocarse haciendo deducciones. Basta un error en uno de los eslabones de la cadena deductiva para que ésta resulte incorrecta y falaz.

Si un jusnaturalista alega —y los hubo que así lo alegaron— que por Derecho natural no ha de haber matrimonio ni pareja estable, sino promiscuidad generalizada —ya sea de «amor libre», ya de apareamiento exclusivamente según los mandamientos de la autoridad competente—, sus alegaciones serán tan merecedoras de atención como cualesquiera otras, pero no le faltarán contradictores que también se proclamen jusnaturalistas.

Así pues, es gratuito alinear automáticamente a todos los jusnaturalistas en un lado de cualquier controversia contemporánea sobre cuestiones bioéticas o de relaciones familiares —como igualmente lo es alinear a todos los juspositivistas en el lado opuesto. Cada cuestión habrá de debatirse caso por caso, con argumentos racionales y oportunos, sin que en absoluto haya de encasillarse a los jusnaturalistas en el grupo que tienda siempre a lo más «natural», entendido como lo más cercano a la vida de los hombres del pasado —de un pasado que cada quien puede retrotraer a cuando le parezca bien, sea el año 1999, 999, -999, -1999, etc.

Estas reflexiones nos bastan para puntualizar nuestra posición en lo tocante a la cuestión —suscitada en el nuevo jusnaturalismo de Germain Grisez y John Finnis— de si el Derecho natural se deduce de la naturaleza humana (según la concepción de los viejos tomistas) o si, lejos de deducirse de ella, sólo se infiere de unos bienes básicos —que son plurales—, por reglas de racionalidad práctica, que prescindirían de la metafísica.⁷⁴

74 El iniciador de ese nuevo enfoque fue Germain Grisez (v. su obra *Christian Moral Principles*, Chicago:

Creo que en ese debate llevan razón los viejos tomistas. En primer lugar, es un rasgo inherente a la naturaleza humana el instinto de vivir socialmente, lo cual requiere vivir propiciando el bien común y participando del mismo, bajo una autoridad que establezca reglas con esa función. En segundo lugar, los bienes plurales de la nueva escuela jusnaturalista —estén bien o mal escogidos—, en la medida en que sean bienes para el hombre, lo son por una adecuación a la naturaleza humana, por la realización de una potencialidad natural del hombre, que tiende innata e instintivamente a más vida —igual que todos los seres vivos. Sean o no sea deducibles unos de otros o reducibles unos a otros, el juego —o el esparcimiento—, el saber, la comodidad, la salud, la longevidad, el amor, la amistad, el cobijo, la alimentación, la armonía, todos esos bienes y muchos otros son bienes para el hombre porque satisfacen necesidades humanas; necesidades de diversos tipos.

Imaginemos una sociedad de seres que no sean animales —de seres que no pasen por las fases del nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte—; seres incorpóreos, sin importarnos si son ángeles, duendes, gnomos, ninfas, genios o demonios. ¿Qué sería para ellos el bien común? Dependería de su naturaleza. No pudiendo enfermar, la salud carecería de sentido, siendo ociosa o redundante. Tal vez serían juguetones, tal vez seres espirituales incapaces de distraerse. ¿Habría amor o amistad entre ellos? ¿Habría odios? ¿Se echaría alguna vez en falta la armonía social?

Dejo a otros estudiar esas sociedades angélicas o diabólicas. En todo caso está claro que en las sociedades animales —y la nuestra es una de ellas—, lo conforme a la naturaleza es el bien común idóneo para la especie de que se trate. Para las sociedades de elefantes, para las manadas de babuinos, para las colonias de aves migratorias serán buenas ciertas cosas. Sin lugar a dudas compartimos con esos cercanos parientes nuestros muchas inclinaciones. Igual que para ellos, son buenos para nosotros estar resguardados, nutrirnos, reproducirnos, estar unidos, socorrernos, evitar los peligros que nos acechan, descansar, conocer nuestro entorno, ejercitar nuestro cuerpo. Otros bienes son específicos, aunque frecuentemente nos percatamos de que nuestra singularidad es menor de lo que creíamos (pues hasta la veneración de los muertos parece compartida con especies afines).

En resumen y en conclusión: hay un sentido perfectamente válido en el cual el jusnaturalismo defiende el principio de vivir según la humana naturaleza y también un sentido correcto en el cual el jusnaturalismo se deduce de un acertado conocimiento de esa naturaleza humana.

Franciscan Herald Press, 1983); quien lo ha llevado al esplendor y al escenario académico es John Finnis con su célebre libro *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon, 1980. Es de señalar que ese NNL (New Natural Law), de raigambre tomista, ha suscitado una viva oposición de buena parte de los jusfilósofos que siguen a Santo Tomás, surgiendo así una polémica que constituye una de las más apasionadas y apasionantes controversias en torno al resurgimiento del Derecho natural. V. Veatch, Henry & Rautenberg, Joseph, «Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy Rest on a Mistake?», *The Review of Metaphysics*, 44/4 (1991), pp. 807-830; Lisska, A. J., *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford: Clarendon Press, 1996; V. Kainz, Howard P., *Natural Law: An Introduction and a Reexamination*, Chicago: Open Court Publ., 2004; y de este mismo autor, una breve nota muy aclarativa: «Natural Law without Nature? Aquinas to the Rescue», en <http://www.catholicity.com/commentary/kainz/08699.html>, cons. en 2013-05-28. Se debate si la postura de Finnis se basa en el presupuesto —comúnmente atribuido a Hume (a pesar de algunas reinterpretaciones recientes)— de que de juicios de *así es* no cabe nunca inferir *así debe ser*, o sea el *debe* jamás se deduce válidamente del *es*. Finnis estaría así proponiendo una deontica sin metafísica, un Derecho natural no radicado en la naturaleza humana.

Razón ilustrada, cosmopolitismo democrático y federalismo

Luigi Ferrajoli tras los pasos de Immanuel Kant, Hans Kelsen y David Held

Enlightened reason, democratic cosmopolitanism and federalism
Luigi Ferrajoli after Immanuel Kant, Hans Kelsen and David Held

Joan Alfred MARTÍNEZ I SEGUÍ

Universitat de València

Recibido: 29/11/2012
Aprobado: 24/04/2013

Resumen:

El escrito se acerca al bien trabado iuspositivismo constitucionalista de Luigi Ferrajoli haciendo hincapié en la propuesta normativa que, a modo de colofón de su teoría sobre el derecho y la democracia, pretende extender su modelo de democracia garantista del marco del Estado al de la actual sociedad internacional globalizada, mediante un federalismo en red regido por el principio de subsidiariedad. Además, la obra de Ferrajoli se compara con la de otros autores históricos o actuales en relación con el cosmopolitismo democrático: Immanuel Kant, Hans Kelsen y David Held.

Palabras Clave: Democracia constitucional, cosmopolitismo, federalismo, esfera pública, iuspositivismo.

Abstract:

This paper deals with the constitutionalist iuspositivism of Luigi Ferrajoli. It emphasizes the rule proposed which, as the culmination of his theory about law and democracy, pretends to spread his canon of democracy from the frame of government to the present international society globalized through a federalism which is determined by the principle of subsidiarity. Furthermore, the work of Ferrajoli is compared with that of other historical or current authors in relation to the democratic cosmopolitanism: Immanuel Kant, Hans Kelsen and David Held.

Keywords: Constitutional democracy, cosmopolitanism, federalism, public sphere, legal positivism.

1.- Cuatro propuestas de cosmopolitismo democrático: Immanuel Kant, Hans Kelsen, David Held y Luigi Ferrajoli

El estudio del modelo de democracia constitucional cosmopolita del iusfilósofo Luigi Ferrajoli evidencia, a poco que se profundice en él, la inspiración, más o menos lejana pero manifiesta, de diferentes autores unidos entre sí tanto por el uso de una razón formal o *more geometrico*, ilustrada al fin y al cabo, como por una decidida opción cosmopolita que busca complementar y reforzar la democracia estatal en el plano internacional.

Así, como referente básico, como no podía ser de otro modo, aparece el entronque con el emblemático proyecto ilustrado de paz perpetua de Kant, quien, descartando por irrealizable un Estado mundial, opta por una “federación permanente y en continua expansión” de Estados libres con constitución republicana. Con ello pretende asegurar la garantía de un orden cosmopolita pacífico, superador del indeseable estado de naturaleza de *bellum omnium* regido por el derecho de gentes.¹ En segundo lugar, otro referente ineludible en el sustrato teórico de los postulados de Ferrajoli es el posicionamiento del jurista austríaco Hans Kelsen. En concreto, su “utopía realista” y jurídicamente positivista que apunta a conseguir la paz por medio del derecho internacional –a través de algún tipo de confederación de Estados que estableciera una jurisdicción obligatoria de las disputas internacionales y una responsabilidad individual por las violaciones del derecho internacional.² Esta teoría iusirenista, siguiendo los postulados kantianos, presupone la vigencia de una comunidad jurídica superior a la del Estado.

Desde su enorme fe en lo jurídico y radicalizando el ideal del Estado de derecho, la propuesta de Kelsen [...] se construye sobre la pretensión del sometimiento del poder al derecho, sometimiento representado por la superación del concepto de soberanía que debe quedar disuelto en el fenómeno jurídico. El jurista austríaco afirma algo en lo que se aúna una cierta ingenuidad y a la vez una gran lucidez. Es posible –dirá– pacificar las relaciones internacionales utilizando el derecho; es posible construir un mundo nuevo fundado sobre un nuevo ordenamiento jurídico internacional. Para Kelsen el problema de la paz mundial no es un problema, pues, político sino *prima facie* un problema de técnica jurídica.³

¹ Kant, I., *Sobre la paz perpetua* [introducción de Antonio Truyol y Serra], Madrid, Alianza, 2002.

² Kelsen, H., *La paz por medio del Derecho* [introducción de Massimo La Torre y Cristina García Pascual], Madrid, Trotta, 2003.

³ *Ibid.*, p. 20.

En tercer lugar, en el contexto actual de globalización, destaca también la proximidad y la relación coetánea observable entre la propuesta de democracia constitucional cosmopolita de Ferrajoli y el modelo de autonomía democrática en perspectiva cosmopolita del politólogo inglés David Held.⁴ Éste último se nutre, al igual que Ferrajoli de ingredientes metodológicos propios de la tradición analítica y racionalista, así como de fuentes ideológicas extensamente destiladas por la modernidad política, pero que ahora cabría depurar, a saber: el republicanismo desarrollista, el liberalismo y el marxismo.

El patrón de democracia cosmopolita teorizado por Held y Ferrajoli les permite afirmar el principio de autonomía democrática en el interior de una red territorial, que abarca tanto los ámbitos local, regional y estatal como continental y global. Precisamente, en opinión de Ulrich Beck, ante los retos actuales planteados por la globalización, el modelo de democracia cosmopolita de Held, reformulación del orden cosmopolita kantiano, nos indica la mejor opción para profundizar en una democracia entretejida en red, tanto a nivel interno como internacional.⁵ Y ello frente a otros posibles paradigmas, denostados por estos autores, como el de la política realista neoconservadora (basado en el respeto escrupuloso a la soberanía estatal) o el internacionalista clásico (fundamentado en un consenso sobre derechos humanos que, sin embargo, mantiene la independencia soberana del Estado).

Asimismo, cabe matizar que la elección de una soberanía compartida, en contra de la tradicional soberanía única e indivisible, afecta no sólo al Estado sino también al derecho. Ya que la idea de Estado de derecho continúa siendo perfectamente válida, aunque no asentándose exclusivamente sobre el Estado-nación, sino también sobre las regiones infraestatales y las autoridades continentales o mundiales de las que emanan normas jurídicas. En definitiva, conforme enfatiza Maria Dolors Oller, globalizar la democracia en medio de un mundo plural supone, en efecto, el esfuerzo en beneficio de una “democracia polimórfica”, que, estructurada de abajo hacia arriba según el principio de subsidiariedad, adopte una gran variedad de formas y vías institucionales que hagan converger la libertad y la igualdad.⁶ De tal manera que la idea democrática se convierta en el antídoto más potente contra los nacionalismos excluyentes y los fundamentalismos sectarios de todo tipo, compatibilizando los principios de autodeterminación colectiva y soberanía compartida.

Tras constatar la genealogía histórica y las conexiones hodiernas que entrelazan las ideas de varios autores con la obra de Luigi Ferrajoli, cabe, por último, introducir el análisis de su bien trabado iuspositivismo constitucionalista, que será el objeto del resto de este trabajo.

De entrada, hay que señalar que Ferrajoli se acoge a un no cognoscitivismo ético enraizado en Hobbes (*auctoritas, non veritas facit legem*⁷) y a un positivismo estricto en lo que respecta a la separación moderna entre moral y derecho, entre la esfera privada y la esfera pública anclada en la laicidad del Estado democrático de derecho. En este sentido, Ferrajoli, en contraste con las actuales y predominantes tendencias filosóficas, también de filosofía jurídica (neoconstitucionalismo, principialismo, teoría experiencial del derecho...), es fiel a una razón de claro y puro cuño ilustrado, no sólo por su neto perfil formal, lógico y sistemático, sino también por su optimista confianza en que sobre todo la razón jurídica puede garantizar la paz a escala mundial.

⁴ Held, D., *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 331-400.

⁵ Beck, U., *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁶ Oller, M^a D., *Un futur per a la democràcia. Una democràcia per a la governabilitat mundial. Quaderns Cristianisme i Justícia*, n^o 115, noviembre de 2002.

⁷ Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, Madrid, Trotta, 2011, p. 470, vol. 2.

Es por ello por lo que, a modo de colofón de su teoría sobre el derecho y la democracia, en su magna obra *Principia Iuris*, defiende una propuesta normativa que, evitando caer conscientemente en la denostada *domestic analogy* de quienes aún se mueven en el paradigma estatalista, hace hincapié en la propuesta normativa que pretende extender su modelo de democracia garantista del marco del Estado al de la actual sociedad internacional globalizada mediante un federalismo en red, regido por el principio de subsidiariedad.⁸ Ferrajoli indica, así, la existencia, en la actualidad, de diferentes instituciones políticas originarias creadoras de ordenamientos jurídicos: Estados y entidades internacionales y supranacionales.

No obstante, esta propuesta del iusfilósofo italiano, a diferencia de la de David Held, prioriza especialmente las instituciones de garantía de los derechos a nivel supranacional, mientras que considera mejor reservar las instituciones de gobierno, sobre todo, para el nivel local y estatal.

En definitiva, en cuanto a las objeciones admisibles a la obra de Ferrajoli, en aras de un perfeccionamiento de este modelo de democracia constitucional cosmopolita, criticaremos los siguientes puntos: el caduco formalismo jurídico que le sirve de método y sus consecuencias encaminadas hacia el relativismo ético y la negación de la universalidad moral de los derechos humanos; la restricción de la esfera pública al ámbito jurídico-institucional con una asfixia de la política en provecho del derecho; la falta de profundización en el federalismo como teoría política... En fin, a consecuencia de estas críticas, destacaremos, en última instancia, la alternativa de una razón práctica amplia y unitaria como instrumento de superación de los déficits señalados.

2.- Garantismo democrático y formalismo jurídico iuspositivista en L. Ferrajoli

Antes de abordar el alcance y significado del ideal normativo de democracia constitucional cosmopolita, detengamos en un esbozo rápido de su formulación de democracia garantista, que intenta describir y a la vez orientar normativamente el Estado constitucional de derecho posterior a la Segunda Guerra Mundial, surgido como evolución del Estado legislativo o “paleoliberal”. Tal empresa, dirigida al objetivo de reducir todo problema político en problema de garantía de los derechos, le lleva a denunciar la insuficiencia de la tesis rousseauniana y procedimental de la ley como expresión de la voluntad general, y, de esta manera, a poder definir nuevamente el concepto de “soberanía popular” como garantía de todos los derechos fundamentales. Redefinición que le permite reinterpretar el pacto social a modo de mecanismo tendente tanto a la garantía negativa de no agresión de los derechos individuales de libertad, como a la garantía positiva de mutua solidaridad que satisface los derechos sociales. En síntesis, conforme apunta Pier Paolo Portinaro, el garantismo de Ferrajoli intenta compatibilizar una sociedad idealmente liberal (aunque liberada del protagonismo de los derechos patrimoniales, considerados particulares y disponibles frente a la universalidad e indisponibilidad de los derechos fundamentales) con una visión del orden público que recoge las exigencias no sólo de un solidarismo republicano sino también del multiculturalismo como método de acomodo de la diversidad sociocultural.⁹ Un modelo que, según Alfonso Ruiz Miguel, “se deja resumir en la fórmula

⁸ Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, op. cit., 3 vols. Véase especialmente las páginas 884-889, vol. 1 y 470-590, vol. 2. Consultar también sus obras: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2006; y *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta, 2008.

⁹ Portinaro, P. P., “Autocracia de la razón, liberalismo de los derechos, democracia de los garantes. El programa normativo de Luigi Ferrajoli”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 31, 2008, pp. 299-313.

ético-política de una socialdemocracia prácticamente perfecta” que, limitando severamente el libre mercado, se define mediante dos rasgos fundamentales: el republicanismo en el sentido de Rousseau y Montesquieu, económicamente frugal y con pocas diferencias entre ricos y pobres, y el liberalismo en el sentido político y no económico de limitar y vincular los derechos fundamentales por medio de la rigidez constitucional y el control judicial de las leyes.¹⁰

Así pues, toda la construcción teórica se funda sobre el eje liberal de la garantía de los derechos y la separación de poderes, que, en referencia al conjunto de límites y vínculos que las constituciones rígidas imponen al ejercicio de cualquier poder (a título de efectividad de los derechos), se traduce en una dualidad asimétrica. De un lado, una dimensión *sustancial* de la democracia constitucional, acotada por las instituciones de garantía de los derechos fundamentales (esfera de *lo no decidible*). Estas instituciones protectoras de los derechos, formadas no sólo por el poder jurisdiccional, sino también por las funciones administrativas de garantía, se legitiman mediante el riguroso cumplimiento de la ley que debe ser aplicada. Y, por otro lado, una dimensión *formal* compuesta por las instituciones de gobierno (funciones políticas propias del legislativo y el ejecutivo) que gestionan y velan por los intereses generales (esfera de *lo decidible*) y que se legitiman a través de la representación política. En definitiva, según Ferrajoli, el rígido garantismo de los derechos individuales y la vinculación de la política al respeto y efectividad tanto de los derechos de libertad como de los derechos sociales (auténticas precondiciones de la democracia política) dentro del Estado constitucional de derecho suponen, en su conjunto, un cambio de paradigma respecto al anterior Estado legislativo o “paleoliberal”. Ya que en éste, a falta de un reconocimiento constitucional fuerte de los derechos ciudadanos y debido a la omnipotencia de la ley a título de expresión de la voluntad mayoritaria, la política sólo estaba vinculada a nivel de los procedimientos, siendo en todo lo demás plenamente autónoma.¹¹

Ahora bien, como crítica central a tal formidable máquina teórica, consideramos con Manuel Atienza el hecho de que, sorprendentemente, se han usado algunas piezas obsoletas que dificultan su buen funcionamiento e incluso pueden llegar a mutilar su alcance y desarrollo. En concreto, se trata de su anclaje en el positivismo jurídico y el no cognoscitivismo ético, su comprensión del derecho exclusivamente como un sistema de normas o reglas (excluyendo la diferencia cualitativa entre reglas y principios), que provoca su voluntaria cerrazón en la dimensión puramente formal y normativa del derecho, obviando no sólo el aspecto sociológico de práctica social de éste, sino también la dimensión valorativa o axiológica que permite la interrelación sin confusión de campos entre la moral, la política y el derecho.¹² Esta postura comporta la tajante negativa de Ferrajoli a aceptar el “universalismo moral” de la doctrina filosófica de los derechos humanos, por considerar que la pretensión de que cualquier idea, incluida la de los derechos humanos, sea aceptable universalmente es una “pretensión iliberal”. Para él, la conceptualización de los derechos humanos es simplemente teórico-formal o convencional, sin ningún vínculo ideológico ni moral: los derechos fundamentales se identifican simple y llanamente con normas positivas. Esto le conduce, irremediabilmente, a sostener un

¹⁰ Ruiz Miguel, A., “Valores y problemas de la democracia constitucional cosmopolita”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 31, 2008, p. 360.

¹¹ Andrés Ibáñez, P., “Valores de la democracia constitucional”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 31, 2008, pp. 207-212; y “Prólogo”, en Ferrajoli, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 9-13.

¹² Atienza, M., “Tesis sobre Ferrajoli”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 31, 2008, pp. 213-216.

universalismo estricta y meramente jurídico derivado del reconocimiento en derecho positivo, interno o internacional, de los derechos humanos.¹³ En este sentido, tanto Atienza como Ruiz Miguel, en vista a superar estos obstáculos, plantean integrar la teoría de Ferrajoli en el campo de una concepción amplia y unitaria de la razón práctica (al estilo del principialismo o de las teorías neoconstitucionalistas, sin llegar a traspasar el umbral del iusnaturalismo).¹⁴ Ello permitiría, acertadamente según nuestra opinión, hacer frente a la crítica señalada y a los problemas que conlleva, que, al objeto de nuestro artículo, cabría centrar en dos puntos: la necesidad de asentar los derechos fundamentales sobre algún tipo de valores morales de carácter universal y objetivo (o mejor aún intersubjetivo); y, en estrecha relación con ello, la urgencia de ampliar la noción de esfera pública, restrictivamente jurídico-institucional, por un lado, hacia la interrelación con la sociedad civil y, por otro, hacia un modelo de interculturalidad sociocultural que deje atrás los déficits asociados al multiculturalismo.

En primer lugar, según destaca Atienza, la interpretación del actual constitucionalismo en clave positivista y relativista por parte de Ferrajoli, en la medida que define los derechos fundamentales como puras convenciones jurídicas, los desliga de cualquier pretensión de objetividad moral, impidiendo su fundamentación ético-política sobre los bienes de libertad, igualdad, paz, democracia y tutela de los más débiles que él mismo defiende. Así, únicamente con el concepto de norma, falto del de valor, Ferrajoli sólo puede identificar *cuáles* son los derechos fundamentales, pero no lo *que* son.¹⁵ Esta palpable carencia, debida

¹³ “El paradigma normativo de un garantismo constitucional de los derechos humanos de nivel supranacional [...] está bastante alejado del cognoscitismo ético propio de los teóricos de la “universalidad de la doctrina de los derechos humanos”, llamados polémicamente *Western globalists* por Hedley Bull y Danilo Zolo. Está lejos tanto de la idea iusnaturalista de un universo, cabe decir, ontológico de los derechos humanos, concebidos como derechos naturales o de cualquier modo inherentes a la persona o a la razón humana, como de la idea consensualista e igualmente cognoscitivista de un universalismo, por así decir, político y cultural de los mismos derechos, concebidos como derechos sustentados –o que es legítimo pretender que lo sean– por su universal aceptación. En los epígrafes 13.11 y 15.2 he demostrado ampliamente el carácter ideológico y antiliberal de estas tesis.” Y además, en defensa de su modelo de democracia constitucional cosmopolita que supone la aspiración a un monopolio de la fuerza por el derecho, la prohibición de la guerra y la búsqueda de la paz a través del derecho y de sus medios coercitivos de carácter jurisdiccional, añade: “El aspecto más grave de la falacia ontológica o consensualista subyacente a la supuesta universalidad de la *doctrina* de los derechos humanos, más que de los *derechos* mismos, radica en su idoneidad para secundar lo que Danilo Zolo ha llamado “fundamentalismo humanitario” y que ha alimentado la propaganda de apoyo a las recientes guerras globales.” Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, *op. cit.*, pp. 548-549, vol. 2.

¹⁴ Véase Atienza, M., “Tesis sobre Ferrajoli”, *op. cit.*, y Ruiz Miguel, A., “Valores y problemas de la democracia constitucional cosmopolita”, *op. cit.*. En referencia a la posición de Ferrajoli de presentar los derechos humanos simplemente como convenciones jurídicas, desligadas de cualquier pretensión de objetividad moral, Atienza apunta con severidad: “[...] una posición como la anterior resulta, en mi opinión, sorprendentemente incoherente, una vez que se aclaran un par de malentendidos. Uno de ellos es que objetivismo moral no es lo mismo que absolutismo moral. El absolutista (como la Iglesia católica) pretende que existen verdades morales que están más allá de la discusión racional: verdades absolutas. Pero lo que el objetivista sostiene es que hay principios morales que pretenden valer objetivamente porque son el resultado de un discurso racional y, obviamente, están abiertos a la discusión racional. El otro malentendido es que una cosa es sostener que hay verdades morales en el sentido de verdades absolutas o incluso en el sentido de “verdades científicas” y otra, afirmar que cabe un discurso racional a propósito de la moral. Ferrajoli parece haber identificado erróneamente ambas posturas y de ahí, insisto, lo insostenible de su posición. [...] Para decirlo rápidamente: el derecho del mundo globalizado debe estructurarse a partir de ciertos principios (jurídicos) de carácter universal. Y esos principios tienen su base en una moral de carácter universal. Desligar, de la manera radical que sugiere Ferrajoli, el discurso jurídico del discurso moral es, me parece, un serio error y, además, un error que perjudica esencialmente al pensamiento de izquierda, empeñado en la transformación del mundo en un sentido más igualitario.” Atienza, M., “Constitucionalismo, globalización y derecho”, *El canon neoconstitucional* [eds. Miguel Carbonell y Leonardo García Jaramillo], Madrid, Trotta/Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2010, pp. 279-280.

¹⁵ Atienza, M., “Tesis sobre Ferrajoli”, *op. cit.*, pp. 215-216.

—en palabras de Ruiz Miguel— al “prejuicio anticognoscitivista” de Ferrajoli, sufre además una grave incoherencia interna, ya que la genuina tesis liberal que impone no imponer la moral es, en sí misma, una tesis ética, conforme reconoce el propio Ferrajoli.¹⁶ En consecuencia, si bien pretender imponer por la fuerza cualquier idea moral en la conciencia interna de un individuo sería ilegítimo desde la perspectiva liberal, no ocurre lo mismo con la justificación de la imposición jurídica por la fuerza de ciertos criterios y normas, que es la *ultima ratio* de cualquier sistema jurídico. Imposición jurídica que no puede justificarse como una mera exigencia lógica o sistémica —conforme parece derivarse de la teoría de Ferrajoli—, sino que requiere al menos algún argumento moral de corrección y exigibilidad.¹⁷

En definitiva, la inserción de la dimensión valorativa o axiológica en la propuesta de democracia garantista de Ferrajoli, mediante el establecimiento de nexos de comunicación entre la moral y el derecho, permitiría explicarla de mejor manera, ya que facilitaría la comprensión de elementos teóricos tan relevantes en ella como la diferencia entre derechos y garantías, y entre vigencia y validez. Así como también la enriquecería al reforzar con más consistencia la defensa de los derechos fundamentales, basándose no sólo en argumentos de lógica jurídica sino también de carácter ético-político, como la universalidad moral de los derechos humanos.

En segundo lugar, y en estrecha conexión con lo que acabamos de apuntar, creemos que sería recomendable ampliar el reducido concepto de esfera pública, tanto estatal como global, usado en un sentido estrictamente jurídico-institucional por Ferrajoli, sujetándose así a su positivismo jurídico. Y ello en un doble sentido.

Por un lado, gracias al reconocimiento previo de las interacciones entre moral, política y derecho dentro de una visión amplia y unitaria de la razón práctica, extendiendo la esfera de lo público hacia la sociedad civil. Tal acción, a nivel estatal, habilitaría a las democracias avanzadas para profundizar, más allá de la clásica representación política, hacia nuevas vías de democracia participativa en las que la ciudadanía tome un papel más activo y directo, corrigiendo la desafección actual respecto a la política en general. Y, a la vez, a nivel internacional, facilitaría el reconocimiento y regulación (fijación de límites y vínculos normativos) de la repercusión pública de ciertos agentes privados, económicos pero también sociopolíticos (ONG’s, movimientos ciudadanos o de liberación nacional...), así como su relación con los poderes e instituciones de carácter público. En fin, no debe escapársenos que esta ampliación de la esfera pública hacia la sociedad civil, estatal pero también internacional, visualizaría y acogería de mejor manera todo el proceso de gestación sociocultural y reivindicación ciudadana de nuevos derechos emergentes, que conduce, en último término, a su juridificación en derecho positivo.

Por otro lado, la aceptación de la universalidad moral de los derechos humanos, independientemente de la fórmula teórica elegida, determinaría la superación del relativismo ético en el que incurre Ferrajoli y, por tanto, la necesidad de dejar atrás el modelo normativo de multiculturalismo en él sustentado. De tal forma que, en aras de sortear la atomización grupal provocada por el patrón multiculturalista y su peligrosa deriva hacia el comunitarismo, que yuxtapone identidades e intereses grupales tendentes a la

¹⁶ “[...] la teoría garantista del Estado constitucional de derecho, precisamente porque se basa en la separación laica entre derecho y moral, no sólo no supone sino que ni siquiera exige, ni debe exigir, la adhesión a los valores ético-políticos jurídicamente establecidos por él. No sólo no la impone, sino que impone no imponerla. Hasta el punto de que es lícito sostener que una razón moral no secundaria para adherirse a la ética de los derechos fundamentales subyacente al Estado constitucional de derecho reside en el hecho de que no exige ninguna adhesión moral.” Ferrajoli, L., *Principia Iuris, op. cit.*, p. 61, vol. 2.

¹⁷ Ruiz Miguel, A., “Valores y problemas de la democracia constitucional cosmopolita”, *op. cit.*, pp. 359-360.

incomunicación, cabría apostar por un nuevo ideal normativo, que, en concordancia con las aspiraciones expresadas por Ferrajoli (de respeto a la diferencia cultural y solidaridad republicana, así como de articulación federalista a nivel global), bien pudiera ser el de una interculturalidad enraizada fuertemente en la actitud de diálogo.

Interculturalidad dialógica que, interrelacionando las diferentes fuentes de valores socioculturales existentes, perfeñara una universalidad más concreta y no tan abstracta como la del universalismo meramente jurídico de los derechos formulado por el autor italiano. Una interculturalidad que, al fin y al cabo, serviría tanto a nivel interno de los Estados para orientar y acomodar los problemas socioculturales acarreados por el creciente fenómeno migratorio y los conflictos identitarios originados por la presencia de minorías nacionales, como también, a nivel global, para buscar algún tipo de mínimo común denominador ético que fundamentara la filosofía de los derechos humanos.¹⁸ Por último, semejantes parámetros de debate intercultural, posibilitarían a Ferrajoli mostrar sinceramente y sin ambages la doble inspiración occidental de su estudiado programa universalista que, en opinión de Portinaro, se vislumbra con claridad a través de dos influencias, a saber: de una banda, las matrices iusnaturalistas-cristianas de su concepción de los derechos y de los bienes fundamentales (libertad, igualdad, paz, solidaridad, defensa de los más débiles...), y de otra, la retraducción en términos de iuspositivismo constitucionalista de esta tradición, gracias a su firme convicción en un laicismo inscrito en el recorrido postcristiano de la secularización.¹⁹

3.- Democracia constitucional cosmopolita y federalismo en L. Ferrajoli

Una vez dilucidada, de forma sucinta, la propuesta de garantismo democrático de Ferrajoli y hecha la crítica a su método de formalismo jurídico iuspositivista así como a algunas de sus consecuencias más destacadas, tanto en el ámbito estatal como global, vamos pues a centrar nuestro análisis en el intento de extender su modelo de democracia garantista del marco del Estado al de la actual sociedad internacional globalizada, mediante un federalismo en red regido por el principio de subsidiariedad. Este propósito, formulado por Ferrajoli en cierto parangón con las ideas de Habermas –conforme señala Atenza–, supone para él el máximo desafío planteado por la crisis del derecho y del Estado nacional a la razón jurídica y a la razón política, representando además la única alternativa racional a un futuro de guerras, violencias y fundamentalismos.²⁰ En todo caso, cuando nos adentremos en su análisis, habrá que tener siempre en cuenta su doble lectura de la crisis del Estado democrático de derecho producida por la globalización: crisis de la democracia formal, civil y política, acaecida por la pérdida de soberanía de los Estados y el debilitamiento de la relación entre gobernantes y gobernados, así como por la creciente acumulación de poderes más allá de las fronteras estatales sin la formación de una esfera

¹⁸ En relación con la importancia del diálogo como línea transversal que, persiguiendo la unidad en la diversidad de valores, atraviesa y une en un mismo impulso complementario perspectivas como la interculturalidad, el ecumenismo religioso, el humanismo filosófico e incluso el federalismo y el europeísmo como doctrinas políticas, véase de Rougemont, D., *Federalisme, personalisme, ecumenisme. La inspiració europea* [introducción de Joan Alfred Martínez i Seguí], Paiporta (València), Denes Editorial, 2010. En cuanto a ejemplos de búsqueda de una ética mundial de mínimos basada en la defensa de una universalidad moral de los derechos humanos de carácter concreto y no abstracto, véase AA.VV., *Reivindicació d'una ètica mundial* [ed. Hans Küng], Madrid, Trotta/Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós, 2002.

¹⁹ Portinaro, P. P., “Autocracia de la razón, liberalismo de los derechos, democracia de los garantés. El programa normativo de Luigi Ferrajoli”, *op. cit.*, p. 313.

²⁰ Atenza, M., “Constitucionalismo, globalización y derecho”, *op. cit.*, p. 274.

pública supranacional; y crisis de la democracia sustancial, liberal y social, causada por la ausencia de límites y vínculos que garanticen la consecución efectiva de los derechos frente a los nuevos poderes desregulados.

De inicio, Ferrajoli opta por pensar y articular las relaciones entre las instituciones políticas originarias –Estados e instituciones internacionales y supranacionales– y sus ordenamientos jurídicos a través no de las desfasadas concepciones monista-estatalista, monista-internacionalista y dualista, sino por medio de la concepción pluralista. Así, frente a la teoría monista-estatalista, que se remonta a Hegel y a los internacionalistas del siglo XIX y que sustenta la subordinación del ordenamiento internacional al estatal como único ordenamiento originario nacido de la soberanía absoluta del Estado, frente a la monista-internacionalista sostenida por Hans Kelsen y basada en la primacía del derecho internacional sobre el estatal, y frente a la dualista de Heinrich Triepel y Dionisio Anzilotti (predominante décadas atrás) según la cuál el ordenamiento internacional y los ordenamientos estatales son distintos y autónomos tanto en su fundamento de validez como en su propio sistema de fuentes, Ferrajoli, a la luz de la evolución más reciente del derecho internacional, afirma el pluralismo de ordenamientos. Es decir, que existe una pluralidad de ordenamientos tanto estatales como internacionales que se relacionan entre sí mediante diversos grados de vinculación y limitación de la soberanía, a saber: coordinación/cooperación, subsidiariedad, subordinación y el grado más elevado de relación, el de integración supranacional. Esto da lugar a una esfera pública global formada por una trama puntiforme y reticular –no piramidal a semejanza del Estado–, regulada por las distintas normas de derecho positivo de las instituciones políticas implicadas.²¹

Ante este panorama, para Ferrajoli el gran problema hodierno para la teoría jurídica y política es la garantía de niveles supranacionales de democracia. Pues, dado que ya disponemos de una “embrionaria constitución del mundo”, la Carta de la ONU, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y los dos Pactos sobre derechos de 1966, lo que falta son los límites y vínculos fundamentales adecuados para garantizar sus promesas de paz y de igualdad en los derechos frente a las agresiones provenientes de la selva de los poderes desregulados, tanto políticos como económicos.²² A su parecer, el sistema de la ONU constituye, por tanto, un débil esquema confederal, pero aun así su aparición supuso un gran cambio de paradigma, ya que el derecho internacional pasó de ser un sistema de relaciones entre Estados soberanos basado únicamente en las relaciones de fuerza, con un *ius ad bellum* admitido en el orden jurídico westfaliano, a ser un ordenamiento jurídico superior a los Estados que reúne a casi todos ellos y que se funda en la prohibición de la guerra y sobre los derechos fundamentales de todas las personas.²³ Aunque, precisamente, el nacimiento de la ONU no dejó también de entrañar algunas aporías. De una banda, en lo que respecta al reconocimiento y garantía efectiva de los derechos, el surgimiento de la grave contradicción, no resuelta todavía, entre ciudadanía estatal y derechos humanos universales. Y, de otra banda, partiendo de la reformulada concepción ferrajoliana de “soberanía popular” como garantía de todos los derechos fundamentales, la muestra clara de que la noción de soberanía moderna esconde un poder desregulado, último residuo del estado de naturaleza en términos contractualistas.

²¹ Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, op. cit., pp. 472-473, vol. 2.

²² *Ibid.*, p. 475.

²³ *Ibid.*, p. 478. Cf. también Carrillo Salcedo, Juan Antonio, *Soberanía de los Estados y derechos humanos en Derecho internacional contemporáneo*, Madrid, Tecnos, 2001.

“Su historia corresponde a dos historias paralelas y opuestas, la de la *soberanía interna*, que es la historia de su progresiva disolución, con el desarrollo de los estados constitucionales y democráticos de derecho; y la de la *soberanía externa*, que, en cambio, es la historia de su progresiva absolutización, que alcanzó su ápice en la primera mitad del siglo pasado con las catástrofes de las dos guerras mundiales.”²⁴

De ahí que, para Ferrajoli, el principio de la soberanía como *potestas legibus soluta*, mientras siga informando de hecho las relaciones entre los Estados, se revela como un principio antijurídico, como la ley del más fuerte que ahonda en un vertiginoso vacío jurídico, ya que su regla no es más que la ausencia de reglas.²⁵

“Además, toda la historia del derecho público moderno, que tiene su origen en el nacimiento de los Estados nacionales soberanos, puede ser leída como la historia de una larga lucha contra la soberanía, progresivamente erosionada con el desarrollo y el posterior perfeccionamiento de las formas del estado de derecho, en el interior, primero, y luego en el exterior. De manera análoga, la ciudadanía, que en los orígenes del Estado moderno fue un factor de emancipación y de inclusión, en la actualidad ha entrado en contradicción con la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales, al haberse transformado en un factor de exclusión y discriminación.”²⁶

En resumidas cuentas, para Ferrajoli, el cambio de paradigma producido en el derecho internacional desde 1945 evidencia en el plano normativo que la soberanía y la ciudadanía constituyen factores de antinomias y lagunas: antinomias entre los nuevos principios normativos de paz y justicia y la sustracción a ellos de la recalcitrante soberanía, así como entre el universalismo de los derechos y el carácter continuamente excluyente de las ciudadanía; lagunas de garantías, en la medida en que no existen técnicas garantistas capaces de dar efectividad al nuevo paradigma.²⁷ En su opinión, cabe, por tanto, una superación de las deficiencias y los límites constringentes aparejados a los conceptos clásicos de “soberanía estatal” y “ciudadanía nacional”.

Así pues, en oposición crítica a este estado de cosas y auxiliado por su firme confianza en la razón jurídica como medio más eficiente para conseguir un ideal normativo de democracia constitucional cosmopolita, Ferrajoli choca frontalmente con el desnudo “realismo político” en relaciones internacionales aducido por los neoconservadores (Robert Kagan, Richard Perle, William Kristol, Paul Wolfowitz...), que abogan por la clausura de la ONU, la eliminación de la prohibición de la guerra y la hegemonía marcial e imperial de los EEUU como única superpotencia mundial. Pero además, de la mano de la denuncia proferida por Danilo Zolo y Ulrich Beck, también critica con acervo la deriva realista hacia

²⁴ Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, op. cit., p. 476, vol. 2.

²⁵ *Ibid.*, p. 481. En este punto, salvando las distancias entre un discurso que se pretende puramente jurídico como el de Ferrajoli y el más amplio e interdisciplinar del llamado federalismo integral o global inspirado en el humanismo filosófico del personalismo comunitario, cabe resaltar la relevante afinidad discernible en los objetivos últimos de ambos. Y ello, teniendo en cuenta la pretensión (lanzada en los albores del proceso de construcción europea tras la Segunda Guerra Mundial) de los federalistas europeos, y especialmente de aquéllos influenciados por el personalismo filosófico, de transformar necesariamente la razón de Estado –los fines de uniformización excluyente hacia el interior y de conquista hacia el exterior– en unos fines cívicos de la persona, basados en la salvaguarda indisoluble de las libertades personales y de las responsabilidades cívicas dentro del modelo federalista. Aquí también se puede observar que Ferrajoli, al rechazar un método de razón práctica integrador de la moral, la política y el derecho, prescinde de aspectos fundamentales para conseguir sus fines. Véase de Rougemont, D., *Vers une fédération des régions* (1958), *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe* [Christophe Calame, ed. lit.], París, Éditions de la Différence, 1994, t. III, vol. II, p. 219.

²⁶ Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, op. cit., pp. 481-482, vol. 2.

²⁷ *Ibid.*, p. 482.

un humanitarismo militar de los *Western globalists*, pensadores como Michael Walzer y Michael Ignatieff que, a su juicio, hacen peligrar o directamente mutilan el universalismo jurídico de los derechos.²⁸

Resta ya, por último, trazar, aunque sea de forma breve, los parámetros de su propuesta normativa de democracia constitucional cosmopolita, basada en una transformación gradual del actual, débil y en parte fallido modelo confederal de derecho internacional en un modelo federal; “como escribieron Hamilton y Kant, el único apto para garantizar la paz y los derechos fundamentales de todos los seres humanos del planeta.”²⁹ En este sentido, en contra de un globalismo jurídico unicéntrico, monista y piramidal a la luz de la falaz *domestic analogy* estatista, Ferrajoli plantea un cosmopolitismo jurídico policéntrico y pluralista. No desea construir ni una confederación de Estados ni un Estado federal global a modo de gobierno mundial, conforme Ruiz Miguel se empeña en atribuirle.³⁰ Sino, más bien, un *tertium genus* identificado con la idea, actualmente bastante extendida ya en el campo académico e incluso institucional, de “governabilidad o gobernanza humana”, denominada por él “federación en red”.³¹ Es decir, una esfera pública y de poderes públicos puntiforme y reticular que dé lugar a un ordenamiento jurídico federal, presidido por dos requisitos: a) la distinción y articulación multinivel, a través del principio de subsidiariedad, entre instituciones supranacionales o federales e instituciones estatales o federadas; b) la presencia no simplemente de normas, sino de fuentes supranacionales de producción de normas, destinadas a entrar directamente en vigor en los ordenamientos estatales. Esta red institucional formada por diferentes niveles verticales de integración federal se nutriría también de la tradicional separación horizontal entre funciones particularistas de gobierno – legitimadas por la representatividad política y sobre todo aseguradas por las instituciones estatales o infraestatales más cercanas al ciudadano– y funciones universalistas de garantía –legitimadas por la igual tutela de los derechos y especialmente aseguradas por instituciones supranacionales.³²

²⁸ *Ibid.*, pp. 548-553.

²⁹ *Ibid.*, p. 536.

³⁰ “Se llame como se llame, [...] me parece nada más que otro nombre para nombrar un gobierno mundial, que no deja de serlo porque se le añadan los rasgos ideales de ser democrático-liberal y federalizante-descentralizador: tal Estado es conceptualmente indistinguible de los clásicos Estados federales [...]. De no ser así, me temo que el extraño híbrido de un “federalismo en red” que no es ni Estado federal ni confederación si no está destinado a ocupar un tercer género sólo existente en el cielo de los conceptos jurídicos, sería sin más, contra lo pretendido por Ferrajoli, una confederación sin una organización jurídica originaria y suficientemente sólida y estable.” Ruiz Miguel, A., “Valores y problemas de la democracia constitucional cosmopolita”, *op. cit.*, p. 363.

³¹ Cf., por ejemplo, el modelo de democracia cosmopolita entretrejida en red de David Held en *Modelos de democracia*, *op. cit.*, pp. 375-400, ensalzado por Ulrich Beck en *¿Qué es la globalización?*, *op. cit.*; respecto a estudios de más amplio espectro, véase Jáuregui, G., *La democracia planetaria*, Oviedo, Nobel, 2000; o también Oller, M^a D., *Un futur per a la democràcia. Una democràcia per a la governabilitat mundial*, *op. cit.* En todo caso, este modelo de democracia constitucional cosmopolita de Ferrajoli también puede encontrar antecedentes históricos valiosos en el amplio abanico de propuestas teóricas del federalismo europeísta de la segunda posguerra, que, conforme apunta Pietro Costa (“Ciudadanía y patrones de pertenencia a la comunidad política”, *Nacionalidad y ciudadanía*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008, pp. 19-48), contribuyó a perfilar un nuevo patrón de pertenencia política múltiple y pluralista, superador de la ciudadanía estado-nacional.

³² Esto no implicaría una reducción del papel garantista de los Estados, sino, más bien, su integración en niveles supraestatales en todos aquellos aspectos en que su papel sea negado, violado o impedido por los procesos de globalización. Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, *op. cit.*, pp. 535-539, vol. 2.

Ya para terminar, no vamos a entrar a detallar los abundantes y generosos desarrollos concretos del federalismo constitucionalista global consignados en *Principia Iuris*, pero, al menos, sí citaremos algunos de ellos por su especial relevancia. Así, por ejemplo, en cuanto a la dimensión política, el anhelo de democratizar la ONU o, como aporía, la visión excesivamente restringida del derecho de autodeterminación de los pueblos –poco propensa a las demandas legítimas de las minorías nacionales o étnicas y, en contrapartida, muy acomodada aún a los intereses del Estado-nación–; en cuanto a la dimensión civil, la demanda de una Carta internacional de bienes fundamentales; en lo referido a la dimensión “liberal”, la acentuación del equilibrio entre libertad e igualdad jurídica de las diferencias; y, en aquello relativo a la dimensión “social”, la exigencia de desarrollo de una garantía global de los derechos sociales, mediante la financiación proporcionada por una fiscalidad supranacional.³³

En fin, como apunte final a la concepción ferrajoliana de la democracia cosmopolita, solamente subrayar que, a buen seguro, el uso metodológico de una razón práctica permitiría a Ferrajoli desembarazarse de los constringentes límites de una razón *more geometrico* y, así, profundizar mejor en el carácter dialógico, dinámico, y a veces paradójico, del federalismo como teoría de la libertad civil y la democracia, más allá de lo estrictamente jurídico.³⁴

³³ *Ibid.*, pp. 553-634.

³⁴ En concomitancia con muchos otros estudiosos del federalismo, el mismo Ferrajoli resalta su estupefacción ante la dificultad que encuentra a la hora de conceptualizarlo de forma nítida y exacta. Así, dice “[...] he distinguido entre “Estado federal” y “federación” en sentido propio, aunque sin trazar una precisa línea de separación entre ambos, imposible en el plano teórico.” *Ibid.*, p. 543.

Aequitas*, la divinidad muda: en torno a la referencia equívoca de la virtud en la filosofía práctica kantiana

***Aequitas*, the silent divinity: around the ambiguous reference of virtue in Kant's
practical philosophy**

José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

Universidad P. Comillas Madrid

vazquez@chs.upcomillas.es

Recibido: 09/12/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

Este artículo reconstruye la genealogía de la ley moral de la filosofía práctica kantiana remitiéndola a la anomalía del derecho de equidad, el cual, por carecer de mecanismo de coerción, es segregado del ámbito del ius, con lo que la exterioridad del deber resulta transferida al pabellón de la conciencia moral, donde resonará como culpa que instituye la subjetividad en la diferencia (*homo noumenon/homo phaenomenon*) de la sujeción.

Palabras Clave: Kant, derecho, moral, equidad, conciencia moral, deseo del otro

Abstract:

This article reconstructs the genealogy of the moral law of Kant's practical philosophy relating it to the anomaly of the right to equality. Due to a lack of enforcement mechanisms, the right to equality is segregated from the scope of *ius*, which is the externality of duty transferred to the moral conscience, where it resonates as guilt that establishes subjectivity in the difference (*homo noumenon* / *homo phaenomenon*) of the subject.

Keywords: Kant, law, morality, equity, moral conscience, desire of the other

El fundamento del sacrificio está en lo siguiente: cada uno de nosotros es dos, y no uno. No somos un ladrillo compacto, sino que cada uno de nosotros es los dos pájaros de los *Upanishads*, en la misma rama del árbol cósmico; uno come, el otro mira al que come. El engaño sacrificatorio, que sacrificante y víctima sean dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos, sobre nuestro doble ojo.

R. CALASSO, *La ruina de Kasch*

El principio de contradicción práctico

El hilo que nos guiará en este laberinto, del que no saldremos, será la tesis arendtiana que asevera que el principio de contradicción se convirtió en ético en la filosofía práctica kantiana. Así, con el imperativo categórico, que exige que acomodemos las máximas de nuestras acciones a una ley que pueda universalizarse, “se trata de nuevo de la misma regla general: no entres en contradicción contigo mismo (no con tu yo sino con tu *ego* pensante), regla que determina tanto el pensamiento como la acción”¹. Esa conversión del principio lógico en principio ético tiene su ascendiente en la máxima socrática, según la cual es

* Este artículo, cuyo embrión fue una nota a otro texto en la que se pretendía deslindar el concepto de derecho inmanente krausogineriano del kantiano, y en cuyo estado intermedio se configuró como ponencia para el *II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM* (Madrid, 12-16 de noviembre de 2012), con el título “La equívoca equidad: reflexiones en torno a la relación entre derecho y moral en la filosofía práctica kantiana”, se inscribe, en ésta su fase madura, en el marco del proyecto de investigación del Plan Nacional I+D+i: “FUNDAMENTOS Y DESARROLLO DE LA IDEA KRAUSISTA DE EUROPA: UNIVERSALISMO, INTERNACIONALISMO, EDUCACIÓN Y CULTURA”, con referencia FFI2011-23682.

¹ H. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner*, Barcelona – Buenos Aires: Paidós 2003, p. 75.

preferible “...que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga”², esto es, que puedan tomarme como dos o más.

La filosofía especulativa da por sentada la unidad y la simplicidad de la representación *yo* de la aperccepción pura, condición formal –‘yo pienso’– de todo conocimiento posible, que, por medio de la imaginación, liga la diversidad de las representaciones y experiencias a las que acompaña. Pero la dialéctica de la razón pura nos enseña que de tal función nada podemos inferir acerca del ser de ese sujeto:

...la representación «yo», que es simple y, por sí misma, vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = *x*, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado³.

Será en la filosofía práctica, que responde al ‘¿qué debo hacer?’, donde nos encontremos al hombre, “pues la determinación específica de los deberes [...] sólo es posible si se ha llegado a conocer previamente al sujeto de tal determinación (el ser humano [*Mensch*]) según la estructura que le configura realmente...”⁴. Si el principio de contradicción en su fórmula lógica establece la imposibilidad de que los contrarios convengan a la vez a lo mismo, la fórmula práctica del principio de contradicción exige, si es que somos libres para determinar nuestra voluntad y hasta para juzgarnos a nosotros mismos como legisladores de nuestra propia vida, la geminación del hombre:

La conjunción de la causalidad entendida como libertad con ella misma en cuanto mecanismo natural, siendo así que aquella queda constatada por la ley moral y ésta por la ley natural en uno e idéntico sujeto, cual es el hombre, resulta imposible sin representarse a éste como ser en sí mismo con respecto a lo primero y como fenómeno en cuanto atañe a lo segundo, en el seno de la conciencia pura y de la empírica, respectivamente. Sin esto, la contradicción de la razón consigo resulta de todo punto inevitable.⁵

² PLATÓN, *Gorgias* 482 c (traducción, introducción y notas: J. CALONGE); en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo*, Madrid: Editorial Gredos 1983, p. 79. La contradicción, que parece sólo posible conmigo mismo, haría de mi otro. Sin embargo, conviene reparar, para lo que sigue, en la definición aristotélica de la identidad (*tautótes*) por sí (*kath' autà*), material o substancial: “unas cosas se llaman idénticas (*tautá*) de este modo [por accidente]; pero otras se llaman idénticas por sí, en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno. En efecto, aquellas cuya materia es una o por la especie o por el número se dicen idénticas, y aquellas cuya substancia es una. Por consiguiente, es claro que la identidad es cierta unidad (*henótes tís*), o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por ejemplo cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos (*hos dysi gàr chrètai auto*)”. (*Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe de Valentín García Yebra*, Madrid: Editorial Gredos 1982, p. 250: 1018a4-10). La identidad de la mismidad del autós supondría que deviniera como otro, al menos, que se le duplicara. Sobre ese fragmento, cfr. E. SEVERINO, *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Milano: Rizzoli 2007, pp. 205 ss. “Aristotele parla dell'identità come della situazione in cui l'uno si presenta come due. D'altre parte, se il destino è l'apparire dell'esser sé dell'essente, cioè è l'apparire dell'identità dell'essente, allora il rilievo critico che abbiamo fatto a proposito della formula aristotelico-moderna dell'identità [A = A] sembra doversi applicare anche all'esser sé dell'essente. Si tratterà di mostrare perché il destino non soggiace alla critica che abbiamo abbozzato a proposito del testo di Aristotele, dove l'identità [A = A] si presenta come non identità in quanto a sinistra dell'uguale [=] c'è una A e a destra dell'uguale c'è un'altra A. Ma sembra impossibile dire che qualcosa sia se stesso senza introdurre l'alterità nell'esser sé. Questa è la prima difficoltà” (p. 207).

³ I. KANT, *Crítica de la Razón pura. Prólogo, Traducción, Notas e Índices Pedro Ribas*, Madrid: Alfaguara 1978, p. 331.

⁴ I. KANT, *Crítica de la razón práctica. Edición de Roberto R. Aramayo*, Madrid: Alianza Editorial 2000, p. 59.

⁵ *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 56. (en lo sucesivo, *Crpr*).

Los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* nos preparan para evitar las contradicciones que amenazan a la filosofía práctica, dirigiendo nuestra consideración a las relaciones de poder, que serían absurdas caso de que el dominio y la sujeción coincidieran en la misma persona (física o moral)⁶:

Así, en la sección segunda de la parte dedicada al derecho público (*El Derecho de Gentes*), se nos advierte de la injusticia de que los ciudadanos de un país vencido sean esclavizados, pues tal castigo sólo podría infligirse si entre los estados se diese una relación entre un superior y un subordinado, relación que contradiría su soberanía⁷. O en la sección primera (*El Derecho Político*), donde se considera que la resistencia de los ciudadanos frente al poder supremo es siempre ilegítima, pues no puede ser autorizada por ley alguna; si ese no fuera el caso "...la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio"⁸. Todavía más, en esa misma sección primera, en el apartado relativo al derecho penal, se defiende la pena de muerte frente a los alegatos beccarianos de que ésta supusiera un contradictorio consentimiento a perder mi vida, pues, aún en el caso de que yo me condenara, se distinguirían dos personas en mi mismo —una, el legislador-juez que aprueba y aplica la ley, otra, el reo:

Yo, como colegislador que decreta la *ley penal*, no puedo ser la misma persona que, como súbdito, es castigada según la ley; porque como tal, es decir, como criminal, no puedo tener un voto en la legislación (el legislador es santo). Por tanto, cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico legisladora en mí (*homo noumenon*) la que me somete a la ley penal a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona (*homo phaenomenon*) junto con todas las demás en una asociación civil. [...]. El punto clave del error (*πρωτον ψευδος*) de este sofisma es el siguiente: que el propio juicio del criminal de tener que perder la vida (que ha de atribuirse necesariamente a su *razón*) se considera como una decisión de la *voluntad* de quitársela a sí mismo, y de este modo se representan como unidos en una y la misma persona la ejecución y el juicio jurídicos⁹.

Los dos casos anteriores a éste exigen la exterioridad para salvaguardar el principio de contradicción en su uso práctico-jurídico —que la relación soberano-súbdito corresponda a dos personas. En este último, si es cierto que "nadie sufre castigo porque lo haya querido..."¹⁰, es porque la relación entre *imperantis* (por ej., el juez) y *subditum* (por ej., el criminal) conlleva que yo sea dos personas a la vez: yo como suscriptor del contrato por el

⁶ La "...contradicción se evidencia al preguntar: ¿quién entonces debería ser juez en este conflicto entre el pueblo y el soberano? (porque, desde un punto de vista jurídico, son siempre dos personas morales diferentes)...". I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho*, Madrid: Tecnos⁴2005, p. 152.

⁷ Cfr. *La Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., pp. 186ss. (en lo sucesivo, *MdC*).

⁸ *MdC*, p. 152. "Permitir todavía una resistencia contra esta plenitud de poder (resistencia que limitaría aquel poder supremo) es contradecirse a sí mismo; porque entonces aquél (al que es lícito oponer resistencia) no sería el poder legal supremo, que determina primero lo que debe ser o no públicamente justo —y este principio descansa ya *a priori* en la *idea* de una constitución civil en general..." *MdC*, p. 219.

⁹ *MdC*, p. 171. La división entre 'hombre noumeno' y 'hombre fenómeno' gobierna toda la división de la doctrina de los deberes según la relación objetiva de la ley con el deber, tanto del deber de derecho como del deber de virtud: "puesto que el hombre puede y debe ser representado en la doctrina de los deberes atendiendo a la propiedad de su facultad de libertad, que es totalmente suprasensible, y, por tanto, atendiendo sólo a su *humanidad* como personalidad independiente de determinaciones físicas (*homo noumenon*), a diferencia del mismo *hombre*, pero como sujeto afectado por tales determinaciones (*homo phaenomenon*), derecho y fin, referidos de nuevo al deber desde esta doble propiedad, darán la siguiente clasificación" p. 51.

¹⁰ *MdC*, p. 171.

que abandono el estado de naturaleza, soy distinto de yo como miembro de ese estado jurídico, en conformidad con la doble adscripción: nouménica y fenoménica. La solución estriba, por tanto, en que yo sea más de uno, para así poder estar en desacuerdo conmigo sin contradecirme.¹¹

¹¹ Cfr. E. SEVERINO, *La identità della follia*, ed. cit., pp. 267 ss. Se discute allí la definición platónica del *metaxý*, del que se dice que “a la vez [*háma*] es y no es” *Rep.* 478d. El ente oscilaría entre el ser y el no ser, no siendo *a la vez* ambos, sino solamente estando ligado a ellos, y en ello consistiría su devenir. “...*háma* vuol dire sia la simultaneità, quella simultaneità di essere e di non essere che non può competere all’essente, sia l’unità (*heís, mía, hén*), il legame che, nel diveniente, tiene legati entrambi, «i due», l’essere e il non essere” (p. 276). Continúa informándonos de que la palabra griega para ambos, uno y otro, los dos (*entrambi*), es *amphótera*, de donde el debatirse entre esa alternativa fundamental (*entrambizzare*) se diga *epamphoterizein*. “Platone usa proprio questa parola, *epamphoterizein*, per indicare il qualcosa che insieme, *simul*, «è e non è», e cioè si sposa e con l’uno e con l’altro, non facendo mai divorcio definitivo né dall’uno né dall’altro, ma andandosene ora con l’uno ora con l’altro. L’essente è, innanzitutto, l’oscillante, l’*epamphoteristés* (quando si vuole rendere aggettivo l’*epamphoterizein*, l’essente è l’oscillante)” p. 277. No otra es la situación a la que conduce el principio de contradicción en su uso práctico, por cuanto provoca que el hombre oscile entre el mundo inteligible y el mundo sensible: “...la misma acción que como perteneciente al mundo sensible siempre se halla condicionada sensiblemente, o sea, es mecánicamente necesaria, sin embargo, como causalidad del ser que actúa en tanto que pertenece al mundo inteligible también puede, al mismo tiempo (*doch zugleich auch*), tener en su base una causalidad sensiblemente incondicionada y, por consiguiente, puede ser pensada como libre. Se trataba simplemente de llegar a transformar este *poder* en un *ser*... (*...daß dieses Können in ein Sein verwandelt würde...*)” *Crpr.* p. 208. No sólo la acción, sino yo mismo, ser sensible, soy conocido determinadamente como ser inteligible, y no sólo pensado como posible, en virtud de mi moralidad, balanceándome así entre ambos mundos immanentes al mismo tiempo –y no “...para balancearnos (*hinzuschwingen*) sobre aquello de lo que nada nos es dado” id., p. 210; bien entendido que el tiempo como intuición *a priori* no vige para el *homo noumenon*, “...habida cuenta de que, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (la ley moral), la razón no reconoce ninguna diferencia temporal y se limita a preguntar si el acontecimiento me pertenece como acto...” (id., p. 200), con lo que deberíamos pensar ese *zugleich* como vínculo (*legame*) que une el hombre suprasensible con el hombre sensible, o, mejor, aquel que religa este último (fenómeno) al primero (noúmeno), en definitiva, como la razón en su uso práctico o deber categórico. Se trataría de llegar a transformar este *poder* en un *deber*. Tal balanceo requiere que me represente por medio de esa identificación esquizoide (noúmeno y fenómeno), en la que sólo puedo hurtarme a la contradicción pensando mi identidad como dependiente, es decir, sujetando imaginariamente mi yo a otro-yo. Convendría aquí remitirse a la sección de la *Tugendlehre* titulada “Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst” (“El deber del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio juez innato”, en *McC*, pp. 302-306), donde se remacha la necesidad de representarse la conciencia moral como un tribunal interior en el que la ley y su aplicación son decididas por un juez imaginario: “...en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones *a otro* (como hombre en general) distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo mismo. Ahora bien, este otro puede ser una persona real o únicamente ideal, que la razón se crea por sí misma” (p. 304; vid. la nota a ese pasaje). Se trataría de exhibir (hipotiposis) simbólicamente la ley moral por medio de una analogía: “...por medio de esta idea [de un ser moral todopoderoso, *Dios*], sólo por analogía con un legislador de todos los seres racionales del mundo, recibe el hombre únicamente una dirección: representarse la escrupulosidad (que también se llama *religio*) como responsabilidad ante un ser santo (ante la razón moralmente legisladora), distinto de nosotros mismos, pero íntimamente presente en nosotros” (p. 305). Si en *Kritik der Urteilskraft* se establece lo bello como símbolo del bien moral [B 258], señalándose como uno de los puntos de esa analogía que “la *libertad* de la imaginación (así pues, de la sensibilidad de nuestra capacidad) se representa en el enjuiciamiento de lo bello como concordante con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral la libertad de la voluntad se piensa como coincidencia de ésta última consigo misma según leyes universales de la razón)” (I. KANT, *Crítica del discernimiento. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas*, Madrid: A. Machado Libros 2003, p. 328), parece que esa simbolización que exhibe indirectamente la posibilidad de la ley moral es ya requerida en el meollo mismo de la razón práctica para evitar su contradicción. Una argumentación paralela: “ese «como si» [de la segunda fórmula del imperativo categórico] permite poner de acuerdo la razón práctica con una teleología histórica y la posibilidad de un progreso hacia el infinito. Intenté mostrar cómo introducía virtualmente narratividad y ficción en el corazón mismo del pensamiento de la ley, en el instante en que ésta se pone a hablar y a interpelar al sujeto moral. Aunque la instancia de la ley parece excluir cualquier historicidad y cualquier narratividad empírica, en el momento en que su racionalidad parece extraña a cualquier ficción y a toda imaginación, aunque sea trascendental, parece entonces ofrecer *a priori* su hospitalidad a esos parásitos” J. DERRIDA, *Prejuzgados ante la ley. Epílogo de Fernando Rampérez. Traducción de Jordi Massó y Fernando Rampérez*, Avarigani Editores 2011, p. 35.

El derecho equívoco

La filosofía jurídica kantiana establece que el derecho es el conjunto de las condiciones exteriores y formales que permiten la coexistencia de los distintos albedríos según una ley válida para todos. En virtud de esa exterioridad, el derecho se liga a la facultad de coaccionar. La economía del deber requiere, únicamente, del temor que inspira la coacción exterior, suficiente para que todos orientemos nuestra utilidad en conformidad con el imperativo universal del respeto formal de los distintos arbitrios individuales. Esa ley de limitación recíproca permite construir el concepto de derecho, al modo que la ley de acción y reacción explica los movimientos de los cuerpos¹², o, a su vez, la condición de la perpendicularidad permite la división del espacio en dos ángulos diedros rectos¹³.

Sin embargo, la economía restringida del deber a la que sirve de analogía la matematización de la intuición a priori del concepto de derecho, con esas analogías mecánica y geométrica¹⁴, se ve empañada por dos casos en los que se advierte un clinamen de la derechura jurídica, cuya excepcionalidad exige su aislamiento para no ser contradicha: “tenemos que separarlos (*aussondern*) primero de la doctrina del derecho propiamente dicha [...] con el fin de que sus vacilantes principios (*schwankenden Prinzipien*) no influyan en los firmes principios de ésta”¹⁵. Estas anomalías son dos:

la *equidad* y el *derecho de necesidad* (*die Billigkeit und das Notrecht*); el primero de ellos admite un derecho sin coacción; el segundo, una coacción sin derecho, y es fácil percatarse de que esta ambigüedad descansa realmente en el hecho de que hay casos de un derecho dudoso, para cuya resolución no hay ningún juez competente¹⁶.

La amenaza de que el derecho resulte contradicho por tales derechos contrahechos estriba en que tales derechos (de *equidad* y de *necesidad*) separan derecho y coerción. Si la libertad no ha de resultar una propiedad contradictoria, es preciso que aquel arbitrio que obstaculice el uso de la libertad conforme con la ley universal sea reprimido, refigurándose el orden jurídico al hacerse compositibles de inmediato los distintos arbitrios por mor del castigo del delito.

El *derecho de necesidad* parece recusarse como tal derecho, por cuanto su impunidad no debe legalizarse, pues, “...con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto”¹⁷. Sin embargo, el otro derecho equívoco, el *derecho de*

¹² “...siguiendo la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de la acción y la reacción” *MdC*, p. 42.

¹³ “...la posición de dos líneas, que se cortan o chocan entre sí, de las cuales también sólo puede haber una (la perpendicular) que no se incline más hacia un lado que hacia el otro y que divida el espacio en dos partes iguales...” *MdC*, pp. 42s.

¹⁴ “Pues la sensibilidad es una naturaleza que tiene en ella misma sus propias leyes y resortes; por eso, la moralidad no puede tomarse en serio el ser resorte impulsor de las pulsiones, o el ángulo de inclinación de las inclinaciones (*die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen*)” G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada Editores – UAM Ediciones 2010, p. 719. Se recuperan en esa pasaje las comparaciones matemáticas, si bien para reconocer sus fueros a la sensibilidad (frente a la conciencia moral).

¹⁵ *MdC*, p. 43.

¹⁶ Id. Para la *equidad* (*Aequitas*): “La *equidad* (objetivamente considerada) no es en modo alguno una razón para apelar sólo al deber ético de otros (a su benevolencia y bondad), sino que el que exige algo sobre esta base se apoya en su *derecho*, sólo que le faltan las condiciones que el juez necesita para poder determinar según ellas...” (*MdC*, p. 44). Para el *derecho de necesidad* (*Ius necessitatis*): “Este presunto derecho (*Diese vermeinte Recht*) consiste en la facultad de quitar la vida a otro, que no me ha hecho mal alguno, cuando mi propia vida está en peligro” (p. 45).

¹⁷ *MdC*, p. 46.

equidad, pone en cuestión la definición misma de derecho: es derecho, pero carece de eficacia jurídica, porque no puede haber tribunal cuando no son públicas o notorias las condiciones que permiten la resolución jurídica como sentencia¹⁸. La apelación a la equidad es la llamada "...a una divinidad muda, que no puede ser oída (*eine stumme Gottheit, die nicht gehöret werden kann*) [...] De aquí se sigue también que un *tribunal de equidad* (en una querrela de otros sobre sus derechos) encierre en sí una contradicción"¹⁹.

Ese equívoco de la equidad, que estriba en la escisión entre derecho y coacción, arruinaría al propio *ius*, por cuanto pondría en cuestión la propia noción de derecho, basada en la exterioridad, el formalismo y el egoísmo²⁰. Si bien es relativo a las consecuencias que las acciones de unos tienen sobre otros (exterioridad), no sólo se atiene al arbitrio del otro, sino también a su interés y, en cuanto tal, a la condicionalidad para con sus fines (por ej., "el que en una sociedad mercantil, constituida sobre la igualdad de los beneficios y que se ha disuelto, ha contribuido, sin embargo, más que los otros, pero ha *perdido* más en ello que los demás miembros por circunstancias desgraciadas, puede exigir de la sociedad algo más que ir sólo a partes iguales, *en atención a la equidad*"²¹); además, no sólo se acomoda a la formalidad de la relación, sino también a la materialidad de las prestaciones (por ej., "el sirviente, al que se paga el sueldo anual en moneda devaluada durante ese tiempo, con lo cual no puede conseguir lo que habría podido adquirir por ello al hacer el contrato, ante este igual valor numérico pero desigual valor efectivo no puede invocar su derecho a ser indemnizado por ello, sino sólo apelar a la equidad como fundamento..."²²). Aún más, incluso la exterioridad de la relación jurídica, aquel primero de los caracteres del derecho presentado, vacila al tenor de los ejemplos presentados de esa anomalía jurídica; sobre todo, cuando se considera la posibilidad de que el conflicto jurídico afecte al propio juez en su propia jurisdicción, caso en el que el sujeto resultaría obligado al no poder inhibirse por conocer las circunstancias y estar entonces en condiciones de resolver el conflicto: "sólo cuando quedan afectados los propios derechos del juez y en aquello de lo que puede disponer personalmente, puede y debe prestar oídos a la equidad" (*Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponieren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben...*)²³. El cumplimiento de ese deber jurídico queda a expensas de su determinación por la contingencia de ese saber inmediato (*cuando... y en aquello*); entonces el juez podrá revestirse de legitimidad y de competencia, que se despliegan como la correspondencia biunívoca entre poder y deber (*dürfen* y *sollen*). Pero esto sólo parece posible cuando la relación jurídica es inmanente, contraponiéndose así al requisito jurídico de la exterioridad de la legislación.

¹⁸ "...el que exige algo sobre esta base se apoya en su *derecho*, sólo que le faltan las condiciones que el juez necesita para poder determinar según ellas cuánto o de qué modo es posible satisfacer su reclamación" *MdC*, p. 44.

¹⁹ *MdC*, pp. 44s.

²⁰ "El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta, *en primer lugar*, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). Pero, *en segundo lugar*, no significa la relación del arbitrio con el *deseo* del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*)), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el *arbitrio* del otro. *En tercer lugar*, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien se puede beneficiar también o no de la mercancía que me compra para su propio negocio; sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal" *MdC*, pp. 38s.

²¹ *MdC*, p. 44.

²² *Id.*

²³ *MdC*, p. 45.

Esa exigencia jurídica parecería apuntar hacia la interioridad del derecho innato como dominio de su solución jurídica, por cuanto supone una obligación jurídica en la que, no obstante, resulta preservada mi libertad o independencia de los otros, único derecho que me corresponde como derecho natural²⁴. Sin embargo, ese derecho innato no sólo no afianza a la equidad como fundamento jurídico, sino que es la garantía jurídica para eximirnos de sus exigencias. La libertad o independencia jurídica relativa a lo mío innato –lo *interno* (*das Innere*)– se articula como igualdad innata, especificándose en distintos títulos (el hombre como su *propio señor*, como *íntegro*, como teniendo la facultad de hacer a otros lo que no les perjudica), consistiendo el propósito de tal división en preservarme de la obligación de probar en cualquier litigio sobre un acto o derecho dudosos, que bien se compadecen con los equívocos: “para que, cuando surja una disputa en torno a un derecho adquirido y se pregunte a quién corresponde la obligación de probar (*onus probandi*), bien un acto dudoso (*von einer bezweifelten Tat*), bien, si éste ha sido indaga, un derecho dudoso (*von einem bezweifelten Recht*), aquel que rechaza esta obligación pueda apelar metódicamente a su derecho innato a la libertad (que entonces se especifica según sus relaciones) y a hacerlo como atendiendo a distintos títulos jurídicos”²⁵.

Así pues, aún reconociéndose al juez la jurisdicción, esto es, la competencia inexcusable por mor del conocimiento íntimo y suyo de la causa, en virtud de que en esa coyuntura en la que el deber se determina como propio –el propio derecho– y en el que el poder se determina como propio –disposición personal–, el derecho de equidad queda huérfano de dinamismo procesal: “...este daño [resultado de desproteger el derecho de equidad] no puede remediarse por el camino jurídico, aunque afecte a una exigencia jurídica... (*...diesem Übel ist auf dem Wege Rechts nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft...*)”²⁶. Sólo obrándose la transformación de la condicionalidad (contingente) en categoricidad (incondicional), mutación que ocurre al reclinarsse la obligación sobre mi intimidad, único ámbito en el que el deber puede investirse de finalidad (de la razón pura)²⁷, podrá ser oída esa exigencia.

El daño del derecho, pues, no lo resuelve el derecho: que el deber se sitúe por encima del poder, que la identidad entre poder y deber se quiebre, que la exigencia jurídica esté huérfana de resolución judicial: esa es la mayor injusticia. El mayor daño, el derecho mismo: “El *apoteagma* (*dictum*) de la *equidad* es, pues, sin duda: «el derecho más estricto constituye la mayor injusticia» (*summum ius summa iniuria*)...”²⁸. Pero ese daño, ese derecho contrahecho que descoyunta el mecanismo al ser evacuado tanto del derecho positivo como del natural, lo que hace, a causa de su misma impotencia, es representar al

²⁴ “La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede consistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” *MdC*, pp. 48s.

²⁵ *MdC*, pp. 49s. El derecho de equidad comportaría que quien es afectado en su innata capacidad jurídica haya de prestar oídos y, por tanto, someter su derecho innato de libertad a la obligación de probar en esa causa externamente dudosa. Esa es la contradicción aparente que señala la encrucijada entre libertad y coacción de la doctrina de la virtud: “...es imposible explicar el fenómeno de que el hombre en esta encrucijada (donde la hermosa fábula sitúa a Hércules entre la virtud y la voluptuosidad) muestra una tendencia más acusada a prestar oído (*Gehör zu geben*) a la inclinación que a la ley: porque sólo podemos explicar lo que sucede derivándolo de una causa, según leyes de la naturaleza; pero con ello no concebiríamos el arbitrio como libre.—Ahora bien, esta autoacción en oposición recíproca y el hecho de que sea inevitable dan a conocer la inconcebible propiedad de la *libertad* misma” p. 230.

²⁶ *MdC*, p. 45.

²⁷ “El hecho de que la ética contenga deberes a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados (físicamente) por otros, es simplemente la consecuencia de que sea una doctrina de los *finés*, porque una *coacción* dirigida a tenerlos o proponérselos se contradice a sí misma” *MdC*, p. 231.

²⁸ *MdC*, p. 45.

deber en su evidencia categórica. Si bien la necesidad del castigo del delito se deduce de los principios de la legislación moral, el mecanismo jurídico, en el que todo crimen (acción) encontrara necesariamente su castigo (reacción) arruinaría la moralidad: "...considerar todo premiar y castigar como una maquinaria en manos de un poder superior, así como que dicha maquinaria debería servir únicamente para encaminar a los entes racionales hacia su designio final (la felicidad), supone un mecanismo que anula toda libertad de su voluntad..."²⁹. De este modo, la anomalía del derecho de equidad supone la cancelación del mecanismo natural, dislocando el equilibrio del estado jurídico y abocando a una esfera distinta de aquélla de la concurrencia de los egoísmos individuales, que parecía un marco adecuado hasta para un pueblo de demonios³⁰.

Equidad y moralidad

La equivocidad del derecho se debería a que se confundirían los fundamentos de determinación subjetivos (el tribunal) con los objetivos (la razón). La inhibición de la coacción que comporta el derecho de equidad, justicia sin necesidad, conlleva que la perpendicularidad en cuya arista se establece el límite justo entre *mío* y *tuyo* se decline oblicuamente, conlleva que la intensidad de la fuerza de la acción sea desigual y divergente que la de la reacción³¹. Su ambigüedad (*Döppelsinnigkeit*) estriba en que la instancia de coacción resulta vacante (no hay juez competente).

Sólo es posible salvarse de la contradicción jurídica, en la que lo condicionado –el derecho– se encuentra incondicionado –sin móvil– equívocamente, por medio de un desplazamiento que comporta una doble operación:

²⁹ *Crpr*, p. 110.

³⁰ "...aquella sociedad burguesa pacificada y armoniosa, aquella sociedad dotada de una «constitución interior y exterior perfecta», en cuanto es producto de la astucia de la Naturaleza que se sirve del dinamismo conflictivo de la insociable sociabilidad, ¿incluye para Kant la «conversión moral» de los ciudadanos que la integran, o se trata sólo de un «todo legal»? [...] El producto del dinamismo conflictivo que impulsa la historia se detiene en la dimensión de la legalidad. Quizás sea en unos pasajes del Tratado Sobre la Paz Perpetua, en donde Kant exprese más claramente esta respuesta: «que sólo se trata de llegar a una buena Organización del Estado (...), en la que las fuerzas de unos estén de tal manera dirigidas contra las fuerzas de otros, que se compensen mutuamente en su efectividad destructiva: de tal manera que el resultado caiga así del lado de la razón como si no existieran aquellas fuerzas, y así el hombre, aun cuando no pueda ser un hombre moralmente bueno, con todo se vea forzado a ser un buen ciudadano. Por muy duro que suene, esto sería posible incluso para un pueblo de demonios, sólo que éstos estuvieran dotados de razón» E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Madrid: Tecnos 1979, pp. 46s.. Sobre la noción de equidad kantiana para la discusión de las relaciones entre conciencia y civilidad en el contexto de la oposición entre tribunal de la razón y tribunal civil, cfr. N. PIRILLO, "Per la semantica dello Stato moderno. La metafora del tribunale: ragione, coscienza, civile", en N. PIRILLO (Coord.) *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, Bologna: Società editrice il Mulino 1997, pp. 361-417. "Il passaggio dal tribunale civile al tribunale giuridicamente impossibile dell'equità, e quindi da questo al tribunale della coscienza, palesa una trama, che si spiega con la ricerca di un orizzonte, in cui è legittimo l'appello al giudice, dimidiato di capacità costrittiva.[/] Il «tribunale della coscienza» diventa conseguente e necessario a tale orizzonte, perché, altrimenti, col solo «tribunale civile», la ragione, costituitasi in tribunale, inficierebbe il suo principio critico e antidogmatico, secondo il quale dà ragione a chi ha ragione e torto a chi ha torto. Per necessità la coscienza fa capolino nell'ambito del diritto come articolazione di una ragione strumentale, mezzo al quale il tribunale civile, del diritto, ricorre in un caso-limite del suo ambito di validità. In quanto tale essa rientra nella legalizzazione dei rapporti di forza como un elemento debole, adeguato al progetto giuridico dello Stato moderno" p. 379. Aquí intentaremos estimar la enjundia de esa *coscienza-debole* que pondría de manifiesto la equidad, dejando en el trasfondo su virtualidad biopolítica para los fines del *disciplinamento*.

³¹ Y a la inversa en el derecho de necesidad, en el que la necesidad recurre a la violencia contra aquél que no la ha ejercido, sin que ninguna ley pueda remediar el que la coacción sea injusta. "El apotegma del derecho de necesidad reza así: «La necesidad carece de ley (*necessitas non habet legem*)»; y, con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto" *MdC*, p. 46.

En *primer lugar*, la segregación de aquéllo que disloca el orden del derecho, al interrumpir su causalidad mecánica. El derecho equívoco se excluye para preservar al derecho estricto de sus vacilantes y ambiguos principios³².

La consecuencia de ese aislamiento supondrá la demarcación de una zona de impotencia jurídica donde la certeza jurídica será inexistente, pues el miedo a la condena o el contento por la absolución del tribunal están ausentes como móviles. Sin embargo, la separación del derecho de equidad, carente de coacción, no supone una negación o destrucción del derecho, sino una privación o suspensión de derecho en virtud de su indeterminación, con lo que se preserva, virtualmente, la precedencia absoluta de su mandato respecto a la causalidad de las inclinaciones.

El desplazamiento del derecho equívoco desaloja un solar para la manifestación del derecho en su indeterminación. Si bien allana su impotencia para cumplir con el deber al constatar la ausencia de tribunal, en la reversión de esa privación descubre en negativo su potencia privativa basada en la independencia del deber. La suspensión de la agencia jurídica (tribunal) franquearía: *primero*, la representación de la formalidad de la ley, o del deber en cuanto imperativo, por cuanto la impotencia del derecho para garantizar su condicionalidad como deber, lejos de conllevar la anulación del derecho, desnuda la objetividad del deber, desvistiéndolo de otros móviles que taparan su categoricidad³³; y, *segundo*, la representación de la libertad en su incondicionalidad, o del deseo en cuanto capacidad desiderativa, por cuanto la presuposición de la representación racional del derecho, aunque desprovista de su resorte coercitivo, o precisamente por ello, lejos de suponer la tiranía de las pasiones, emplaza a la voluntad reflexivamente consigo misma.

Los dos elementos de cualquier legislación son reencontrados y representados, pero por separado: *uno*, la necesidad de la acción, y, *dos*, el móvil que la determina, son desligados a cuenta de la suspensión de este último. Mi voluntad se desprende de la presencia de la coerción externa, y el deseo adquiere una existencia autónoma, al margen de su determinación por cualquier mecanismo natural (exterior). Esa escisión granjeará la posibilidad de que mi determinación se refleje en el espejo del deber como suficiencia satisfecha en su autodeterminación³⁴.

La voluntad queda franca para su determinación por la pura representación de la ley. Siendo así, la equivocidad de la equidad permitiría, apartada del derecho por su ambigüedad, que la pureza del deber y la virtualidad del deseo resulten disponibles para adquirir efectividad como razón pura práctica. Sólo a fuerza de religar imaginariamente el

³² En tal sentido podremos entender "...que pertenecen en cierto modo a los *intermundia* de Epicuro" *MdC*, p. 43. Se trata de energía desinvertida que habrá de realojarse en otro sitio.

³³ "Pues bien, si a una ley se le despoja de toda materia, o sea, de cualquier objeto de la voluntad (en cuanto fundamento para determinarla), no queda nada salvo la simple forma de una legislación universal. Por consiguiente, o bien ningún ser racional puede pensar en modo alguno *sus* principios práctico-subjetivos (máximas) al mismo tiempo como leyes universales, o bien ha de admitirse que la simple forma de los mismos, con arreglo a la cual tales principios *se acomodan a una legislación universal*, les convierte por sí sola en leyes prácticas" *Crpr*, p. 91.

³⁴ "Así, cuando se trata, p.e., de la salvaguarda del honor o de la autoconservación, decimos: «yo me debo esto a mí mismo». Incluso cuando se trata de deberes de menor importancia, que ciertamente no afectan a lo necesario, sino sólo a lo meritorio en el cumplimiento del deber, me expreso así, p.e.: «yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres, etc. (cultivarne)»" *MdC*, p. 275. No obstante, esta especularidad planteará el problema de que "si el yo *que obliga* se toma en el mismo sentido que el yo *obligado*, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio. [...] (una obligación pasiva que, sin embargo, será a la vez activa en el mismo sentido de la relación)...". (id.). Se hará necesario un tercero, pues, "... (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción" (id.).

deseo a esa sujeción, cuyo gálibo procede del deseo ausente del otro del derecho –del tribunal vacante y contradictorio–, será posible colmar el vacío real y articular el yo como voluntad incondicionada y sujeto moral, pues, el concepto de una causalidad incondicionada empíricamente, aun cuando esté vacío desde un punto de vista teórico (sin intuición que se le acomode), sigue siendo siempre posible y se refiere a un objeto indeterminada en lugar del cual cabe colocar la ley moral, dotándole así consiguientemente de una significación dentro del ámbito práctico y, aunque yo carezca de cualquier intuición que determine objetivamente su realidad teórica, no por ello tiene una menor aplicación real que se deja concretizar en intenciones o máximas donde se delata su realidad práctica, lo cual basta para su habilitación incluso con respecto a noúmenos³⁵.

En *segundo lugar*, el realojo de aquéllo que ha de ser articulado moralmente, para evitar la contradicción de un deber exento de coerción. La equidad, divinidad muda, cuyo designio, sin embargo, hemos de oír. La ambigüedad de esta exigencia jurídica (*Rechtsforderung*) es máxima, por cuanto lleva a abandonar el camino jurídico (*dem Wege Rechtsens*) propio de la cuestión jurídica (*Frage Rechtsens*).

El deber de los derechos equívocos se representa como ectópico, por cuanto su naturaleza jurídica remite a un fundamento exterior a mí, si bien ausente. Por ello, el peligro latente de que, así como esa coacción vacante es muda para la equidad, así sea ciega para la violencia. Su impotencia depararía que la capacidad de coaccionar se desligara de su vinculación con la representación de la ley y recorriera una fatal travesía, la que conduce de la injusticia que supone la ausencia de reparación del derecho violentado (*derecho de equidad*) hasta la necesidad de hacer legal la necesidad de la muerte (*derecho de necesidad*). Si “...se puede pensar todavía en un derecho en sentido *amplio (ius latum)*, en el que es imposible determinar mediante ley alguna la capacidad de coaccionar”³⁶, esa excepcionalidad de los derechos equívocos –su inclusión exclusiva (la equidad), su exclusión inclusiva (la necesidad)³⁷– obliga a transferir la equidad allá donde encuentre coacción, conlleva trasladar la necesidad allá donde encuentre justicia.

El derecho de equidad, suspendido de la inhibición jurídica, derecho inerme, se desplaza (*gezogen*) como síntoma moral, “porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo”³⁸. La virtualidad del deber es reconducida de la exterioridad del foro jurídico hacia la interioridad del foro ético (del *forum soli* al *forum poli*), donde la excepción jurídica encuentra espacio para su estado, transmutándose la coerción física en coerción moral. Su fundamento es remitido a un ámbito de determinación inmanente o tribunal interior, donde los dos momentos de la ley moral se articulan especularmente en la referencia identificante del deber y la libertad (querer y poder trascendentales): referencia del deber incondicionado sobre la voluntad incondicionada, plaza vacante debido a la ausencia de tribunal exterior; referencia que no es sino la razón pura en cuanto práctica (la autodeterminación de la libertad): “en suma, libertad y ley práctica incondicionada se remiten alternativamente la una a la otra”³⁹. El yo

³⁵ *Crpr*, p. 136.

³⁶ *MdC*, p. 43.

³⁷ Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia: Pre-Textos 2003, pp. 35s. Si bien se asigna la *inclusión exclusiva al ejemplo* (cuando se presenta como caso se suspende su función) y la *exclusión inclusiva a la excepción* (cuando se presenta como anomalía se mantiene su contraposición), se reconoce que “...excepción y ejemplo son conceptos correlacionados que tienden, en último término, a confundirse [...]. Así de compleja es, en todo sistema lógico como en todo sistema social, la relación entre el dentro y el fuera, la ajenidad y la intimidad” p. 36. Y en todo sistema individual, cfr. nota 11 y *infra*.

³⁸ *MdC*, p. 275.

³⁹ *Crpr*, p. 95.

se convierte en el ámbito donde se relacionan biunívocamente las energías equívocas que el derecho no conseguía sobredeterminar, y la potencia ausente de la coacción del tribunal exterior se deslocaliza y resitúa como deber incondicionado, imperativo categórico.

...sigo sin conocer lo que sea el objeto al cual se atribuye dicha causalidad [incondicionada], pero sí hago desaparecer el obstáculo que me permite, por una parte hacer justicia a la explicación de cuanto sucede en el mundo [...], si bien de otro lado franquea a la razón especulativa el sitio que dejaba vacante (o sea, lo inteligible) para transferir allí lo incondicionado. Sin embargo, no me era posible *comprender* ese pensamiento, es decir, no podía transformarlo en *conocimiento* de un ser que actúa así, ni tan siquiera de su posibilidad. Ese sitio vacante lo viene a ocupar ahora la razón pura práctica mediante una determinada ley de la causalidad (a través de la libertad), es decir, la ley moral⁴⁰.

No obstante, esa configuración de la inversión refleja del derecho (de equidad), procedente de la retorsión de la distorsión entre deber y obligación, comporta que yo subrogo la alteridad jurídica vacante –juez– y (me) haga mío (en) el lugar vacío del otro –tribunal–, para de ese modo cohonestar coacción y voluntad⁴¹. Tributario de una exigencia de un juez ausente, mi yo se conforma en la representación del otro como un alter ego, al que subrogo⁴². Tal internalización de la equívocidad conlleva la afección subjetiva del deber moral como condición trascendental del yo ético⁴³. Cuando el ius equívoco, que oscila del deber sin sanción a la sanción sin deber, se subroga éticamente, la inhibición que enmudece a la equidad resuena en la conciencia moral (*das Gewissen*) como deseo del otro, que, ahora, impone su necesidad de ser oído, sin recurso a instancia superior alguna. Su dictado

⁴⁰ Crpr, p. 125.

⁴¹ "...to seek to appropriate that other is tantamount to denying the difference that makes it a suitable object to identification [...]. The imaginary thus becomes a «trap», or a double-bind: the ego can only emerge by binding itself to the other..." S. WEBER, *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*. Translated by Michael Levine, Cambridge University Press 1991, p. 107.

⁴² Que la moralidad surja como suplemento de la impotencia jurídica (derechos equívocos), de su falta, supone que está referida a la huella del deseo ausente del otro al que yo subrogo, por donde la articulación surge de la interiorización de la diferencia o, lo que es lo mismo, de la coacción. También en la evaluación hegeliana del inacabamiento de la moralidad (*unvollendete Moralität*) por mor de la contingencia de la coincidencia entre ella (*Moralität*) y la felicidad (*Glückseligkeit*) –del azar que afecta al saber–, que arruinaría la visión moral del mundo, se detecta un desplazar/disimular de la moralidad como alienación: "está en otra esencia distinta de la conciencia efectivamente real; y tal esencia es un legislador moral sagrado.— Que la moralidad esté *inacabada* (*unvollendete*) en la conciencia [...] tiene, *primero*, el significado de que la moralidad, al ser puesta como *realmente efectiva* dentro de la conciencia, está en referencia a *otro*, a una existencia, conserva en ella, pues, el ser otro o la diferencia por la que surge un conjunto plural de mandamientos morales. [...] Pero esto mismo no es más que un nuevo desplazamiento disimulado de la Cosa (*eine Verstellung der Sache*). Pues la autoconciencia moral se es a sí misma lo absoluto, y el deber sin más es solamente lo que *ella* sabe como deber" *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., p. 723; vid., para *Verstellung, verstellen*, el "Glosario explicado alemán-español" del traductor, p. 986. Aquí, ese otro, el legislador moral sagrado, se remite al equívoco del derecho de equidad, equívoco máximo por cuanto la mudez jurídica resuena como voz ética en la pantalla del yo, figurándose así inmanentemente la articulación de deber y voluntad, una vez que el *ius* fracasa en su pretensión de establecer externamente un orden de oposición binaria (acción-reacción). Pero, más que disimularlo en su desplazamiento, retiene esa dislocación jurídica para representarla (*Darstellung*) como la conciencia moral que se balancea entre lo inteligible y lo sensible.

⁴³ Cfr. *MdC*, pp. 253ss.: "Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general". "Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas.— Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*); tenerlas no es obligatorio porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.— La conciencia de ellas no es de orden empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo" *MdC*, pp. 253s.

proviene de un origen inconsciente que no puede reconocerse como finalidad propia, sino como determinación ausente: "...cuando llega a la acción o ha llegado a ella, la conciencia moral habla involuntaria e inevitablemente. Por tanto, obrar según la conciencia moral puede incluso no ser un deber, porque, de lo contrario, tendría que haber una segunda conciencia moral para devenir consciente de la primera"⁴⁴. Ese deseo del otro, como tal deseo, causa su propia representación: el concepto de deber⁴⁵, el cual se recibe como placer o desagrado, según nuestra acción coincida con o discrepe de la ley moral. Es el sentimiento moral (*das moralische Gefühl*), que no ofrece determinación objetiva del deber, sino sólo estimula al sujeto según un interés racional (práctico): "...lo que hay es *receptividad* (*Empfänglichkeit*) del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley), y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral"⁴⁶.

El deseo del otro

Si bien el sentimiento moral, que nos liga con la representación de la ley causada por el insondable deseo del otro⁴⁷, supone la separación de cualquier componente patológico (*abgesondert von allem pathologischen Reize*), su receptividad es indisoluble de la condición humana: "caso de que [algún hombre] careciera de receptividad para esta sensación, estaría moralmente muerto, y si (por hablar el lenguaje de los médicos) la fuerza vital moral ya no pudiese estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la mera animalidad (como si siguiera leyes químicas) y se confundiría irremediabilmente con la masa de los otros seres naturales"⁴⁸. Los derechos equívocos, a diferencia de los derechos estrictos, son aquéllos que están mezclados con lo ético sin decantación posible⁴⁹, funcionando como precursores del desplazamiento por el que el fundamento jurídico equívoco, impotente y retraído, es desviado y transferido éticamente, decidiéndose el hombre en esa metonimia de lo exterior (derecho) y lo interior (virtud) que se precipita metafóricamente en el yo moral, instituido en esa división.

La equidad, silente en la exterioridad, se escucha entonces en la voz de la conciencia moral, pero no sólo como voz que encuentra su oyente al desplazarse desde el derecho hasta la ética, sino como voz que produce su propio auditorio: "...todo ello sucede ante una *audiencia* (*coram iudicio*), llamada *tribunal* (*forum*), como persona que hace efectiva la ley.— La conciencia de un *tribunal interno* al hombre («ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí») es la *conciencia moral*"⁵⁰. Y su propia escena, en la que "...se presenta [...] primero (*zuerst*) el acusador, pero a la vez (*aber, zugleich*) con él también un abogado defensor"⁵¹. Ésta última formulación paradójica de la relación entre las partes de la acusación y la defensa (*primero, pero a la vez*), confirma que la precedencia de

⁴⁴ "El deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído (por tanto, es sólo un deber indirecto)". pp. 256 s.

⁴⁵ "...una vez que la moral se ha visto presentada por completo (imponiendo simplemente deberes y sin dar ninguna directriz para los deseos interesados), sólo entonces, tras haberse despertado un deseo que no puede asomarse en ningún alma egoísta, cual es el deseo moral..." *Crpr*, p. 249.

⁴⁶ *MdC*, p. 255.

⁴⁷ "...todo hombre (como ser moral) lo tiene [el sentimiento moral] originariamente en sí; la obligación se limita a *cultivarlo* y a fortalecerlo incluso, admirando su origen insondable (*unerforschlihen Ursprung*)..." *MdC*, p. 254.

⁴⁸ *MdC*, p. 255.

⁴⁹ "...el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado (*beigemisch*) con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio..." *MdC*, p. 41.

⁵⁰ *MdC*, p. 303.

⁵¹ *MdC*, p. 106.

la ley moral para nuestra subjetividad no ha de entenderse temporalmente, sino como la prioridad propia del deber, que afecta precediendo no sólo a cualquier otra afección (placer o displacer), sino a uno mismo. En consecuencia, el contento por su absolución sólo puede sobrevenir como efecto, nunca puede ser imaginado como causa de la acción moral:

...es menester señalar que en el primer caso [la sentencia que absuelve al hombre] nunca puede decretar un *premio* (*praemium*), una ganancia de algo que antes no era suyo, sino que sólo supone el *contento* de haber eludido el peligro de ser considerado culpable y, por tanto, la dicha que proporciona el confortante consuelo de la conciencia moral no es *positiva* (alegría), sino sólo *negativa* (el sosiego tras la inquietud anterior); dicha que sólo puede acompañar a la virtud, entendida como una lucha contra las influencias del principio malo en el hombre⁵².

Esa prelación del estado de exposición a la condena configura la identidad como sujeción, por cuanto conlleva que el individuo no sólo esté determinado como oyente por la interpelación que resuena en el interior, sino sobredeterminado en su deseo por la culpa que nos liga previamente, pudiendo entenderse entonces la discordancia como una contradicción resultante de engañarnos a nosotros mismos. El reverso de nuestra posible impropiedad, resulta ser la efectividad expropiación. La subjetividad del ser moral resulta configurada como la performatividad del discurso del otro: “El hombre como ser moral (*homo noumenon*) no puede usarse a sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phaenomenon*), como un simple medio (una máquina de hablar) que no estuviera ligado al fin interno (a la comunicación del pensamiento), sino que está sujeto a la condición de concordar con la declaración (*declaratio*) del primero y tiene para consigo mismo la obligación de la *veracidad*”⁵³. Si al comienzo reparábamos en la exigencia disyuntiva de bilocación del soberano (juez) y del súbdito (reo), para así hurtarnos a la contradicción con uno mismo, en la doctrina de la virtud sobreviene la exigencia inyuntiva de la concordancia (*Übereinstimmung*), cuya sonoridad no consiste en la resonancia equívoca del eco, sino que reclama la consonancia unívoca de la obediencia.

Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se *forja* (arbitrariamente) sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. El puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de *oírlo* (*aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden*).

Esta disposición originaria, intelectual y moral (porque es una representación del deber), llamada conciencia *moral* (*Gewissen*), tiene en sí de peculiar que, aunque ésta su tarea es un quehacer del hombre consigo mismo, sin embargo, éste se ve forzado por su razón a desempeñarla como si fuera por orden *de otra persona* (*es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben*). Porque el asunto consiste aquí en llevar una *causa jurídica* (*causa*) ante un tribunal. Pero representar al *acusado* por su conciencia moral como *una* y

⁵² “The subject is thus caught up in a future anterior –it will have been the image whose place it takes. But in order to take place, it must also repudiate or forclose the alterity of that future past. In order to say, I am, it must deny the irreducible alterity of the image upon which the ego depends, and instead interiorize that relationship. A hetero-reflective relationship is thus turned into an auto-reflective one marked by the transparency of self-consciousness. The ego forgets, in the words at Rimbaud, whom Lacan quotes in his essay on «Agressivity in psychoanalysis», that «I is another» (*Je est un autre*)” (S. WEBER, *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, ed. cit., p. 14). Cfr. J. LACAN, *Escritos I. Edición revisada y corregida*, Buenos Aires – México D.F. – Madrid: Siglo Veintiuno Editores ²2002, p. 122.

⁵³ *MdC*, p. 292.

la misma persona (als eine und dieselbe Person vorgestellt werde) que el juez, es un modo absurdo de representar un tribunal, porque en tal caso el acusador perdería siempre.—Por tanto, en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar (*denken müssen*) como juez de sus acciones a otro (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo mismo (...wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll).⁵⁴

La maniobra ética ha conllevado reprimir la indecidibilidad del derecho equívoco, que dislocaba la trabazón entre representación del deber y coacción del tribunal, reemplazándola por la unidad solidaria de la autodeterminación virtuosa. Sin embargo, el resto de exterioridad que agujereaba ambigüa y anónimamente el derecho resiste e insiste en la juridificación de la conciencia moral... ¿dentro?, ¿fuera?:

Hay un ser en mí, distinto de mí, que está en relación causal de efectividad (*nexus effectivus*) sobre mí (*agit, facit, operatur*), y que, él mismo libre, sin depender de la ley natural en el espacio y el tiempo, me guía internamente (justifica o condena): y yo, el hombre, soy ese mismo ser: éste no es algo así como una sustancia fuera de mí; y, lo que es más extraño: la causalidad es una determinación para obrar en libertad (no como necesidad natural).

Esta inexplicable constitución interna se manifiesta mediante un *factum*: el imperativo categórico del deber (*nexus finalis*), Dios; *effectivus*: el mundo; él puede ser afirmativo o negativo (mandato o prohibición). El espíritu del hombre (*mens*), en una coerción sólo posible por libertad⁵⁵.

¿Dentro?, ¿fuera?⁵⁶ La demanda moral, exigiendo transferir el equívoco de la equidad, potencia con su impotencia a otro que la imaginación refleja como juez interior que instituye la subjetividad.⁵⁷

⁵⁴ *MdC*, pp. 303 s.

⁵⁵ I. KANT, *Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física* (Opus postumum). Edición preparada por Félix Duque, Madrid: Editora Nacional 1983, p. 636.

⁵⁶ “El yo es ese amo que el sujeto se encuentra en el otro, y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, *él o yo*, es porque en el plano imaginario el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio en relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno. Amo implantado en él por encima del conjunto de sus tendencias, de sus comportamientos, de sus instintos, de sus pulsiones. No hago más que expresar aquí, de un modo algo más riguroso y que pone en evidencia la paradoja, el hecho de que hay conflictos entre las pulsiones y el yo, y de que es necesario elegir. Adopta algunas, otras no; es lo que llaman, no se sabe por qué, la función de síntesis del yo, cuando al contrario la síntesis nunca se realiza: sería mejor decir función de dominio. ¿Y dónde está el amo? ¿Adentro o afuera? Está siempre a la vez adentro y afuera...” (*El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956. Texto establecido por Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires – Barcelona – México: Editorial Paidós 1984, p. 135). Para designar ese paradójico lugar se propuso, corriendo el tiempo, un neologismo: “él [el *objeto a*] se encuentra en un lugar que designamos con el término *éxtimo*, conjugando lo íntimo con la radical exterioridad”, *El seminario de Lacan. Libro 16. De un Otro al otro. 1968-1969*, Buenos Aires – Barcelona – México: Editorial Paidós 2008, p. 226.

⁵⁷ “Faced with the singular unknown, what the subject does is to suppose a subject that knows, that comprehends what we do not, because it has produced it according to its knowledge. Through such an assumption, the judging subject seeks to assure itself that the unknown is, at least potentially, knowable.[/] This, for Kant, constitutes the a priori, transcendental principle of what he calls «reflective judgement»: it is «reflective» because properly understood, it tells us nothing about the object, nothing about the other to be judged, but only about a «law» –if it can be called that– the judging subject gives to itself in the process of judging the unknown (that for which no general law or concept can be found). And it is this that Kant finds at work in that most exemplary case of reflective judgment: aesthetic judgements of taste. Thus, the entire Kantian conception of beauty as «forms», as purposiveness without purpose, depends upon this initial, initiating assumption: that of an Author, having produced a – his – work. However, the fact that this judgment is defined by Kant as being «reflexive» also renders that assumption of authority fictional: it applies not to the object but to the judging subject; it is an «as if»” (S. WEBER, *op. cit.*, pp. 181s.). Esa virtualidad ficcional del concepto freudiano de ‘transferencia’ (*Übertragung*) sería extensible también a la ley moral, como condición del desplazamiento de la negatividad del derecho equívoco y de su fijación en la escena esquizo del tribunal interior (cfr., también, nota 11).

La sublevación de Behemoth: Carl Schmitt y Michel Foucault, un diálogo entre ausentes

The Behemoth's uprising: a hidden dialogue between Carl Schmitt and
Michel Foucault

Eudald ESPLUGA CASADEMONT

Universitat de Girona

eudald.espluga@gmail.com

Recibido: 28/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

Este artículo propone un estudio comparado de las interpretaciones que Carl Schmitt y Michel Foucault realizan de la teoría del Estado de Thomas Hobbes con el objetivo de mostrar la importancia de ésta en relación a la noción de resistencia. En este sentido se enfatiza que la inversión que ambos pensadores realizan de la máxima de Von Clausewitz juega un papel estratégico diferente en el conjunto de sus sistemas filosóficos: por lo tanto, no nos interrogamos acerca de la correcta o incorrecta interpretación de Hobbes, sino por el sentido táctico de esta apropiación.

Palabras Clave: Foucault, Schmitt, Hobbes, resistencia, soberanía, guerra.

Abstract:

This article proposes a comparative study on Carl Schmitt and Michel Foucault's interpretations of Hobbes' State Theory. The aim is to show the importance of that interpretation in relation to the notion of resistance. In this sense it is emphasized that Von Clausewitz's aphorism transposition –which both philosophers support– plays a different strategic part in his philosophical entirety systems: therefore, we don't wonder if Hobbes's interpretation is correct or not; in our case the question is about the tactical sense of his thought appropriation.

Keywords: Foucault, Schmitt, Hobbes, resistance, sovereignty, war.

I. Carl Schmitt y Michel Foucault: un diálogo entre ausentes

Unas observaciones preliminares para ahuyentar interpretaciones precipitadas o erróneas. En primer lugar, sobre el título: la referencia que en él se hace al Behemoth –así como a lo largo del artículo– no se refiere a la obra homónima de Thomas Hobbes, no funciona a modo de epitome, sino que lo usamos como símbolo de la revolución, de la resistencia al poder. Es el uso que Carl Schmitt le da al contraponerlo a la imagen del Leviathan, para estudiar el rédito que estas estampas bíblicas tienen para la teoría de Hobbes¹.

En segundo lugar, tomamos de Heinrich Meier la noción de "diálogo entre ausentes"² para señalar que al estudiar las correlaciones entre las obras de Schmitt y Foucault, al imaginar a Foucault lector de Schmitt, no estamos –bajo ningún concepto– trazando o insinuando un acto intelectualmente deshonesto por parte de Foucault. Lejos de embarcarnos en semejante empresa vodevilesca, afirmamos desconocer todo aquello relativo a los avatares biográficos relevantes para señalar tal agravio.

El objetivo, por el contrario, es mostrar en qué medida las teorías de Schmitt y Foucault se acercan en algunos momentos hasta el punto que pueden leerse sus textos como engarzados en un diálogo ficticio. A partir de ahí, en un trabajo funambulesco, sopesar el valor que para ambos pensadores tiene la inversión de la máxima de Von Clausewitz: hacer de la guerra el modelo de análisis de lo político. Partiendo de la lectura de Hobbes que ellos mismos realizan, trataremos no tanto de ver el uso o abuso del pensamiento del inglés³ –no

¹ Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.

² Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008.

³ No entramos a discutir el estatuto ontológico del estado de naturaleza de Hobbes en relación con la larga tradición exegética que va del célebre ensayo de Tönnies –pasando por los grandes autores de la tradición política moderna y contemporánea, de Rousseau a Rawls– hasta las interpretaciones iusnaturalistas (Strauss, Bobbio), las interpretaciones analíticas de Taylor y Warrender, la aplicación de la teoría de la elección racional de Magri o Antoni Domenech, así como relecturas más marginales como la que realiza Macpherson en clave de individualismo posesivo. No queremos profundizar en el mapa de las diferentes lecturas históricas de Hobbes, en relación con el pensamiento de Schmitt, puesto que ya se ocupa de ello Luis Salazar en su artículo, "Los usos de Hobbes: Carl Schmitt". Por otro lado, en lo tocante a la interpretación foucaultiana, el artículo de Claudio E. Benzecry "De la representación del orden al orden de la representación. Elucidaciones en torno a una definición del Estado de Naturaleza en Hobbes" ya se ocupa de establecer las bases epistemológicas y políticas de la

es nuestra empresa determinar cuánto hay de ardid en sus lecturas–, sino, al contrario, aspiramos a entender el valor estratégico que tiene la apropiación de Hobbes para sus propias teorías⁴. Más concretamente: la finalidad que perseguimos es alumbrar el valor que adquiere al pensarlo en relación al concepto de resistencia que está esbozando Foucault.

El curso del Collège que aquí analizamos es contemporáneo de las investigaciones que llevarían a la publicación del primer volumen de la Historia de la Sexualidad, *La voluntad de saber*. Allí encontramos un capítulo llamado "Método", donde Foucault, lejos de prescribir unos imperativos metodológicos, ofrece una vaga caracterización de su concepción del poder, poniendo el acento en el juego de luchas y confrontaciones locales, esto es, en los movimientos micro, en las mutaciones capilares, que actúan por debajo de toda forma de poder establecido o de saber aceptado⁵. Así, se da un desplazamiento de una noción de poder más coercitiva –que encontrábamos cifrada en el binomio dominación/sometimiento⁶– a un concepto más fluctuante e impreciso, casi asociológico, que le permitirá enfatizar el carácter productor, habilitador, que tiene ese poder⁷.

Así, Foucault ahondará en la noción de resistencia entendida como contrapoder: "«las resistencias» constituyen el otro término de las relaciones de poder [...] se inscriben como el irreductible elemento enfrentador"⁸. No obstante, según estos términos, no hay diferencia alguna entre poder y resistencia: la visión nominalista de Foucault es contraria a toda forma maniquea de leer las relaciones de poder, y propondrá una teoría nodular, donde poder y resistencia son expresiones reversibles del mismo ejercicio bélico. En otras palabras: el pensador francés está disociando su noción de poder del concepto de dominación a base de considerar toda relación humana como problemática. El enfrentamiento bélico, la tensión

interpretación de Hobbes en relación con las líneas exegéticas del clásico inglés. Por nuestro lado, si bien suscribimos en términos generales que Foucault obra una lectura representacional del estado de naturaleza en Hobbes, queremos destacar el valor estratégico de la lectura que Foucault realiza de Hobbes para con su propio pensamiento –en el contexto de una reescritura en clave histórico-política de la filosofía clásica del pensamiento occidental–.

⁴ Lo mismo que hemos dicho para Hobbes vale para Schmitt. Como muy bien señala Ramón Campderich en *La palabra de Behemoth*, el estatuto del pensamiento de Schmitt es controvertido por sus coordenadas históricas, lo cual conlleva que todos sus intérpretes traten de reestructurar con intachable coherencia interna el pensamiento del alemán. Así, las lecturas acaban siendo monolíticas y contradictorias entre sí (por ejemplo, las obras de Montserrat Herrero López y José Antonio Sanz Moreno). Nosotros –aunque simpatizamos con la lectura del decisionismo schmittiano que realiza Campderich– no perseguimos una vuelta a las raíces socio-políticas del pensamiento del alemán para redimensionarlo en su matriz histórica. Solamente nos servimos vampíricamente de su decisionismo para abordar con mejor perspectiva las consecuencias de hacer de la guerra el modelo analítico de la sociedad civil.

⁵ Está interpretación del poder se encuentra también de forma explícita en las conferencias que dictó Foucault en la Universidad de Río de Janeiro en 1978, tituladas *La verdad y las formas jurídicas*. Estos textos pueden leerse como una reinterpretación de sus análisis sobre la sociedad disciplinaria a la luz de esta renovada interpretación del poder.

⁶ Castilla Vallejo, J.L., *Análisis del poder en Michel Foucault*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1999, p. 27. El análisis de Castilla Vallejo parte de la hipótesis que el poder es entendido de manera diversa a lo largo de los trabajos de Foucault, pero que tiene por referente más general el modelo de dominación/sometimiento; modelo que se inscribe en la crítica de la razón occidental. Por el contrario, nosotros creemos que esta visión debe reducirse a un período concreto, que va hasta la publicación de *Vigilar y castigar*.

⁷ Las lecturas que acentúan el carácter productor del poder son inabarcables. Es el caso de la ya clásica lectura de Pizzorno en su artículo "Foucault y la concepción liberal del individuo" compendiada en la obra colectiva *Michel Foucault, filósofo*. Quizá también es destacable que esta concepción del poder se encuentra en la base de la escuela llamada anglofoucaultiana: no podemos entender los análisis de Nikolas Rose en obras como *Governing the soul: the shaping of the private self* o *Powers of freedom: reframing political thought* si no comprendemos el papel activo del poder en la articulación de subjetividades. Una relectura interesante de esta noción habilitadora del poder la realiza Slavoj Žižek en su reinterpretación de la noción de ideología en *Primero como tragedia, después como farsa*.

⁸ Foucault, M., *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 101.

entre poder y contrapoder, es el movimiento atómico que subyace a toda forma pasajera de relación de poder⁹. En consecuencia, la dominación siempre será el resultado contingente de la contienda entre poderes; será el desenlace fluctuante, la estructura inestable, de unas fuerzas invariablemente en disputa.

II. Michel Foucault, lector de Hobbes

Foucault impartirá en el Collège de France, de enero a marzo de 1976, un curso titulado *Hay que defender la sociedad*. En él se ocupa de buscar un modelo de análisis del poder que vaya más allá del consabido e inexpugnable discurso marxista o, para decirlo en términos más generales, se pregunta por la posibilidad de analizar el campo de batalla político prescindiendo de ideales crematísticos y esquemas analíticos que tengan en su centro la economía. Ante esta perspectiva cree que se ofrecen dos soluciones: analizar el poder como una entidad esencialmente represora (lo que Foucault llama "hipótesis Reich") o bien, siguiendo a Nietzsche, ver que la relación de poder es en el fondo un enfrentamiento belicoso de fuerzas.

El modelo analítico que escoge Foucault es, por supuesto, el segundo: "quería tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político. ¿Hay que hablar precisamente de guerra para analizar el funcionamiento del poder?"¹⁰. En un conspicuo ejercicio de retórica, Foucault invertirá el egregio aforismo de Von Clausewitz, y hará de él las anteojeras analíticas con que enfrentarse al problema de las relaciones de poder: la política es la continuación de la guerra por otros medios. Por lo tanto, advierte el pensador francés, la relación no será la de contrato/opresión, vehiculada por una concepción jurídico-filosófica, sino, antes bien, de guerra/dominación.

Es legítimo preguntarse por qué motivo Foucault invierte la fórmula de Von Clausewitz, interesándose por el discurso histórico-político, que es aquel que hace de la relación de poder "una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra"¹¹. Nuestra hipótesis es que la genealogía del discurso histórico-político está escrita *contra* el modelo que Foucault llama filosófico-jurídico, esto es, contra el discurso de tradición liberal que entiende que sociedad, ley y Estado son armisticio, pacificación del territorio, contrato fundacional que erradica la guerra, manteniendo la sociedad civil al margen de las relaciones de dominación. Está pensada contra este discurso en la medida que haría imposible la rebelión, la resistencia, a base de legitimar moralmente el Estado y sus

⁹ La cuestión de la resistencia devendrá un tema central en la reflexión de Foucault. Un primer texto relevante es el prefacio que escribió el año 77 para la edición americana del *Anti-Oedipus: capitalism and schizofrenia* de Deleuze y Guattari, donde, a modo de una "introducción a la vida no fascista, se ocupa de las formas de resistencia al fascismo de la vida cotidiana. El año 79, a raíz de su traumática experiencia con la revolución iraníana, en la que Foucault había tomado parte al posicionarse públicamente en sus escritos en *Le Nouvel Observateur*, escribirá uno de los textos fundamentales en que se ocupa de la resistencia, "¿Es inútil sublevarse?". Más tarde, en 1982, Foucault desplazará la discusión sobre la resistencia al terreno de la sexualidad. En una entrevista que le realizarán B. Gallagher y A. Wilson sobre *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, Foucault podrá el acento en el valor de la resistencia en el proceso de construcción de subjetividades. En términos generales, la discusión foucaultiana sobre la resistencia será retomado por pensadores como Alain Badiou en textos como "El ardor revolucionario es el entusiasmo por los acontecimientos" o en el artículo "Una modificación brutal de la relación entre lo posible y lo imposible".

¹⁰ Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2012, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 46.

instituciones. Bien al contrario, si pensamos que la "ley no es pacificación" sino que "la guerra es el motor de las instituciones y el orden", se torna evidente la afirmación que reza que la "paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes"¹².

Entonces, repítamos, ¿por qué la importancia del discurso histórico-político que hace de la guerra permanente el primer principio del análisis de lo político? Muy simple: porqué "la necesidad lógica e histórica de la rebelión se inscribe dentro de todo un análisis histórico que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales, como trama y secreto de las instituciones y los sistemas de poder"¹³. Y añade Foucault: "yo creo que ése era el gran adversario de Hobbes".

Se sorprenderá aquí el lector atento. ¿Acaso no es Hobbes el introductor de la guerra como modelo analizador de las relaciones de poder? ¿No es el pensador inglés el gran teórico del estado de naturaleza como *bellum omnium contra omnes*? Además, si Hobbes tiene como adversario el discurso histórico-político, ¿debemos entender que, *a contrario*, es partícipe del discurso filosófico-jurídico? Por consiguiente, y por paradójico que parezca, ¿es el mismo Hobbes –históricamente denostado como justificador teórico del absolutismo– quien debe ser considerado padre de la visión liberal de la soberanía?

Ya de entrada –al caracterizar el modelo histórico-político– Foucault niega que este sea compatible con el pensamiento de Hobbes¹⁴. Dedicará la clase del 4 de febrero de 1976 al análisis del pensamiento político del autor de *Leviathan* para demostrar esto mismo: lejos de ser uno de los principales teóricos de la guerra como modelo analítico de la sociedad, Hobbes es el primero en fundar la soberanía como principio anterior a la guerra. Contrariamente a lo que ha pensado la tradición, éste haría que la guerra, su existencia misma, así como la relación de fuerzas efectivamente manifiestas en ella sean por completo indiferentes a la constitución de la soberanía¹⁵. Antes bien, "la constitución de la soberanía ignora la guerra. Y ya haya guerra o no, esa constitución se produce de la misma manera"¹⁶.

La argumentación que lleva a semejante conclusión pasa por la distinción entre "guerra" y "estado de guerra": Hobbes –al describir el *status naturalis*– estaría postulando no la existencia real del enfrentamiento belicoso, sino tan sólo un estado de guerra entendido como un espacio de indiferenciación natural poblado de incertidumbres, riesgos, albrures que, en síntesis, lleva a entablar relaciones a partir de "representaciones calculadas", "manifestaciones enfáticas y notorias de voluntad" y "tácticas de intimidación entrecruzadas"¹⁷. Es decir: el estado de naturaleza hobbesiano no es, por lo tanto, un espacio natural y brutal donde las fuerzas se engarzan directa y efectivamente, pues "en la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres"¹⁸.

Podría pergeñarse, además, que en el estado de naturaleza como estado de guerra tampoco hay una amenaza real de eliminación física. En el fondo, Hobbes reconocería unos derechos naturales¹⁹, susceptibles de ser reconocidos por todos, que requerirían ser

¹² Ibid., p. 50.

¹³ Ibid., p. 99.

¹⁴ Ibid., p. 57.

¹⁵ Ibid., p. 85.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Ibid., p. 81.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Hobbes, T., *Leviatán*, México D.F., Fondo de cultura económica, 1984, p. 20.

defendidos por alguien que esté en condición de defenderlos²⁰: es así como se llegaría al contrato social, a la soberanía por institución. En otras palabras: es la voluntad de vivir, de no tener que sucumbir a un verdadero estado natural de confrontación, lo que hace de la guerra el punto cero de la convivencia social –punto cero que sólo tiene realidad en la mente de los individuos– y favorece la institución del soberano.

Anticipándose a una posible objeción, Foucault señala que Hobbes concede también otra vía posible de constitución del soberano: por adquisición. En este punto parece diáfano que la batalla real es un elemento inexcusable: es en la conquista, invasión o expugnación de un territorio donde se afirma, por la fuerza, la voluntad de un nuevo soberano. Foucault advierte que, en lo tocante a la soberanía, según Hobbes, la legitimidad del soberano en su flamante reino no proviene de la fuerza del brazo que sostiene la espada, sino –como en los Estados por institución– de "una determinada voluntad radical que hace que queramos vivir aun cuando no podamos hacerlo sin la voluntad del otro"²¹. Es decir: la soberanía vuelve a ser anterior a la guerra, por lo que Foucault puede afirmar, provocativamente, que, en el fondo, el discurso de Hobbes implica un cierto no a la guerra²².

Hasta aquí nos hemos ceñido a la interpretación foucaultiana de la teoría del Estado de Hobbes. Sin embargo, como habíamos avanzado, este trabajo hermenéutico que hace de Hobbes el primer liberal –en el sentido que funda la soberanía en la voluntad de vivir y los derechos naturales de los individuos– adquiere un sentido estratégico concreto: ver como la teoría de Hobbes pretende como objetivo principal conjurar las posibilidades de la rebelión legítima, de la eventual resistencia al poder soberano. Con el terrible problema de la conquista inglesa de fondo –"categoría histórica dolorosa, categoría jurídica difícil"²³– Hobbes quiere hacer frente a las teorías de los Diggers y los Niveladores²⁴, quienes, al hacer de la guerra y la invasión su modelo analítico, ven las leyes como trampas, instrumentos del poder; juzgan la propiedad privada como un régimen belicoso de ocupación, confiscación y saqueo y, en último término, consideran el gobierno una forma de invasión, los efectos refractados de la conquista. En este contexto, la rebelión no puede ser otra cosa que "el reverso de una guerra que el gobierno no cesa de librar". Éste es el sentido de la rebelión que Hobbes quiere conjurar, y es la razón por la cual expulsa con tanta vehemencia la guerra de las fronteras de la soberanía.

III. Carl Schmitt, lector de Hobbes

La aparentemente sorprendente lectura que Foucault realiza del pensamiento de Hobbes tiene un antecedente ilustre: Carl Schmitt. En sus *Notas sobre "El concepto de lo político"*, de Carl Schmitt, Leo Strauss considera que "contra el liberalismo, Schmitt retorna a su creador, a Hobbes", pues este "sentaría las bases del liberalismo en un mundo no liberal"²⁵. En resumidas cuentas, "Hobbes es [...] el fundador del liberalismo"²⁶. Como

²⁰ Ibid., p. 275.

²¹ Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, op. cit., p. 85.

²² Ídem.

²³ Ibid., p. 99.

²⁴ Según Horacio Pons, traductor de *Hay que defender la sociedad*, los Diggers (cavadores) eran miembros de un movimiento protocomunista que alcanzó su máximo desarrollo durante la República Inglesa (XVII). Eran pacifistas religiosos, que partían de doctrinas principalmente económicas que propugnaban la abolición de la propiedad privada de la tierra.

²⁵ Strauss, L., "Notas sobre *El concepto de lo político*", Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": sobre un diálogo entre ausentes, op. cit., p. 147.

²⁶ Ídem.

acertadamente muestra el estudio de Heinrich Meier, Schmitt no solamente suscribe la interpretación que Strauss hace de su propio pensamiento: en las siguientes ediciones de *El concepto de lo político* reescribirá, reformulará y modificará el texto siempre en vista de los incisivos comentarios de Strauss. En consecuencia, es preciso examinar la interpretación schmittiana de Hobbes como el primer liberal.

La susodicha interpretación pivota sobre tres textos fundamentales: *El concepto de lo político* (1932) y la nota al pie introducida en 1963; *El Leviathan en la teoría del estado de T. Hobbes* (1938) y la recensión sobre las nuevas interpretaciones del Leviathan (1965)²⁷. Como en el caso de Foucault, no nos interesa tanto la legitimidad de la interpretación de Hobbes, el uso o abuso de su pensamiento, como el valor estratégico de dicha lectura para la construcción de una singular noción de lo político. Contrariamente al pensador francés, a Schmitt le interesa la teoría del Estado de Hobbes en la medida que –como bien señala Foucault– tiene por objetivo acabar con el "derecho de resistencia", volverlo imposible. En la perspectiva de Schmitt, si Hobbes acaba siendo el fundador del liberalismo es porque yerra en el despegamiento de su teoría, error que "fue el germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviathan"²⁸. En otras palabras: en la medida que la voluntad de vivir del individuo se antepone a la razón de Estado, al *magnus homo*, el poder de Leviathan es minado hasta el punto que no puede asegurar que el derecho de resistencia, como tal derecho, sea absolutamente absurdo²⁹.

Para una correcta comprensión de la interpretación schmittiana de Hobbes, debemos antes parar atención a su concepto de lo político: no propone una definición extensiva del poder, como tampoco lo superpone al Estado y su marcha. Lejos de este tipo de definiciones estatistas, para Schmitt lo político se caracteriza por el "grado extremo de intensidad de una unión o una separación"³⁰, esto es, por la distinción entre amigo y enemigo; hay política, entonces, cuando los conceptos de amigo y enemigo adquieren su significado verdadero, cosa que ocurre cuando "se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física"³¹.

Anticipando a Foucault, Schmitt invertirá también la máxima de Von Clausewitz, y aseverará que "la misma lucha militar, considerada en sí, no es la 'continuación de la política por otros medios' [...] sino que tiene, en cuanto guerra, sus reglas y sus puntos de vista estratégicos, tácticos y de otro tipo, que sin embargo presuponen todos la existencia previa de la decisión política acerca de quién es el enemigo"³². La guerra, en Schmitt, no se postula como fin, meta o como contenido mismo de la política: la guerra es condición de posibilidad –presupuesto siempre presente como posibilidad real–.

Con base en estas observaciones preliminares, el estado de naturaleza de Hobbes será ese "presupuesto elemental de un sistema de pensamiento específicamente político"³³. Del mismo modo que un pedagogo debe presuponer que un niño puede ser educado, para Schmitt la política debe presuponer el pesimismo antropológico; es decir, éste debe ser una condición metodológica previa, no una afirmación metafísica sobre la naturaleza del hombre. Así se caracteriza, en resumidas cuentas, el *status naturalis* hobbesiano: el Estado,

²⁷ Olesti, J., "Carl Schmitt intérpret de Hobbes: ús o abús?", *Cons i neocons: el rerefons filosòfic*, Girona, Documenta universitària, 2006, pp. 98-99.

²⁸ Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 51.

²⁹ *Ibid.*, p. 41.

³⁰ Schmitt, C., "El concepto de lo político", *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México D.F., Fondo de cultura económica, 2001, p. 177.

³¹ *Ibid.*, p. 183.

³² *Ibid.*, p. 184.

³³ *Ibid.*, p. 210.

entonces, no será otra cosa que la "evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los monstruos, el Leviathan, 'el Estado', sojuzgue siempre al otro, el Behemoth, la Revolución"³⁴.

Empero, el Estado absoluto hobbesiano no es una pacificación resultado del pacto constitucional de los individuos, por el cual entraríamos en una esfera despolitizada y neutral como lo piensa la teoría contractual liberal; para Schmitt, soberano es aquel capaz de declarar el estado de excepción³⁵, esto es, el Estado es el que tiene el poder para decidir quién es amigo y quién enemigo. Es en este sentido que "en el Estado absoluto de Hobbes, poner el derecho de resistencia como 'tal derecho' en el mismo plano que el derecho estatal, es absolutamente absurdo desde el punto de vista de los hechos y desde el punto de vista del derecho"³⁶. Y aun más importante: "la construcción jurídica del derecho de resistencia resulta imposible hasta como problema".

Este último injerto solamente es comprensible si entendemos que para Schmitt, en la teoría de Hobbes, la homogeneización política del territorio –en términos de amigo/enemigo, es decir, como división interna entre estamentos– es condición de posibilidad del Estado. Es decir: Estado y resistencia son conceptualmente contradictorios, se excluyen mutuamente. "Si se admitiera este derecho dentro del Estado de Hobbes, sería tanto como admitir un derecho a la guerra civil reconocido por el Estado, es decir, un derecho a destruir el Estado; por consiguiente, un absurdo"³⁷. Llegados a este punto –a la caracterización del Estado como unidad absoluta– podemos preguntarnos qué permite afirmar que Schmitt hace de Hobbes el fundador del liberalismo.

Schmitt plantea dos problemas fundamentales en la teoría del Estado de Hobbes, que serán –como anticipábamos– el germen destructor de la misma. En primer lugar, el reconocimiento de la distinción entre creencia externa y interna. En último término, esta distinción remite a la oposición entre público y privado, la cual ha calado tan hondo que "de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal"³⁸. En segundo lugar, y de forma determinante, Hobbes puede ser considerado el pensador antipolítico por excelencia –en el sentido schmittiano de lo político– en tanto que su sistema es un esfuerzo por olvidar, por suprimir, el *status naturalis*: la constitución del Estado no es otra cosa que la superación del mismo. Lo político, en consecuencia, entendido como el elemento decisivo del individuo, debería trasladarse tout court al Estado, al *magnus homo*. En cuanto unidad política, sus miembros habrían de estar dispuestos a morir por éste. No obstante, Hobbes –apoyándose en los derechos naturales– cree que sólo puede exigirse al individuo una obediencia condicional, a saber, cuando aquello que se le pide no se contraponga a la preservación de su vida³⁹.

La consecuencia, corolario inevitable, es que Hobbes deviene "por ambos lados, precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués"⁴⁰. Por lo tanto, en esta simbólica batalla mítica, es el Behemoth quien derrota al Leviathan: si observamos la contienda con las anteojeras de la guerra como modelo analizador de la sociedad, como hace Schmitt, la irreductible posibilidad de resistencia que Hobbes concede al individuo es la que impide que el Estado pueda ser considerado una unidad política en

³⁴ Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 16.

³⁵ Schmitt, C., "Teología política I", *Carl Schmitt, teólogo de la política*, op. cit., p. 21.

³⁶ Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 41.

³⁷ *Ibid.*, p. 42.

³⁸ *Ibid.*, p. 51.

³⁹ Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": sobre un diálogo entre ausentes*, op. cit., pp. 55-56.

⁴⁰ Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 61.

sentido schmittiano. Aun con todo, debemos darnos cuenta que, contrariamente, es esa voluntad de vivir misma que otorga legitimidad al Estado. En otras palabras: Schmitt no puede apoderarse cabalmente del pensamiento de Hobbes como ascendiente espiritual en la medida que para aquel, en último término, la guerra no es el modelo analítico de la sociedad.

IV. Foucault, lector de Schmitt

En este punto se torna útil la interpretación de Foucault: es precisamente porque Hobbes pone en el centro la voluntad de vivir, es decir, la posibilidad de negarse –frente al Estado– a todo aquello que sea contrario a su subsistencia, que el Estado recibe su legitimidad, pues, como bien señalaba Schmitt, "el *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado"⁴¹. Hay, por lo tanto, una incompatibilidad fundamental entre las interpretaciones que Schmitt y Foucault realizan del pensamiento de Hobbes: el primero trata de acercar a su posición el pensamiento de Hobbes, de modo que lo analiza y, en cierta manera, lo deforma, para hacer commensurable el discurso hobbesiano con su discurso de lo político entendido como confrontación. El resultado de este ejercicio tendrá por consecuencia que Schmitt repudie a Hobbes en cuanto este, bajo el modelo analítico de la guerra, no puede asegurar la imposibilidad de la resistencia al Estado.

Foucault invertirá los términos, puesto que, en cierto modo, puede considerarse que su reflexión arranca del fracaso de Schmitt. Dicho de otro modo, Foucault piensa que si el Leviathan hobbesiano consigue aplacar al Behemoth es en tanto que neutraliza la visión de la guerra como dinamizadora de las relaciones de poder, asentando así la soberanía con anterioridad del enfrentamiento bélico: la voluntad de vivir es la que torna imposible la guerra de todos contra todos. En definitiva, Hobbes conseguiría el objetivo que Schmitt buscaba en él: la incompatibilidad esencial entre Estado y Revolución, Leviathan y Behemoth, pero, no obstante, lo conseguiría por la vía liberal.

Conjurar el discurso de la guerra implica conjurar también la posibilidad de resistencia. Este anatema fundamental explica por qué Schmitt no consigue hacer commensurables su discurso y el de Hobbes. La inversión de la máxima de Von Clausewitz para Schmitt es el punto de partida de toda consideración política, mientras que, para Foucault, es la invocación de un discurso que pone en tela de juicio el imperante modelo filosófico-jurídico. Si en el fondo comparten algo estos dos puntos de vista, los de Schmitt y Foucault, es la visión de las relaciones de poder bajo el prisma del enfrentamiento, como también la consideración del liberalismo como un discurso que ha despolitizado y neutralizado el campo de lo social.

"¿La relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra?"⁴². A diferencia de Schmitt, Foucault no responde sin ambages que sí. De hecho, ni tan sólo responde. Creemos que el pensador francés, cuando afirma que la política es la continuación de la guerra por otros medios, está flirteando con lo que él llama el discurso histórico-político no porque se adhiera de manera incondicional a éste, sino porque le abre ciertas perspectivas analíticas: le permite hablar del individuo como sujeto beligerante, a la vez que es un modelo de inteligibilidad de la sociedad que la explica desde abajo y permite desarrollar íntegramente su discurso en la dimensión de la historia⁴³. Este

⁴¹ Schmitt, C., "El concepto de lo político", *Carl Schmitt, teólogo de la política*, op. cit., p. 194.

⁴² Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, op. cit., p. 46.

⁴³ *Ibid.*, p. 57.

tipo de lectura es lo que no permite el pensamiento de Hobbes⁴⁴. Aquello que sí suscribe Foucault es el carácter relacional del poder: no es una propiedad; no es una potencia; "el poder nunca es otra cosa que una relación que sólo puede y debe estudiarse en función de los términos entre los cuales actúa"⁴⁵. El discurso histórico-político es, entonces, una "táctica discursiva", un dispositivo del saber del poder que "en cuanto táctica, puede transferirse y convertirse, en última instancia, en la ley de formación de un saber y, al mismo tiempo, en la forma común de la batalla política"⁴⁶.

En resumidas cuentas: Foucault se apodera o, mejor, realiza un uso estratégico del modelo de la guerra como analizador del poder en la medida que éste puede considerarse una táctica discursiva. No obstante, puede hacerlo porque éste es consecuente con la noción de poder que está manejando. En cierto modo, aquí la visión del poder de Foucault se solapa con la de Schmitt: hay política cuando se puede detectar una cierta intensidad en una relación. En este caso, la relación no se debate, como para Schmitt, en términos de amigo/enemigo y de la posibilidad de la eliminación física, sino en términos de dominación/resistencia.

La pregunta de Foucault acaba siendo la misma que la de Schmitt: "¿Cómo se puede comprender una lucha en términos propiamente civiles? Lo que llamamos lucha, la lucha económica, la lucha política, la lucha por el Estado, ¿puede analizarse efectivamente en términos no bélicos, en términos verdaderamente económicos y políticos? ¿O bien hay que encontrar, por detrás, algo que sea, justamente, el fondo indefinido de la guerra y la dominación que los historiadores del siglo XVIII habían tratado de identificar?"⁴⁷. Se está denunciando el resultado del triunfo de una historia de tipo liberal, que entiende que se ha producido una autonomización de las esferas política, educativa, económica, etc. Triunfo, por tanto, del proyecto de la "unidad del mundo" totalmente despolitizada y naturalizada al que se enfrentaba Schmitt⁴⁸. La reivindicación de Foucault, como la de Schmitt, es la de la ineluctabilidad de lo político.

¿Dónde queda, entonces, el problema de la resistencia? Es más, y ahí radica la importancia de la interpretación de Hobbes, ¿existe tal problema? ¿Es pensable el problema de la resistencia, de la revolución? La historia de tipo liberal o burgués⁴⁹, según Foucault, supone el triunfo incontestable del Leviathan. Una victoria que se traduce en el presente como obliteración. Como olvido del hecho que el status quo actual es una relación de dominación a la que se ha llegado mediante guerras, traiciones, desplazamientos, modificación de las relaciones de fuerza⁵⁰. Olvido de las relaciones de fuerza que subyacen a toda esfera pretendidamente apolítica, neutral, autónoma. Olvido de que —como afirma Schmitt— "un dominio sobre los hombres fundado en bases económicas debe aparecer como un terrible engaño si se mantiene como no político, puesto que en tal caso se despoja de toda responsabilidad y evidencia política". Olvido, en último término, de la posibilidad de resistencia.

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁸ Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": sobre un diálogo entre ausentes*, .op. cit., p. 56.

⁴⁹ Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, op. cit., p. 196.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 195.

Ineluctabilidad de lo político implica, en este contexto, ineluctabilidad de la resistencia, en tanto que la relación de poder es definida como la intensidad, el tránsito, el posicionamiento estratégico entre dos polos⁵¹. Es precisamente esta segunda característica, inherente a la primera, la que era un problema para Carl Schmitt al interpretar a Hobbes: la resistencia, el terrible y temible Behemoth, existe, es un problema, si se piensa la soberanía bajo las anteojeras analíticas de la guerra. Foucault, en cambio, en observancia de esta problemática, recuperará el discurso histórico-político, "reaccionario, aristocrático y de derechas"⁵², el mismo que usa Schmitt, con el objetivo dinamitar el liberalismo apolítico de raíz hobbesiana: en lugar de engarzarse, como Schmitt, en la superposición del discurso bélico al discurso de Hobbes, Foucault lo usará tácticamente para confrontarlo al liberalismo despolitizador y así despertar, sacudir el presente.

Foucault considera una "necesidad" salir del olvido imperante, y propone "un despertar violento y repentino, que debería pasar, en primer lugar y ante todo, por la gran reactivación del momento primitivo en el orden del saber. Despertar de la consciencia, a partir de ese punto de olvido extremo que era el presente"⁵³. Este nuevo modelo de historia, que Foucault también llama "historia de tipo bíblico"⁵⁴, es, en términos hobbesianos, la historia del Behemoth: institución o, mejor, insurrección, sublevación, del Behemoth dormido ante el mecánico Leviathan. Una historia que es "el discurso de la revuelta y la profecía, del saber y el llamado derrocamiento violento del orden de las cosas"⁵⁵. Esta "historia reivindicación", esta "historia insurrección"⁵⁶ tiene como reverso la dominación: "desde el momento en que estamos frente a las relaciones de poder, no estamos en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente indefinida, indefinidamente densa y múltiple de la dominación. No se sale de la dominación; por lo tanto, no se sale de la historia"⁵⁷.

Para terminar, pues, podemos volver a la afirmación de Foucault con la que abríamos la interpretación de Hobbes: "la necesidad lógica e histórica de la rebelión se inscribe dentro de todo un análisis histórico que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales, como trama y secreto de las instituciones y los sistemas de poder. Y yo creo que ése era el gran adversario de Hobbes"⁵⁸. Necesidad histórica y necesidad lógica de la rebelión; necesidad del Behemoth que Schmitt trataba de conjurar. Necesidad porque exclusivamente a la luz de la historia bajo el modelo de la guerra pueden el Estado, las instituciones y las leyes aparecer como injustas, o, para deshacernos de toda concepción normativa, como dominación.

Por lo tanto, entendemos que el gran adversario de Foucault, en este caso, sea Hobbes y su legitimación de la dominación. No está tan claro, entonces, el papel que Schmitt juega en este espectro ficcional de amistades y enemistades: podemos aventurar que Foucault escribiría contra Schmitt, pero desde Schmitt. En otras palabras: es precisamente el desplazamiento que se produce cuando el germano trata de reducir el pensamiento de Hobbes bajo su modelo analítico —el modelo bélico— que la interpretación de Hobbes como fundador del liberalismo aparece con toda su fuerza. Es, entonces, en la imposibilidad por parte de Schmitt de fundamentar el "estado de guerra" como *status naturalis* en el

⁵¹ Foucault, M., *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 100-102.

⁵² Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, op. cit., p. 196.

⁵³ *Ibid.*, p. 195.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 99.

pensamiento de Hobbes que Foucault puede apreciar la inviabilidad de ese encaje en la medida que la soberanía, la dominación, ya está asegurada de antemano. En resumidas cuentas: es el Behemoth insurrecto que para Schmitt deviene un problema teórico aquello que muestra a Foucault que el Leviathan no es otra cosa que un gran mecanismo de anulación y incapacitación política del Behemoth. Son las armas, las estrategias y las tácticas de combate que pone sobre la mesa Schmitt las que, primero, en manos del Behemoth, se alzarán como problema teórico y que, luego, en las manos de Foucault, constituirán el instrumento analítico para armar una concepción de lo político que haga posible y legítima la resistencia al poder.

De la Ética a la Justicia

From Ethics to Justice

José María AGUIRRE ORÁA

Universidad de La Rioja

jose-maria.aguirre@unirioja.es

Recibido: 11/03/2013

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

Ética y razón nunca deben quedar separadas, ya que el empeño ético significa encontrar principios morales de acción humana razonables. Una reflexión filosófica sobre la moral nos descubre que el reconocimiento de mi libertad propia y de la libertad de todos, de mi existencia y de la de todos, como un valor a respetar de manera absoluta, sin condiciones ni exclusiones, constituye el principio fundamental de una fundamentación racional ética. Esto encierra una dimensión social y política inexcusable: una organización social y política humana y razonable debe articularse desde el respeto absoluto a la dignidad de todas las personas, desde la justicia para todos. La organización social y política que no lo haga, no merece llamarse ni humana ni racional

Palabras clave: Ética, razón, respeto absoluto, dignidad, justicia

Abstract:

In this paper, we argue that Ethics and reason should never be isolated from each other, since the task of Ethics consist precisely in finding reasonable principles for human action. A philosophical reflection on morals shows that the acknowledgment of my own freedom and of the freedom of everyone else, of my own existence and of the existence of everyone

else, is a value that must be respected in an absolute way, leaving no place for conditions or exclusions – and that is precisely the fundamental principle for a rational foundation of Ethics. This involves an unavoidable social and political dimension: a reasonable social and political organization must be articulated from the basis of an absolute respect to the dignity of all persons, of justice for everyone. A social and political organization which does not have such a foundation does not deserve to be considered either rational or human.

Keywords: Ethics, reason, absolute respect, dignity, justice.

1. Ilustración y Razón

Desde que surge la filosofía en el mundo griego se abre una perspectiva de reflexión que no se contenta con la realidad aparente e inmediata y con las concepciones del mundo que están establecidas, sino que intenta ir más allá y desvelar las claves profundas de la existencia del mundo y del hombre. La libertad frente a lo «evidente», frente a lo que existe sin más, frente a lo naturalmente aceptado, es el dinamismo constitutivo de un pensamiento que se interroga, que se cuestiona, que busca respuestas más sólidas y fundadas, que criba las verdades aparentemente sólidas a primera vista para embarcarse en la búsqueda incesante de verdaderas más altas o más profundas. “Si la filosofía puede ser “útil” en nuestro presente, no lo será quizás más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y se puedan abrir otros caminos. [...] La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, dentro mismo de la actualidad de las prácticas, el camino secreto del sentido. Pero, al mismo tiempo es el esfuerzo por pensar las condiciones que deben permitir a la existencia habitar el mundo en verdad”¹.

En los últimos tiempos la Ilustración positivista ha separado de modo radical la razón y la decisión, de manera que la racionalidad se ha transmutado en una racionalidad instrumental, en una racionalidad científico-técnica. Esta última racionalidad no intenta desarrollar entre los ciudadanos un consenso o un acuerdo razonado respecto a la organización de la vida humana práctica y política. Por el contrario, lo que se busca con frecuencia es adquirir a través de medios técnicos un poder sobre la historia y sobre la práctica que de hecho constituye una especie de gestión perfeccionada de la sociedad. Si el conocimiento queda reducido a la ciencia teórico-experimental, la consecuencia resultante aparece con total claridad: este tipo de conocimiento y de racionalidad monopoliza el comportamiento supuestamente racional. Y esto entraña que las cuestiones prácticas no pueden ser relacionadas con la razón ni ser el objeto de discusiones racionales. En consecuencia las cuestiones prácticas abandonan el campo de lo racional o incluso de lo razonable y se ven remitidas al ámbito de lo irracional.

Frente a esta concepción cientista es preciso reelaborar un proyecto alternativo de Ilustración. La reproducción de la vida social en la esfera práctico-política tiene necesidad hoy más que nunca de estar ligada a la dinámica y a las exigencias de la razón. Las normas de legitimación socio-política deben quedar *fundamentadas* y *justificadas* de manera racional, es decir, de manera discursiva e intersubjetiva. Esto significa que es preciso hacer un llamamiento a la «parcialidad» en favor de la razón, a la toma de partido en favor de la razón. La razón debe ser, por tanto, el criterio fundamentador y justificador del ámbito práctico-político humano.

¹ LADRIÈRE, J., *Le temps du possible*, Paris y Leuven, Ed. Peeters, 2004, pp. 15-16.

Hoy en día, en nuestras sociedades modernas, las formas de racionalidad económica y administrativa (racionalidad instrumental) han invadido todos los ámbitos de la vida y de esta manera han oprimido las formas de racionalidad práctica. Jürgen Habermas define esta situación como una *colonización del mundo de la vida*, es decir, como el empobrecimiento de las posibilidades de expresión y de comunicación. Frente a esta realidad parece necesario reabrir las dimensiones de una racionalidad sin restricciones, sin sometimientos. El proyecto de la modernidad no está superado, yo creo que está inacabado y debe ser proseguido. En lugar de renunciar a este proyecto, de abandonarlo sin más, es necesario reconducirlo, evitando sus aporías.

La reconducción de este proyecto consiste por una parte en buscar la frágil unidad de la razón más allá de sus momentos diferenciados (racionalidad instrumental, racionalidad moral-práctica, racionalidad expresivo-estética) y por otra parte en hacer lo imposible de manera que el gran público se apropie de la cultura de los expertos. Pero este proyecto encierra también una dinámica político-social de democracia radical. Este proyecto podrá tener éxito “si se hace *igualmente* posible orientar la modernidad social en direcciones *diferentes* y no capitalistas, si el mundo de la vida se muestra capaz de desarrollar instituciones que limiten la dinámica propia de los sistemas de acción económica y administrativa”². Se trata de controlar de modo colectivo y de manera comunicativa los sistemas económico y administrativo (dinero y poder), en lugar de que éstos dominen el espacio comunicativo y el mundo de la vida. Dentro de nuestra cultura existen formas de libertad que es preciso reactivar, para poder llegar al ideal de una sociedad socialista. Las energías utópicas no están agotadas.

Habermas no cree en el fin de la modernidad, en la irrupción de una sociedad postmoderna. Quizás se asiste hoy al final de una utopía determinada, la utopía cristalizada alrededor de la sociedad del trabajo, por lo que los acentos utópicos se desplazan del concepto de trabajo al concepto de comunicación, para abrir espacios de posibilidad que apunten más allá de las continuidades históricas y que se encarnen precisamente en éstas últimas. “Ciertamente, con el abandono de los contenidos utópicos de la sociedad del trabajo, la dimensión utópica no abandona la conciencia histórica y la discusión política. Cuando se agotan los oasis utópicos, se difunde un desierto de trivialidad y de desamparo. Yo insisto en mi tesis: la necesidad que experimenta la modernidad de asegurarse de sí misma se ve aguijoneada hoy como ayer por una conciencia de actualidad donde se fusionan el pensamiento utópico y el pensamiento histórico”³.

Esta Ilustración, todo hay que decirlo, será más modesta, más consciente de sus límites y de sus aporías, más crítica respecto a sus ilusiones desmesuradas, pero a pesar de todo seguirá siendo Ilustración. Será preciso reconquistar la convergencia entre la razón y la decisión con vistas a una emancipación humana. Es absolutamente necesario repensar un proyecto de modernidad no mutilado, amplio, capaz de invertir el sentido dominante de una simple modernización social o cultural.

² HABERMAS, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1981, p. 281

³ HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985, p. 133

2. Ética

Este proyecto enlaza con el campo de la ética, ya que la ética intenta responder al constante desafío que nos interpela: ¿qué debo hacer? Por eso es necesario reflexionar para saber qué es lo que se debe hacer, cómo debe orientarse nuestra praxis. El interés práctico de la razón nos mueve a ello, así como las exigencias de nuestra propia existencia humana.

En este ámbito hay una manera de concebir el estatuto de la ética para la cual la ética trasciende o rompe los límites de nuestro lenguaje. El sentido ético constituiría un sentido absoluto al que no correspondería ningún «hecho» existente en el mundo. No hay manera de hacer corresponder un valor ético («no matarás», por ejemplo) con un «dato empírico» observable. Pertenece a la esencia de la ética el ir más allá del mundo, de sus límites, más allá del lenguaje descriptivo del mundo, más allá del lenguaje significativo. Las reflexiones de Wittgenstein pueden ser consideradas como un ejemplo destacado de esta corriente de pensamiento, incluso como la fuente de esta perspectiva. En una conferencia pronunciada entre 1929 y 1930 Wittgenstein afirma refiriéndose a las expresiones éticas y religiosas: “Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión– es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría”⁴.

Si examinamos atentamente este texto y sus propuestas, podemos realizar dos observaciones. En primer lugar el texto de Wittgenstein señala y reconoce una función importante y destacada al empeño ético, una función que habría que alentar y proseguir. Esta función sería la de apuntar al sentido de la vida, al sentido absoluto de la vida, la función de reflexionar sobre lo que el hombre debe hacer respecto a su acción y a la dirección de su vida, la de buscar lo que es absolutamente bueno, lo correcto para su existencia. El empeño ético tendría, por consiguiente, un puesto necesario en la vida y en la reflexión humanas, que nadie debería anular o ridiculizar. La segunda observación es diametralmente diferente. Con estas afirmaciones pienso que Wittgenstein amplía desgraciadamente la separación entre la ética y el saber, entre la ética y el conocimiento, en definitiva la separación entre la ética y la razón. No hay esperanza alguna de conseguir que la ética pueda aportarnos algún conocimiento con sentido respecto al mundo. El lenguaje ético, como el religioso, opera más allá de los límites del mundo.

Las perspectivas del «segundo» Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*, reconocen un lugar a la ética como un juego de lenguaje diferente del juego de la ciencia, del lenguaje constatativo, pero que es capaz de significarnos algo sobre el sentido de la existencia humana. Sin embargo, al radicalizar de manera extrema la argumentación del primer Wittgenstein, una corriente importante de la filosofía contemporánea ha agrandado la fosa entre ética y conocimiento y ha arrinconado la ética a la esfera del decisionismo.

⁴ WITTGENSTEIN, L., *Conferencia sobre ética*, Barcelona y Buenos Aires, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, p. 43

Dentro de una concepción radicalmente positivista, la razón desaparece del terreno de las experiencias y de las reflexiones éticas dejando el campo libre a una especie de «decisionismo valorativo». Sin embargo, frente a este planteamiento podemos preguntarnos: ¿por qué la ética debe ser retirada de manera abusiva del campo de lo racional o al menos de lo razonable?, ¿por qué razones la ética debe ser pura y simplemente una cuestión «subjetiva», dejada a la vorágine de una actitud «irracional» aleatoria, un asunto de gustos, de emociones o de preferencias?

Afortunadamente existen otras perspectivas filosóficas que no siguen estos derroteros y no separan el mundo de la ética del mundo de la razón, sino que los articulan. Aunque haya que insistir en una articulación unitaria de la razón, la tradición kantiana muestra y justifica incluso una cierta primacía de la «razón práctica» sobre la «razón teórica». Quizás pudiera ocurrir que el destino ético del hombre sea el alma más secreta de la historia humana, ya que la exigencia ética pertenece de manera constitutiva al ser humano. La razón de ello estriba en que la dimensión ética constituye una dimensión central en la existencia humana y no una adición exterior pegada a la existencia «natural», biológica, del hombre. “Hay una conexión estrecha entre la razón y la ética, pues la razón no es solamente el esfuerzo, en nosotros, por comprender la totalidad y descifrar su sentido. También es el poder que nos hace responsables de nosotros mismos y el esfuerzo por el que intentamos igualarnos a la exigencia que pone de manifiesto esta responsabilidad. Y es que la razón no es solamente lo que nos hace participar en lo universal, el lugar de una comunicación en principio sin límites, sino que es también este lugar secreto, en el que en cada vida se escucha el llamamiento singular que la concierne en su más íntimo ser y se decide lo que la razón hará en definitiva e irrevocablemente de sí misma”⁵.

En el ámbito ético y político hay que rechazar una concepción «objetivista» que, bajo la influencia del modelo de las ciencias de la naturaleza, reduce este ámbito al conocimiento científico de los datos observables a fin de operar sobre ellos. De manera inexorable esta perspectiva ha conducido a una nueva concepción del sentido de la práctica, de la praxis. La práctica ha terminado por no tener más sentido que la aplicación de la ciencia, la utilización de la ciencia. La «cientificación» y la «tecnificación» de la práctica invaden el ámbito «ético-político», de tal manera que se podría sostener con Habermas que la ciencia y la técnica se han convertido precisamente en las formas que asumen hoy en día la función de proporcionar a la dominación sus legitimaciones. La ciencia y la técnica se han convertido en las «ideologías» dominantes. Sin embargo, la filosofía práctica no es el equivalente de un saber orientado hacia un poder instrumental de las cosas o de las personas, no es un saber-hacer hábil, una técnica. Es, por el contrario, una ciencia práctica que orienta la actividad socio-política del hombre hacia la prosecución de las finalidades y de los medios conforme al bien.

Las reflexiones de Herbert Marcuse ofrecen la posibilidad de vislumbrar la ligazón profunda que existe entre razón, ética y emancipación. El concepto de emancipación no es una idea vacía y subjetiva, sino que encuentra sus raíces en el terreno de la existencia moral del hombre y en el de sus exigencias éticas. La ética y la emancipación disponen de una ubicación antropológica y racional que no es posible ni ignorar ni rechazar, si atendemos

⁵ LADRIÈRE, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux (Bélgica), Ed. Duculot, 1973, p. 10-11. En otro libro, este mismo autor indica algo similar: “La ética es una dimensión de la existencia; se podría decir que ella es la existencia misma en cuanto que no está realizada y que está confiada a sí misma como teniendo la tarea de darse a sí misma, por su acción, su cualificación última respecto a una exigencia radical, que define su *telos* y que consiste en la adecuación de su querer efectivo a su querer profundo. En cuanto tal, la ética concierne, por consiguiente, a la existencia en totalidad”, LADRIÈRE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genève, Artel-Fides, 1997, p. 51.

seriamente a las exigencias integrales de la condición humana y de sus articulaciones fundamentales. En este sentido Marcuse, en el transcurso de conversaciones mantenidas con estudiantes alemanes y con Habermas proporciona dos indicaciones claras: “En la exigencia de la razón no resuena otra cosa que una vieja verdad, a saber, la exigencia de crear una organización social en la que los individuos regulen en común su vida de acuerdo con sus necesidades [...]. Cuando apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho de la humanidad a acabar con la explotación y la opresión, no se trata aquí de intereses especiales de grupo, que el mismo grupo haya definido, sino que se trata de intereses de los que se puede *demostrar que constituyen un derecho universal*”⁶.

Las exigencias éticas surgen del mismo terreno habitado por las exigencias de la razón, no son, por tanto, algo extraño a la razón, sino más bien algo constitutivo de ésta. Por otra parte las exigencias éticas pueden ser generalizables, universalizables, capaces de satisfacer las exigencias universales que requiere nuestra razón respecto a cualquier enunciado con pretensión de universalidad. El campo de la razón queda ampliado y no se restringe al ámbito de los enunciados que sólo pueden ser corroborados o verificados por la realidad «empírica». En la misma tentativa de examinar, explicar y justificar los fundamentos normativos de una teoría crítica, ligada a la liberación humana, Marcuse, rodeado de aparatos en una clínica y ya cerca de la muerte, declaraba: “¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”⁷. La ubicación antropológica de la ética se radicaliza, abriéndose al campo de la intersubjetividad humana.

José Manzana⁸ ponía de manifiesto con énfasis el hecho de que todos los filósofos modernos que han buscado esclarecer de forma sistemática la existencia humana, han afirmado su radical dimensión ética. La dimensión ética es un dato de la conciencia y una exigencia incluida en la dimensión intersubjetiva del hombre. Desde el momento en que hay otros seres humanos, aparece una responsabilidad inexcusable frente a ellos que se impone a nuestra conciencia. Para poder superar con coherencia y con fundamento las perspectivas cientistas, relativistas o «nietzscheanas» de la ética, tan extendidas hoy en día, es preciso poner de manifiesto la implicación esencial que existe entre vida humana y actitud moral, entre existencia humana y exigencia moral. La moral es una dimensión constitutiva de la existencia humana.

Podríamos indicar más. ¿No existe un núcleo ético fundamental en las perspectivas de emancipación proclamadas por Marx, a pesar de las duras críticas de éste contra el socialismo utópico? Curiosamente y aunque Marx no quiera reconocerlo por su obsesión de fundamentar «científicamente» (con grandes dosis de positivismo) una salida humana para el género humano, la emancipación humana no es un dato que se puede derivar deductivamente sin más de un análisis material de las contradicciones inherentes a las formaciones sociales, sino un asunto también de ética y de razón. Ahora bien, se trata de una razón amplia, no de una razón positiva, pero se trata de razón a fin de cuentas. El análisis concreto, material y «materialista» (anti-idealista) de las causas y de las raíces sociales de la alienación y de la explotación humanas en las formaciones sociales capitalistas busca superar esta situación inhumana, injusta, para llegar a un estado emancipado, liberado, donde cada hombre y cada mujer puedan encontrar su dignidad, su humanidad perdida, su libertad propia, su dimensión interpersonal. Quizás estas

⁶ HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pp. 290 y 296 (el subrayado es mío)

⁷ *Ibid.*, p. 296

⁸ MANZANA, J., *La problemática de una fundamentación de la moral* (1971), en AGUIRRE, J. M., INSAUSTI, X., *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Vitoria, Editorial Eset, 1990, pp. 581-607

perspectivas, de manera irónica, se han mostrado demasiado «idealistas» si analizamos la historia del socialismo, pero creo que ellas se apoyan, sin reconocerlo de manera explícita, en una concepción ética mínima de justicia y de reciprocidad entre los hombres. ¿Quién se ha movilizadado social y políticamente por el sólo análisis social, aunque sea absolutamente necesario para radicar efectivamente el sentido de nuestra acción? ¿No existe en el fondo una pasión de humanidad, de emancipación, que mueve nuestra existencia?

Dentro de otro horizonte mental y filosófico, ¿qué otra cosa señalan las reflexiones de la Escuela dialógica, las reflexiones de Martin Buber, de Gabriel Marcel, de Emmanuel Lévinas? Lévinas lo indica con claridad y con contundencia: “La experiencia irreductible y última de la relación me parece que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral. Pero es preciso comprender que la moralidad no viene como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta sobre la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética”⁹. La reflexión fundamental no es, por tanto, de carácter ontológico, ella es de carácter ético. «Al comienzo existía el otro», se podría afirmar.

La existencia humana es una existencia no realizada, que descubre la necesidad, en virtud de su constitución esencial, de determinarse para realizarse en realidad. El movimiento profundo (el *telos*) que lleva a la existencia siempre más allá de sí misma tiene por sentido conducirla hacia su bien. Y el bien del ser humano es la realización integral de la humanidad en él, es decir la realización de todas las condiciones que deben permitir que su existencia efectiva coincida con lo que está exigida por su modo de ser específico. En este sentido es preciso añadir que esta realización de la existencia es una tarea que está confiada a la misma existencia, a su propia responsabilidad. La existencia es responsable de su propio advenir. Y al mismo tiempo experimenta que esta realización constituye el núcleo más esencial de su existencia, ya que se trata en definitiva del destino de su ser mismo, de su libertad, de su naturaleza de ser espiritual. “Así pues, si hay una problemática ética, es porque la existencia está constitucionalmente atravesada por un deseo fundamental, por un querer profundo que apunta a la realización auténtica de sí misma y que correlativamente ella tiene la tarea de asumir por sí misma, en la acción, esta realización. Dicho de otro modo, la problemática ética se refiere a la adecuación entre el querer profundo de la existencia y su querer efectivo, es decir a la responsabilidad que le es confiada respecto a su propio ser [...] Pero, el ser que la existencia ha recibido es un ser de iniciativa, fuente de determinaciones nuevas, que se afecta continuamente a sí mismo por lo que hace. Es un ser llamado a construirse a sí mismo en su acción. Se podría decir que lo que está en juego en esta construcción no es ciertamente la simple realidad de su ser, que, hay que recordarlo, le está dada, sino la calidad de su ser. De ella depende esta calidad. La expresión “vida buena” designa precisamente una forma de vida en la que la existencia se confiere efectivamente la calidad que está en su vocación darse”¹⁰.

⁹ LEVINAS, E., *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 71

¹⁰ LADRIÈRE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, op. cit., p. 34

3. Fundamentación moral

Partamos de los dinamismos fundamentales de la existencia humana, de sus dimensiones antropológicas constitutivas con vistas a alcanzar una perspectiva ética racional fundamentada.

I. La existencia humana se manifiesta, en un primer momento, como subjetividad presente ante sí misma, de manera que esta presencia ante sí misma es condición de posibilidad de la presencia de las restantes cosas a la propia existencia. Todo conocer o saber de objetos está radicalmente posibilitado por esta presencia de la subjetividad ante sí misma. El saber de sí posibilita el saber de lo otro fuera de sí. Por consiguiente, una mera cosa, opaca a sí misma, está en el mundo sin tener-conocer el mundo. La posibilidad del quehacer científico-objetivo, la posibilidad del saber científico, surge precisamente de este humus.

Esta presencia ante sí misma, en cuanto actuación de estar junto a sí, es una decisión (en el sentido más amplio del término) por sí misma. Esta decisión o elección por sí misma confiere precisamente al conocer objetivo (de lo otro de la subjetividad) el carácter de atracción hacia sí y apropiación de lo conocido. En este sentido – y sólo en este sentido – todo conocer es «interesado» (es la verdad del interés de la razón, puesto de manifiesto por Kant) ya que un sujeto absolutamente desinteresado de sí mismo no conocería. En efecto, en la base dinámica de todo conocer, aun del más formal y aséptico, está la decisión por la racionalidad que es una decisión por la razón cognoscente.

Estos *dos* momentos de presencia ante sí misma y de decisión por sí misma son aquello a lo que Sartre, fundamentalmente, se refería al entender radicalmente a la persona como *libertad*: estar ante sí y actuar desde sí y para sí. Esta libertad, en cuanto constitutiva de la subjetividad, es inevitable, es una forzosidad (estamos *condenados a ser libres*, decía). En lo primordialmente fáctico y positivo – y principio de toda facticidad y positividad –, la libertad se muestra como inevitable para la subjetividad.

II. Ahora bien, esta subjetividad o libertad sólo es a su vez posible como subjetividad o libertad ante otra libertad. Este aserto constituye uno de los resultados más definitivamente alcanzados por la reflexión filosófica a partir de Kant y sobre todo en la filosofía contemporánea, que en sus momentos más característicos puede ser considerada como una filosofía de la intersubjetividad. Una subjetividad personalmente *sola* – si tomamos el término en serio – es un absurdo lógico y real, ya que la subjetividad no es una cosa que además tiene determinadas actuaciones, sino que es una pura actualidad. Si ahondamos en esta situación, aquí se nos muestra que *todas* las actualidades constituyentes de la subjetividad dicen relación de sentido a otra subjetividad. Se pueden citar a este respecto la reflexión y el pensar (la verdad tiene una dimensión inexcusablemente universal y cargada de necesidad), por citar las que pueden parecer más íntimas. Se podría hablar también del amor, de la esperanza. Por otra parte, es bastante evidente que la relación intersubjetiva es constitutiva del lenguaje pues la dimensión lingüística no es una «propiedad» del hombre, sino mucho más, una característica fundamental del ser humano en cuanto tal.

La realidad transcendentalmente constituyente de la existencia humana no es, por lo tanto, la realidad de una subjetividad aislada o de una multiplicidad de subjetividades, de unas libertades encapsuladas en sí mismas, sino la realidad de una existencia constitutivamente referida a otra existencia, que es igualmente intimidad y libertad. Esta condición *óptica* de la existencia humana implica la legalidad de la reciprocidad o correlación de las libertades. Esto es, afirmarse como libre es afirmar al otro como libre. En la medida en que niego lógicamente la libertad del otro, niego la mía, ya que las

razones que puedo tener para negar la libertad ajena valen también para mí. La opinión de que el hombre, en determinadas circunstancias, puede creer que está en condiciones de negar la libertad del otro, conservando la suya, no es solamente un error lógico y una falsedad óptica, sino también una equivocación psicológica. Estos tres aspectos han sido, por ejemplo, puestos de manifiesto magníficamente por Hegel en la dialéctica del señor y del esclavo y contemporáneamente, sobre todo, por la filosofía de la existencia y la filosofía dialógica.

III. Sin embargo, esta correlación óptica y la correspondiente afirmación existencial no pasa en este estadio de ser una *mera forzosidad*. El hombre tiene que afirmar la libertad del otro, por ser libertad. La afirmación de la libertad del otro es mi condición óptica, aquello a lo que constitutivamente, quiera o no, estoy «atado» o, según Sartre, estoy «condenado». En otros términos, ni mi libertad ni la libertad del otro se me presentan, ni pueden en este estadio ser afirmadas como valor o bien, como algo que debe ser. La libertad tiene que someterse a esta «forzosidad» e incluso aceptarla como tal, pero no tiene por qué afirmarla de manera valorativa. Es, por lo tanto necesario ir más allá, realizar un *salto* (ésta es, quizás, la mejor expresión) de nivel o estamento óptico. Pero, ¿se da o se actualiza tal salto? ¿Aparece la libertad como bien, en sentido estricto, que por su positividad y señorío – según hemos indicado antes – exige ser afirmado de modo que su afirmación no se me «imponga» como una necesidad, sino como un «con-vencimiento»? Esta es la pregunta radical en que aparece o puede aparecer la dimensión moral de la existencia humana.

Hemos visto que la existencia humana se actualiza, de hecho, en relación intersubjetiva. Ahora bien, en esta relación intersubjetiva, en que yo estoy frente al otro, el otro se me aparece no solamente como una exigencia puramente de hecho que se impone a mi libertad, sino como una exigencia en sí misma justificada. La libertad ajena se me presenta, de hecho, no como algo que simplemente está-ahí, en mera donación fáctica, sino como algo que está-ahí (frente a mí) debiendo ser, como algo que no sólo es o tiene que ser afirmado por mi libertad, sino como algo que *debe ser* afirmado por mi libertad.

Este momento de deber-ser o de la libertad del otro como bien (moral) no se puede reducir al momento anterior de mero estar-ahí o tener-que-ser. De ahí que la aprehensión de este momento de deber-ser exige una nueva actualización aprehensiva por mi parte que es heterogénea cualitativamente de la aprehensión en que, por así decirlo, caigo en la cuenta o «soporto» la libertad ajena. Ahora bien, ¿cómo sé que la libertad ajena es, en sí misma, una realidad que debe ser? La *única* respuesta a esta pregunta me parece que es ésta: porque *así* se me presenta y así la veo. Nos encontramos aquí ante un dato originario e irreductible de la constitución del ser humano al que la reflexión filosófica sólo puede tener la misión de encaminarnos o de conducirnos.

Conducir a esta visión se puede llevar a cabo de dos formas: positivo-indirecta y negativa. De una manera *positiva-indirecta* esto se haría poniendo a cada uno de nosotros ante el rostro concreto del otro y preguntándole si no ve que debe afirmarlo, si la exigencia que se hace presente en tal rostro no es justificada como algo que debe ser «obedecido», si puede afirmar en serio que es indiferente violentar, borrar, destruir, manipular esta libertad que está presente ante él. Si considera que ello es una «comprensión» subjetivo-emocional o una opción o exigencia en sí misma justificada.

De una manera *negativa* se puede conducir a esta visión mostrando, por el proceso lógico anteriormente descrito, que la destrucción de la libertad o del rostro ajeno significa la autodestrucción de mi libertad y de mi rostro, la renuncia a mi mismidad como presencia ante mí y libertad.

De esta manera alcanzamos un momento fundamental en la intelección del ser humano. El reconocimiento de la libertad ajena como bien, como exigencia en sí misma justificada o, si se quiere, como *digna* de ser afirmada, me patentiza la dignidad y el valor de mi libertad. El otro me libera o me eleva sobre la mera facticidad o forzosidad de mi libertad y me hace en verdad *libre* (este último punto es decisivo). Me hace en verdad libre porque hace posible que yo me afirme como libre, esto es porque *quiero que sea así*, en el sentido más pleno del término, no simplemente porque soy libre o estoy forzado a ser libre, sino porque es bueno que sea libre. El querer no es aquí una imposición o un vencimiento, sino un con-vencimiento. Por el reconocimiento como bien de la libertad del otro puedo decir «así sea» (y no simplemente no tengo más remedio que) a mi libertad. Por lo tanto, el momento decisivo es esta visión-afirmación de la libertad del otro.

Ahora bien, sería un error entender esta visión-afirmación de la libertad ajena o propia como visión-afirmación de un mero contenido objetivo o de un valor que está ahí dado. El valor o lo valorado no es *originariamente* algo objetivo frente al hombre, sino la existencia humana misma. Lo que se afirma no es, propiamente, un contenido, sino la actualidad en que yo y el otro nos constituimos como libres o si se quiere como yo y tú. Y la «evidencia» o «justificación» de esta afirmación, coincidente con la constitución del ser hombre, se patentiza en el mismo acto. Este es el núcleo de una fundamentación antropológica de la moral, que sigue los planteamientos de José Manzana. Esta fundamentación es un desvelamiento de la afirmación moral – en cuanto afirmación de la libertad ajena o del otro – como constitutiva del ser-hombre.

Creo que desde tal *afirmación moral del otro como deber ser* pueden indicarse las líneas generales de conducta moral. En efecto, la base puesta es suficientemente positiva como para no fundar la moralidad en una mera formalidad, aunque al mismo tiempo es lo suficientemente amplia como para permitir la decisión, es decir, precisamente el riesgo de la decisión moral, porque no todo está cuadrículado. Además, me parece que tal fundamentación moral no es un angelismo, un «idealismo», puesto que la afirmación del otro es la afirmación de *todo el otro en el mundo real en el que ex-siste*. Y creo que esta fundamentación puede dar lugar a una moral que no sea cerrada, sino abierta. Precisamente por no ser una afirmación moral de valores concretos, impone al hombre como tarea ineludible la búsqueda con los otros, en comunidad, de los «modos» concretos mundanos en los que se afirme de manera real y efectiva la libertad de todos.

Quizás todo hombre moral vive en esta presencia afirmante de la libertad, o más ampliamente del rostro del otro. Sólo he pretendido explicitar esta motivación realmente actuante en todo hombre moral y mostrar su carácter cognitivo (elevantarla al ámbito cognitivo más allá de lo arbitrario-opcional y de lo subjetivo-emocional y por encima de la consideración científico-fáctica) y sus implicaciones antropológicas.

4. Explicitaciones y consecuencias

El alcance social y político de esta fundamentación moral es enorme. Cualquier organización humana social y política debe medirse por el respeto escrupuloso y real de la intersubjetividad humana, sin cosificar, esclavizar o aniquilar al «otro» que somos todos, al «prójimo» que somos todos. Como dice José Manzana: “La presencia del otro en mi mundo revela la «injusticia» de mi yo como mero poseedor-dominador de mi mundo. Ante el otro mi yo dominador se me aparece como «injusto poseedor», mi subjetividad dominadora como «salvajismo» e «imperialismo», del que yo mismo me *avergüenzo* y que me hace aparecer ante mí mismo como *indigno*. Sólo la aceptación del otro en mi mundo (la

fraterna hospitalidad y comunicación del mismo mundo con el otro) me libera del «salvajismo» en que yo mismo me desprecio y me permite afirmarme en *dignidad*. Mi justificación es la *práctica de la justicia*»¹¹.

La perspectiva fenomenológica de Jean Ladrière nos señala un camino similar, fundamentado en la evidencia de una exigencia moral ineludible de respeto absoluto al otro tal como se le aparece a la conciencia humana. El otro concreto nos interpela de tal modo que su propia existencia llama a nuestra responsabilidad moral de respeto a su ser y a su libertad: “La presencia del otro en el campo de la acción provoca un descentramiento radical de la existencia; ahora es otra existencia la que se convierte como tal en apelación concreta, singular, imponiéndose de manera irrevocable. La misión que le es imputada al existente le viene, por tanto, de una alteridad, no ya la de una institución, sino la de otro concreto, que la requiere precisamente como singularidad dirigiéndose a una singularidad [...] El otro nos interpela en su existencia misma, no en tal o cual forma de falta, sino simplemente en su calidad de ser él mismo una existencia, por tanto de estar asignado a una tarea que hace valer en ella misma una exigencia ineludible, estar *constituido como fin* en un sentido radical. El llamamiento que viene del otro es reconocido en un sentimiento que es la resonancia inmediata, en la afectividad, de una presencia que se impone como interpeladora y fundamentando una responsabilidad”¹².

El hombre se constituye en cuanto hombre ante el otro y con el otro, en el respeto absoluto del otro. “El yo no existe, sino en tanto en cuanto se trata a sí mismo como siendo para el «otro» y en relación a él”¹³. El yo se realiza existiendo en el mundo y con los «otros» con los que comparto el mundo. El «otro» y yo nos actualizamos en el encuentro en que ambos no nos negamos, sino que nos afirmamos recíprocamente. Por eso el otro está presente a nuestra existencia integral, a nuestra afectividad y a nuestra razón, como un fin a respetar y a promover absolutamente. Una moral que considere al ser humano como un medio, de manera relativa, de una u otra forma acaba negándolo. Y negando también las experiencias de amor humano, que son características propias de la humanidad. Aquí es donde, según Javier Sádaba, se fundamenta una moral que no sea mero cálculo o arreglo pragmático. “La razón estriba en que ser moral supone *considerar a la persona como valor en sí mismo* [...] La justificación última de la moral, la más convincente, aquella que supera a las demás, es aquella que supone ciertos derechos morales en todos los sujetos. Tenemos, en suma, mejores *razones* para justificar, por ejemplo el enunciado «no se debe torturar» apoyándonos en la idea de que todo ser humano es un fin en sí mismo que en la noción utilitarista de que la tortura, a la corta o la larga, trae mayores males para la comunidad. Y en este caso hablamos de razones...”¹⁴

De ahí que la afirmación del otro, en primer lugar, constituye el contenido *nuclear* de toda moralidad tal como la vive la conciencia en el discernimiento entre el bien y el mal. Por eso el contenido definitivo y terminal de la afirmación moral no es un mundo de valores que remitiría a mi subjetividad dominante como fuente de valorización, sino el *tú concreto e individual* que me sale al encuentro y me constituye humanamente. Lo que se afirma no es una idea, una legalidad o un valor, sino la persona concreta e individualmente ahí presente, el tú inmediato que está ante mí y la comunidad real de los hombres que me rodean en su directa mismidad.

¹¹ MANZANA, J., *De la sobriedad empírica a la razón práctica* (1973), en AGUIRRE J. M., INSAUSTI X., *Obras Completas de José Manzana. T. 2. Artículos y escritos inéditos*, Vitoria, Ed. Diputación Foral de Alava, 1999, p. 623.

¹² LADRIÈRE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, op. cit., p. 157.

¹³ MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 151

¹⁴ SÁDABA, J., *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 42-43.

En segundo lugar hay que destacar también el carácter incondicionado de esta afirmación moral del otro. Afirmar al otro incondicionalmente en su mismidad concreta-individual, es afirmarlo *independientemente* de toda circunstancia y situación y, por lo tanto, con exclusión de toda posible excepción. Siempre será absolutamente malo cosificar y reducir al otro a la condición de medio o instrumento de mi capricho, de mi interés o de mi sistema de ideas y valores. En caso contrario el criterio de la utilidad, aunque sea socialmente «mayoritaria», tiene la última palabra, pero se queda terriblemente alicorto e injusto¹⁵.

Creo que desde tal *afirmación moral del otro como deber ser* pueden indicarse las líneas generales de conducta moral. Además la base que se ha puesto es lo suficientemente positiva como para no fundar la moralidad en una mera formalidad, y al mismo tiempo es lo suficientemente amplia como para permitir la decisión, es decir, precisamente el riesgo de la decisión moral. Siempre será absolutamente malo esclavizar, oprimir, degradar, expoliar, frustrar, asesinar, embaucar, timar, chantajear o enrolar forzosamente a la persona individual, como simple material humano, en una empresa terrena o pretendidamente «divina» que él no afirma ni sostiene. En palabras de Levinas: “El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se *efectúa* en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro. La relación con el rostro en la fraternidad en la que el otro aparece a su vez como solidario con todos los otros, constituye el orden social...”¹⁶.

Por último quisiera señalar que, en mi opinión, toda persona moral vive en esta presencia afirmante de la libertad, o más ampliamente del rostro del otro. Sólo he pretendido explicitar esta motivación realmente actuante en toda persona moral y mostrar tanto su carácter cognitivo (elevarla al ámbito cognitivo más allá de lo arbitrario-opcional y de lo subjetivo-emocional y por encima de la consideración científico-fáctica) como sus implicaciones antropológicas. Porque de eso se trata, de no dejar esta perspectiva fundamental moral al socaire de una decisión de valor o de un sentimiento de fraternidad. No se trata exclusivamente de una cuestión de sentimientos o de afectividad (aunque éste es un aspecto que tampoco habría que rechazar), sino de una cuestión de razón, de interés de razón, de razón práctica.

Ahora bien, esto no es óbice para que los sentimientos morales puedan ocupar un lugar nada desdeñable en la dinámica ética. Paul Ricœur sostiene que los sentimientos morales consiguen enlazar el reino de las normas y de la obligación moral por un lado y el reino del deseo y de la voluntad por otro. Por ello reivindica en la ética un lugar de honor para un sentimiento fuerte como la *indignación*, que apunta en negativo tanto a la dignidad del otro como a la dignidad propia. La indignación es el reverso del respeto absoluto a la dignidad humana. “El rechazo a humillar expresa en términos negativos el reconocimiento de lo que constituye la diferencia entre un sujeto moral y un sujeto físico, diferencia que se llama dignidad y que constituye una magnitud estimativa que el sentimiento moral aprehende directamente. El orden de los sentimientos morales constituye así un vasto ámbito afectivo irreductible al placer y al dolor. Quizás incluso se podría llegar hasta decir que el placer y el dolor, en tanto que sentimientos moralmente no marcados, pueden encontrarse moralmente calificados por su ligazón con tal o cual sentimiento moral. Y esto lo ratifica el lenguaje corriente al hablar de dolor moral, de placer obtenido al cumplir su

¹⁵ Suelo argumentar en mis clases de Ética que podría ser admitida de manera utilitarista y mayoritaria por dos tercios de los habitantes de una sociedad una situación social en la que exista un tercio de esclavos al servicio de esos dos tercios. Pero no sería justo para todos. Algo es digno, no para la mayoría, sino *para todos*.

¹⁶ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 287.

deber. Podemos preguntarnos: ¿por qué no se desearía hacer el bien al otro?, ¿por qué no se obtendría placer o satisfacción en reivindicar la dignidad de los humillados de la historia?”¹⁷

Esta es una argumentación que la conciencia moral aprehende directamente: la indignación ante la injusticia y la opresión surge vitalmente para toda conciencia que no se haya embotado con el suave envoltorio de la conformidad o la resignación o que no se haya embrutecido con el salvajismo de la dominación y la injusticia. A este respecto me gustaría recordar un cuento judío que me resulta altamente esclarecedor para mostrar lo que quiero señalar. Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo se sabe la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado. ¿Será, dijo uno de los alumnos, cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja? No, contestó el rabino. ¿Será, dijo otro, cuando puedas distinguir un almendro de un melocotonero? Tampoco, contestó el rabino. ¿Cómo lo sabremos entonces?, preguntaron los alumnos. Lo sabremos, dijo el rabino, cuando, al mirar a cualquier rostro humano, reconozcas a tu hermano y a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la noche.

5. Ética y política

Me quedaría todavía la labor de señalar, aunque sea someramente, algunas reflexiones sobre el destino ético y su relación con lo político. En verdad no hay realidad política más que en la medida en que hay una vida colectiva y en que se afirma la necesidad de una mediación apropiada entre esta vida colectiva y las finalidades éticas. Como toda actividad humana está condicionada por la vida colectiva, hay una incidencia política en toda actividad. Pero esto no significa de ningún modo que todo sea, aunque fuera en última instancia, de naturaleza política. Esto significa más bien que la acción política contribuye a determinar las condiciones, más o menos favorables, en las que las diversas actividades humanas, cada una según su orden propio, podrán desarrollarse. Y como cada orden de actividad plantea problemas éticos, hay una contribución indirecta de lo político a la vida ética. Por ello subsiste una relativa independencia entre la vida ética, al nivel de la acción individual, y la vida política: la más grande sublimidad ética es posible incluso en las circunstancias políticas más desastrosas desde el punto de vista ético.

Sin embargo, el problema principal no se sitúa al nivel de esta incidencia indirecta de lo político, sino que se plantea fundamentalmente a propósito del orden político mismo. ¿Cuál es el contenido ético de este orden? De suyo lo político está ordenado a un fin ético. Por consiguiente, en la medida en que sea capaz de remontar sus gravedades, lo político está llamado a hacer existir una cierta cualidad que sólo puede hacerse realidad por medio de su dinamicidad propia. La especificidad de esta cualidad se debe a la situación mediadora de lo político. Lo que está en juego es la vida colectiva en cuanto tal, es decir las relaciones humanas en cuanto mediatas. La misión de lo político es llevar estas relaciones a un nivel ético, al precio de transformaciones apropiadas. Formalmente, este nivel ético puede ser definido como *un modo de relaciones en el que cada uno es verdaderamente tratado como fin para cada uno de los otros*. En concreto la cualidad ética de la vida colectiva representa una exigencia que no puede ser encerrada en una fórmula precisa, y que precisamente por ello no puede ser planteada más que como un *horizonte de acción*. En cada momento histórico, en función de los desarrollos del saber, de los medios de todo tipo,

¹⁷ RICŒUR, P., *De la morale à l'éthique et aux éthiques*, en AA. VV., *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 108-109.

de los recursos, de las posibilidades institucionales, se puede ver cómo se precisa esta exigencia en proyectos determinados, susceptibles de orientar de manera efectiva la acción.

La vida política es siempre, por tanto, un lugar de tensión. Por sí misma no es todavía la vida ética, pero ella toma su sentido de su ordenación a esta vida. La vida política es, por tanto, un campo de realización de la ética, pero no el ámbito entero de su concretización. Pues aunque todas las fuerzas de la existencia pasan por una mediación de la vida colectiva, hay que insistir en que no hay coincidencia o recubrimiento entre la vida colectiva y todas las demás formas de la existencia. El carácter «extraño» y específico de lo político radica en que constituye en cierto sentido una doble mediación. Por una parte es mediación entre la «naturaleza social» y la exigencia ética de la reciprocidad de las conciencias. Por otra parte, en cuanto mediatiza éticamente la vida colectiva, afecta indirectamente a los otros ámbitos en que el destino ético del hombre está en juego.

Esto es lo que explica la importancia de la política, y también lo que marca sus límites. La política sin la ética puede ser ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz, sin manos. Encontrar una articulación dialéctica y constante entre ambas supone siempre un reto para el pensamiento y también para la acción humana. Porque la democracia en su sentido genuino y radical, la soberanía de los ciudadanos, el poder popular real, es fundamentalmente un horizonte abierto, una perspectiva de acción y construcción, y no una realidad hecha y consolidada. La democracia siempre es una aspiración de futuro, un anhelo jamás satisfecho de implantación de la justicia.

Principios Jurídico-Políticos de la Constitución de Cádiz

Juridical-political Principles of the Constitution of Cadiz

José Antonio RAMOS PASCUA

Universidad de Salamanca

Recibido: 10/04/2013

Aprobado: 02/05/2013

Resumen:

Cumplido ya el bicentenario de la Constitución de 1812, se trata aquí de hacer un balance general de su significación y alcance como expresión de los más altos valores, principios e ideales políticos de la España contemporánea. Los principios jurídico-políticos constitucionalizados en Cádiz, entre los que destaca el de soberanía nacional, el de división de poderes, la protección de los derechos y libertades individuales o la igualdad de todos ante la ley, expresan la filosofía del iusnaturalismo moderno y de la revolución liberal, pero al mismo tiempo tratan de enlazar con los aspectos más democráticos y liberales de la tradición política hispana. Por todo ello, en la historia de la libertad, la democracia y los derechos humanos en nuestro país, la Constitución de Cádiz será siempre un hito insoslayable.

Palabras Clave: Constitución de Cádiz, liberalismo, iusnaturalismo moderno, principios jurídicos y políticos básicos, democracia, derechos fundamentales.

Abstract:

On the occasion of the bicentennial of the Constitution of 1812, this paper is intended to make an overall assessment of its meaning and scope as the highest expression of values, principles and political ideals of contemporary Spain. The legal and political

principles constitutionalized in Cadiz, among which that of national sovereignty, separation of powers, the protection of individual rights and freedoms and equality of all before the law, expressing the philosophy of modern natural law and the liberal revolution, but while trying to connect with the most democratic and liberal political Hispanic tradition. Therefore, in the history of freedom, democracy and human rights in our country, the Constitution of Cadiz will always be a key milestone.

Keywords: Constitution of Cadiz, liberalism, modern natural law, legal and political basic principles, democracy, fundamental rights.

I. Marco histórico: el agotamiento del Antiguo Régimen y la formación de un nuevo orden jurídico-político

Uno de los sucesos desencadenantes de las grandes transformaciones políticas que dieron origen a la España contemporánea es el motín de Aranjuez de 1808, levantamiento popular instigado por ciertos sectores de la nobleza que apoyaban al futuro rey Fernando VII. No tuvo el mismo nivel de dramatismo que la toma de la Bastilla en Francia, pero inició un proceso cuyos resultados fueron igualmente demoledores: el hundimiento de la monarquía absoluta en España. De modo inmediato provocó la caída de Godoy, el odiado valido, al que los amotinados encontraron, en actitud poco digna, bajo las alfombras de su palacio. Pero provocó algo mucho más importante: la renuncia o abdicación de Carlos IV en su hijo Fernando. Que un rey absoluto, cuyo poder se legitimaba por la gracia de Dios y el derecho de sus padres y no por el consentimiento de su pueblo, se viera forzado a dimitir por causa de un motín más o menos popular era algo inimaginable y revela la profunda crisis en que estaba sumida la monarquía hispánica. Pero revela algo aún más importante: la aparición de un nuevo actor que llegaría a tener un papel protagonista en el escenario político: el pueblo español; un actor que, sobre todo cuando hubo de asumir su propia defensa frente a la invasión francesa, fue tomando conciencia de su importancia como verdadero titular del poder supremo, esto es, de la soberanía. La idea de que la soberanía reside en el pueblo o la nación es precisamente la idea motora de las Cortes de Cádiz y de la Constitución de 1812. Es la idea revolucionaria que va a transformar radicalmente el orden jurídico-político del Antiguo Régimen.

A partir de la abdicación de Carlos IV, rechazada por Napoleón, los acontecimientos se precipitaron. Padre e hijo se trasladaron a Bayona para resolver su disputa dinástica buscando ambos ingenuamente el apoyo francés. Napoleón les indujo a cederle sus derechos a la corona española para transferirlos, a su vez, a su hermano José Bonaparte. Fue una operación habilidosa y formalmente válida conforme a la legalidad vigente, pero políticamente errónea por no contar con la voluntad de ese nuevo protagonista de la historia que había comenzado a desperezarse: el pueblo español. La maniobra napoleónica fue aceptada pasivamente por las autoridades del Antiguo Régimen, por la alta nobleza y el alto clero, pero el resto de la población, pasando por encima de sus gobernantes, se rebeló violentamente. Así fue como estalló la llamada Guerra de la Independencia, que en parte fue también una revolución contra el orden establecido, el absolutismo monárquico.¹

¹ Karl Marx observó agudamente esa reacción diametralmente opuesta de las autoridades del Antiguo Régimen y del pueblo español, destacando que el primer movimiento de aquella guerra se originó espontáneamente en el pueblo, mientras que las clases “superiores” se sometían pacíficamente al yugo extranjero.

Antes de seguir repasando el curso de los acontecimientos, conviene recordar, dado que el objeto de este estudio es la Constitución de 1812, que cuatro años antes, en 1808, se aprobó en Bayona, pequeña ciudad del sur de Francia, una especie de Constitución que pasa por ser la primera de nuestro país. Pero en realidad no lo es, porque ni fue verdaderamente española, en la medida en que se elaboró fuera del territorio nacional a partir de un proyecto presentado por Napoleón, ni fue una verdadera Constitución, sino más bien una carta otorgada; aparte de que prácticamente no llegó a entrar en vigor. Es cierto que el texto de Bayona, una manifestación del despotismo ilustrado o incluso de cierto liberalismo moderado, fue debatido por una reunión de notables, 65 ciudadanos españoles más o menos afrancesados, pero éstos no representaban la voluntad del pueblo español.²

Las revueltas populares contra Napoleón que desencadenaron la guerra, provocaron además un evidente vacío de poder. Ante la actitud pasiva, cuando no colaboracionista con los invasores, de las autoridades del Antiguo Régimen, desconcertadas y paralizadas por la ausencia del rey, la resistencia tuvo que organizarse espontáneamente constituyendo juntas locales y provinciales, que a su vez trataron de coordinarse mediante la creación de una Junta Suprema Central. Esta Junta Central, acuciada por las críticas ante la desastrosa marcha de la guerra, decidió disolverse, cediendo el poder a un Consejo de Regencia que convocó Cortes Generales Extraordinarias. El 24 de septiembre de 1810, tras un proceso electoral irregular por causa de la guerra, se constituyeron la Cortes en Cádiz. Más precisamente en la Isla del León, la actual población de San Fernando. Algunos meses después las Cortes se trasladaron, desde el Teatro Cómico de San Fernando, donde habían iniciado sus trabajos, al Oratorio de San Felipe Neri. Ya este cambio de sede es una indicación simbólica de que la cosa iba en serio; de que aquellas Cortes estaban dispuestas a asumir el poder constituyente, el poder de creación originaria del Derecho.

Es importante tener bien presente que la Constitución elaborada por aquellas Cortes fue un efecto de la guerra; no un producto de laboratorio ideado por intelectuales al margen de la realidad. Fue una Constitución surgida en una ciudad asediada y bombardeada, y en un país al borde del colapso. Precisamente por eso sus creadores se vieron obligados a elaborar una norma moderada, que pudiera resultar aceptable no solo para los liberales sino para todos, y que hiciera posible la adopción de las urgentes reformas que el país necesitaba. En todo caso, es evidente que la revolución realizada por las Cortes de Cádiz, plasmada jurídicamente en la Constitución de 1812, no hubiera sido posible sin aquella guerra que descompuso o neutralizó las anteriores estructuras de poder. Las Cortes habían asumido la dirección de la guerra contra Napoleón, y por eso mismo resultaban intocables. Aprovechando su legitimidad incuestionable, comenzaron a dictar decretos de hondo calado jurídico y de sentido político liberal que fueron prefigurando el contenido de la futura Constitución.

Para empezar, después de afirmar el principio de que la soberanía reside en el pueblo, asumieron la representación del pueblo o la nación española, y en consecuencia asumieron la manifestación máxima de la soberanía, que es el poder legislativo, el poder de dictar las leyes obligatorias para todos. Lo anterior implica la aceptación del principio de división de los poderes del Estado, que siguiendo la clasificación tripartita de Montesquieu, separaron en legislativo, ejecutivo y judicial. El poder ejecutivo, el poder de ejecutar o hacer cumplir las leyes, fue atribuido a la Regencia, mientras estuviera ausente el rey, Fernando VII, cuya renuncia en Bayona se declaró nula, por haberse producido bajo coacción y, sobre todo, por

Cfr. *Revolución en España*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 76.

² Vid. el reciente estudio comparativo de MORODO, R., *Las Constituciones de Bayona (1808) y Cádiz (1812). Dos ocasiones frustradas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 152.

no contar con el consentimiento de la nación. Luego, era la voluntad de la nación, y no ya la del rey, la que verdaderamente importaba. Este matiz contiene en germen toda una revolución política, que se formalizó jurídicamente en el decisivo Decreto del 24 de septiembre de 1810, el mismo día en que las Cortes se constituyeron. Con este Decreto se puso fin a la monarquía absoluta en España y se configuró una monarquía limitada por la soberanía de la nación representada en las Cortes.³ A este primer y revolucionario decreto siguieron en cascada muchos otros de no menor trascendencia. El 15 de octubre del mismo año se proclamó por decreto la igualdad de derechos de todos los españoles, con independencia de que habitaran en la península o en ultramar. En el mes siguiente, también por decreto se garantizó la libertad de expresión de ideas políticas a través de la prensa, sin censura previa. El Decreto del 16 de enero de 1811 fijó los límites del poder ejecutivo. El del 22 de abril del mismo año decretó la abolición de la tortura. El del 6 de agosto decretó la abolición de los señoríos o jurisdicciones señoriales, instituciones características del Antiguo Régimen.

II. La Constitución de 1812

A finales de 1810, el diputado extremeño Antonio Oliveros propuso a las Cortes la designación de una comisión encargada de elaborar un proyecto de Constitución. La Comisión, formada por 13 miembros, quedó presidida por otro diputado extremeño, Diego Muñoz Torrero, clérigo liberal que había sido catedrático de filosofía y rector en la Universidad de Salamanca. Dado que las cuestiones más problemáticas ya habían quedado zanjadas en los decretos antes citados, en poco más de un año y sin grandes discusiones, la Comisión elaboró un proyecto que fue posteriormente debatido y aprobado por el pleno de las Cortes, quedando finalmente promulgada la Constitución el 19 de marzo de 1812. Como era el día de San José, la Constitución se ganó el cariñoso apelativo de “la Pepa”, significativo indicio del entusiasmo popular con que llegó a ser acogida. Anécdotas al margen, la Constitución de Cádiz cimentó los principios básicos que marcan el rumbo de toda nuestra andadura liberal-democrática. Es un auténtico monumento jurídico-político que sentó las bases de un nuevo tipo de organización social, inspirado en nuevos valores, derechos y principios de justicia, muy diferentes de los que inspiraron el Antiguo Régimen.

La Constitución se concebía como una especie de plasmación escrita de la idea iusnaturalista del contrato social. Sería un pacto entre los miembros de un grupo social tendente a regular las condiciones básicas de su vida en común. Para ello, debe expresar la voluntad general o mayoritaria del grupo. Si fuera una imposición de un sector de la ciudadanía sobre otro no sería una verdadera Constitución, o al menos no sería una Constitución sana y no podría esperarse de ella nada bueno. Pues bien, la Constitución de Cádiz, pese a suponer una transformación radical, revolucionaria, en la asignación del poder político, inaugurando una legalidad nueva, que es la del Estado liberal de Derecho, un orden que alteraba radicalmente la estructura política y socioeconómica del país, fue impecable en su aspiración de expresar la voluntad común de los españoles. No fue la Constitución, al menos no inicialmente, un trágala insolente, sino el resultado de una prudente transacción, de una moderación cautelosa que aspiraba a lograr un amplio consenso. Apartándose de cualquier tentación de radicalismo democrático, se presentó modestamente como un intento de conciliar la antigua tradición política española con la

³ No exagera Don Benito Pérez Galdós en uno de sus *Episodios Nacionales*, el dedicado a *Cádiz*, capt. VIII, cuando afirma que al finalizar su discurso Muñoz Torrero, el diputado que sentó las bases del citado decreto, “recibiendo las felicitaciones y aplausos de las tribunas, el siglo decimoctavo había concluido”.

modernidad. De ahí que en ella se mantenga la monarquía, aunque ya no absoluta sino moderada o constitucional, y la confesionalidad católica del Estado, entre otras cosas.

El loable esfuerzo por ampliar el consenso tiene otras explicaciones. En primer lugar, la situación de guerra, que imponía la necesidad imperiosa de mantenerse unidos frente al invasor. En segundo lugar, la debilidad de la burguesía española, la clase social más proclive al liberalismo, frente a la fortaleza de los sectores conservadores, especialmente de la parte más intolerante del clero de la época. Conviene no olvidar que aproximadamente un tercio de los diputados de las Cortes de Cádiz estaba formado por clérigos. También es verdad que no todos eran partidarios del absolutismo, puesto que hubo destacados clérigos liberales, como el propio Muñoz Torrero. Aparte del clero, las Cortes contaban con una nutrida representación de funcionarios, abogados, nobles, militares, etc. Luego, no fueron precisamente un club de burgueses. Conscientes de la debilidad de sus apoyos, los liberales reunidos en Cádiz renunciaron a imponer unilateralmente sus ideales y buscaron permanentemente la moderación, el convencimiento del adversario, el acuerdo con los sectores conservadores, etc.

Dicho esto sobre el talante o significación general de la Constitución doceañista, vamos a desgranar otras de sus características, como su ideología o filosofía subyacente y las fuentes o influencias que en ella se detectan. Se trata de un texto jurídico muy extenso. Consta de 384 artículos que la convierten en la más amplia de todas las Constituciones españolas. A diferencia de las otras Constituciones liberales que la precedieron, como por ejemplo la francesa de 1791, que al ser monárquica, es la más afín a la de Cádiz, ésta no se propuso construir un sistema político radicalmente revolucionario. Se propuso, más bien, adaptar a los nuevos tiempos y necesidades las antiguas leyes fundamentales de la monarquía, a las que se apela en el encabezamiento mismo de la Constitución.

Esta ostensible renuncia a la novedad se afirma prolijamente en el Discurso Preliminar a la Constitución elaborado por la Comisión, pero cuya autoría suele atribuirse a Agustín de Argüelles. Se dice allí que “nada ofrece la Comisión en su proyecto que no se halle consignado del modo más auténtico y solemne en los diferentes cuerpos de la legislación española”.⁴ Algo similar proclama el manifiesto que hicieron las Cortes con motivo de la promulgación de la Constitución: “La religión santa de nuestros mayores, las leyes políticas de los antiguos reinos de España, sus venerables usos y costumbres, todo se halla reunido como ley fundamental en la Constitución política de la monarquía”.

Según este planteamiento, que algunos consideran solo una estrategia retórica para facilitar la aceptación generalizada de la Constitución, las Cortes no habrían asumido un poder constituyente originario sino un poder constituyente constituido, porque reconocieron que la nación ya estaba constituida y contaba con leyes fundamentales. Se trataba solo de reformar esas leyes medievales, anteriores a la época del absolutismo monárquico, para actualizarlas interpretándolas desde un punto de vista liberal-democrático. De igual modo que en Inglaterra la Carta Magna de 1215 fue un precedente del constitucionalismo, puesto que obligaba al rey Juan sin Tierra a reconocer ciertos derechos o privilegios feudales a parte de sus súbditos, en la España medieval existieron precedentes, incluso más antiguos, de limitación del poder del rey por los fueros de sus súbditos; precedentes con los que quisieron enlazar los constituyentes gaditanos.⁵

⁴ Cfr. *Discurso preliminar leído en las Cortes al presentar la Comisión de Constitución el proyecto de ella*, Univ. de Cádiz, 2012 (reimpresión), p. 2. El texto del Discurso parece ser en su mayor parte obra de Argüelles, aunque contó con la colaboración de José de Espiga y en él trató de reflejar, más que su propio pensamiento, el sentir de la Comisión.

⁵ Baste recordar, por ejemplo, que en 1188 las Cortes de León lograron que el rey Alfonso IX reconociera a

La voluntad manifiesta de continuar la tradición política de la nación anterior al absolutismo, tradición más o menos idealizada, es un rasgo peculiar de la Constitución de Cádiz que permite diferenciarla de las francesas que supuestamente le sirvieron de modelo; las cuales expresan más bien una voluntad revolucionaria de ruptura total con el pasado. En ellas se expresa un racionalismo abstracto ajeno al historicismo de la española. Ese racionalismo abstracto, ciego a las circunstancias históricas concretas de cada pueblo, ya había sido criticado en Inglaterra por Edmund Burke en sus famosas *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, que seguramente conocerían los constituyentes gaditanos. La Constitución de Cádiz, al vincularse voluntariamente con la tradición hispana, tiene un potencial nacionalista o particularista que se aparta de la tendencia o vocación racionalista y universalista de las Constituciones francesas. Éstas proclaman los derechos naturales no solo de los ciudadanos franceses sino de todos los hombres; mientras que la Constitución de Cádiz, más realista o menos filosófica, declara solamente, y de manera muy sobria, los derechos legítimos de los españoles.

Otro rasgo de nuestra Constitución doceañista que marca una diferencia aún más profunda con las Constituciones revolucionarias francesas, de tendencias deístas unas veces, otras veces laicas, cuando no anticatólicas, es su fuerte carácter religioso; más aún, confesionalmente católico y excluyente de cualquier otra religión. Ya en su mismo preámbulo o encabezamiento, la Constitución de Cádiz contiene una solemne invocación que parece más propia de una ceremonia religiosa que de un texto jurídico: “En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor supremo y legislador de la sociedad...” ¿Es esto pura retórica tendente a captar la benevolencia del poderoso sector clerical y aplacar su temible “furia teológica”? (Por utilizar una famosa expresión de Agustín de Argüelles). Parece responder, más que a una estrategia premeditada, a la religiosidad sincera de la mayor parte de los españoles de la época, incluidos los liberales, y a esa voluntad que ya hemos destacado de mantenerse fieles a las tradiciones históricas hispanas.

La vinculación del orden jurídico-político con la religión católica impregna toda la Constitución de 1812, desde los procesos electorales, que deben iniciarse en el ámbito de la parroquia e incluyen varias misas de Espíritu Santo, discursos de autoridades religiosas, y un *Te Deum* final, hasta la instrucción pública, con la obligación de enseñar en las escuelas el catecismo; desde el Derecho procesal, con el mantenimiento de un fuero especial para los eclesiásticos, hasta la composición de ciertos órganos políticos, como el Consejo de Estado, en el que se reserva una representación fija para el clero. Todo ello presidido por el contundente artículo 12 que dice lo siguiente: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.”

Teniendo en cuenta las características apuntadas de la Constitución española de 1812 ¿puede seguirse afirmando, como a veces se ha hecho, que es una mera copia de la francesa de 1791? Es cierto que la Constitución francesa de 1791, bastante bien conocida y valorada en la España de la época, establecía, como la de Cádiz, una monarquía limitada por el parlamento, pero no es menos cierto que la española atribuye muchos más poderes al rey que la francesa. Luego, ni siquiera en lo que tienen en común la similitud es demasiado grande. La tesis de la copia servil fue utilizada en su día como arma arrojada contra la Constitución de Cádiz. No siempre ha sido, por tanto, un sereno juicio científico sino, a

sus súbditos derechos tales como la inviolabilidad de la vida, del honor, del domicilio y de la propiedad. Cfr. OESTREICH, G. y SOMMERMANN, K., *Pasado y presente de los derechos humanos*, ed. de E. Mikunda, Madrid, Tecnos, 1990, p. 30.

veces, una invectiva interesada. El mismo decreto de 1814 con el que Fernando VII abolía sin contemplaciones la Constitución justificaba la medida por haber copiado dicha Constitución los principios revolucionarios y democráticos de la francesa de 1791. El fraile capuchino Rafael de Vélez, uno de los más tenaces defensores del Antiguo Régimen y de la simbiótica alianza entre el altar y el trono, utilizó ese mismo argumento para desacreditar la Constitución gaditana. Dijo que de sus 384 artículos, 102 habían sido copiados casi al pie de la letra de la francesa de 1791.⁶ Aunque esto fuera exacto, que no lo es, más de dos tercios de los artículos seguirían siendo originales. Pero no son aquí muy relevantes los números. Si realmente hubiera sido la de Cádiz una mera copia de las Constituciones revolucionarias francesas ¿cómo se explicaría la fuerte influencia que ejerció en Italia, Portugal, Alemania o Rusia, y en gran parte de la América hispana? ¿No sería más lógico que todos esos países se hubieran inspirado directamente en las francesas?

Afirmar la especificidad de la Constitución de Cádiz, como creo que puede y debe hacerse, no obliga a negar que el constitucionalismo francés influyera profundamente en ella. Es evidente que, como Constitución liberal que es, la de Cádiz tenía que compartir los principios y valores de las Constituciones revolucionarias francesas; pero su ideología es similar a la latente en la Constitución americana o en la práctica constitucional inglesa, que nuestros liberales tampoco desconocían. Esa comunidad de espíritu o de filosofía es lo que explica su concordancia con el constitucionalismo francés.

III. Filosofía de la Constitución de 1812

Las ideas en que se inspiraron los constituyentes gaditanos fueron básicamente las del iusnaturalismo racionalista o moderno, filosofía dominante entre los pensadores ilustrados y liberales.⁷ Sus rasgos más básicos son el individualismo y el racionalismo basado en la observación de la naturaleza, especialmente de la naturaleza humana. El individualismo, que tiene sus raíces en la Europa del Renacimiento, cuando comienza a intuirse el inmenso valor de la dignidad humana, marca el paso del mundo medieval al moderno. En el mundo moderno ya no se acepta que el todo, la sociedad, sea más importante que sus partes, los individuos. Se piensa más bien que la sociedad, por muy importante que sea, es solo un medio al servicio del hombre, del ser humano individual.

Desde el momento en que se reconocen al individuo, por su intrínseca dignidad humana, unos derechos innatos o naturales, anteriores a su ingreso en sociedad, esa sociedad y todo su poder van a concebirse como productos artificiales, resultantes de una especie de contrato entre los individuos: el contrato social. Si los individuos son libres e iguales por naturaleza, solo su consentimiento puede justificar la existencia de un poder político al que deban estar sometidos. Luego, ese poder procede del consentimiento de todos los que integran cada pueblo o comunidad política y a ellos pertenece. Siendo así, el fin de la sociedad y del poder político no puede ser otro que promover el bienestar o la felicidad de los individuos, asegurando el disfrute de sus derechos naturales.

⁶ Cfr. VELEZ, R., *Apología del Altar y del Trono*, Madrid, Imp. de Cano, 1818, vol. II, p. 195. Sobre la originalidad de la Constitución de Cádiz, vid. SOSPEDRA MARTÍNEZ, M., *La Constitución de 1812 y el primer liberalismo español*, Valencia, Cátedra F. F. Ceriol, 1978.

⁷ Vid., entre otros, JURETSCHKE, H., "Los supuestos históricos e ideológicos de las Cortes de Cádiz", en *Nuestro tiempo*, año II, nº 18, 1955, pp. 17 y ss; MARTÍNEZ QUINTEIRO, E., *Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz*, Madrid, Narcea, 1977, pp. 89 y ss; FERNÁNDEZ SARASOLA, I., *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, CEPyC, 2011, pp. 89-115.

¿Cuáles son esos derechos innatos o naturales del ser humano cuyo disfrute trata de asegurarse entrando en sociedad y sometándose a un poder político? Según explica John Locke, enormemente influyente en el constitucionalismo americano y en el pensamiento liberal en general, tales derechos son la vida, la libertad y la propiedad. ¿Pero cómo mantener la libertad natural estando sometido a unas leyes y a un gobierno? Rousseau ofrece la mejor respuesta a esta pregunta. No pierde la libertad quien obedeciendo las leyes se obedece a sí mismo. Luego, todos los ciudadanos deben tener el mismo derecho a participar en la elaboración de la ley.

Lógicamente, para preservar la libertad individual también es necesario que la ley, la voluntad general, prevalezca sobre la voluntad del gobierno y de cualquier autoridad pública. Para garantizar el predominio o imperio de la ley sobre todos los poderes del Estado, evitando así arbitrariedades y abusos de poder, es necesario dividirlos, separando la función legislativa, de la ejecutiva y de la judicial. Es la división tripartita clásica de los poderes del Estado propuesta por Montesquieu. Al poder judicial le corresponde la función de aplicar la ley para resolver los conflictos jurídicos, los pleitos y litigios que plantean los ciudadanos. Al poder ejecutivo le corresponde la función de gobernar haciendo cumplir la ley. Finalmente, la función principal de dictar la ley, función en la que se manifiesta la soberanía, le corresponde al poder legislativo, al parlamento, integrado por los representantes del pueblo. Pero tampoco el poder legislativo puede actuar arbitrariamente, pues está sometido a la Constitución, norma suprema en la que se reconocen y garantizan los derechos fundamentales e inviolables de los individuos.

En la Constitución de Cádiz se refleja claramente esta filosofía liberal que he reconstruido de forma muy esquemática. El principio del consentimiento de los obligados como justificación del gobierno es el punto de partida más o menos presupuesto de la Constitución. Se refleja, por ejemplo, en el artículo 2, según el cual la nación española es libre e independiente y no puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona. La Nación es libre porque los individuos que la componen son libres, y si lo son, solo por su libre consentimiento podrán ser gobernados. Luego, aquí se afirma implícitamente el derecho de los españoles al autogobierno, a dictar las leyes que hayan de obligarles. Y esta es la idea básica de la democracia liberal, que se contrapone en el artículo antes citado a la suposición perversa en que se asienta el absolutismo: la suposición de que los seres humanos, o las naciones en que se agrupan, son patrimonio personal del rey, porque así lo quiere Dios.

La idea o principio de justicia de que el supremo poder político, la soberanía, no es patrimonio de ningún individuo sino de la comunidad en su conjunto, idea ya familiar entre los teólogos-juristas españoles de los siglos XVI y XVII, que también influyeron en los constituyentes gaditanos, se expresa con toda contundencia en el artículo 3 de la Constitución, quizá el más abiertamente revolucionario: “La soberanía reside esencialmente en la Nación”. Es una fórmula, hay que reconocerlo, casi calcada del artículo 3 de la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, según el cual, “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación”. La soberanía implica la potestad de crear Derecho, o como dice el mismo artículo 3 de la Constitución de Cádiz: el derecho a establecer las leyes fundamentales.

Dicho en otros términos: corresponde al pueblo el derecho a dotarse de una Constitución y a establecer en ella la forma de gobierno que más le convenga. Esta última fórmula fue propuesta y debatida por las Cortes, aunque finalmente no se introdujo en el texto de la Constitución por esa prudencia o moderación cautelosa siempre presente en el ánimo de los constituyentes gaditanos. Con la fórmula anterior, finalmente descartada, se daba a entender que el pueblo podría, si así lo decidiera, no optar por la monarquía

como forma de gobierno. En este detalle cuidadosamente omitido se advierte la potencialidad revolucionaria del principio de soberanía popular en particular y de la Constitución de Cádiz en general, pese a su apariencia moderada.

Hemos dicho que los artículos 2 y 3 de la Constitución expresan el núcleo de la doctrina liberal. Pero el artículo 1, según el cual “La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”, no tiene menos importancia desde el punto de vista político, porque implícitamente reconoce la igualdad entre los ciudadanos de la metrópoli y los de las colonias, y sobre todo porque configura la nación española, algo inexistente hasta ese momento. Existían, evidentemente, estructuras políticas en los dominios de la monarquía hispánica, pero no existía la nación española como sujeto colectivo políticamente organizado; esto es, como persona jurídica dispuesta a gobernarse a sí misma. Por esa razón, no exageran quienes afirman que la Constitución de Cádiz es el acta fundacional de la nación española.⁸ Al levantarse en armas contra Napoleón, la nación se constituyó a sí misma como persona moral con voluntad propia, al margen de sus reyes, que habían entregado sus derechos dinásticos al enemigo.

Antes apuntamos la importancia de los derechos naturales del hombre en el iusnaturalismo racionalista y en el pensamiento liberal. Es precisamente porque los seres humanos tienen ciertos derechos innatos e inviolables, como la igual libertad, básicamente, por lo que no se les puede someter al gobierno sin su consentimiento. La Constitución de Cádiz proclama esos derechos esenciales en el artículo siguiente a los tres que ya hemos analizado. En efecto, el artículo 4 garantiza la libertad civil, que es la libertad de acción de cada individuo en el ámbito civil (y al decir civil está advirtiendo tácitamente de que no va a garantizar la libertad religiosa), la propiedad, un derecho que la burguesía liberal no dudaba en calificar como sagrado, “y los demás derechos individuales legítimos”. No se presentan, pues, estos derechos como naturales sino como legítimos, que es una expresión ambigua, porque alude tanto a lo que es justo como a lo que es legal.

Dispersos y casi enmascarados a lo largo de los numerosos artículos de la Constitución se encuentran reconocidos muchos otros derechos más o menos fundamentales. Como concreción de la libertad civil tiene especial importancia la libertad de prensa, reconocida en el art. 371, y que es condición necesaria para el buen funcionamiento de cualquier democracia liberal. No figuran, curiosamente, en la Constitución las libertades de trabajo, de comercio y de industria; libertades de importancia vital para la burguesía, pero fueron pronto reconocidas mediante un Decreto de las Cortes de Cádiz de 8 de junio de 1813. Otro derecho básico que, sin embargo, no se proclamó de forma abierta sino tácita, es el derecho a la igualdad ante la ley. Está implícito, por ejemplo, en el art. 248, que establece la igualdad de fueros para todos los ciudadanos en los negocios comunes, civiles y criminales, excluyendo así cualquier estatuto privilegiado.

Dentro de los derechos civiles cabe encuadrar las garantías penales y procesales, que forman parte del derecho a la seguridad personal, y que están amplia y generosamente reconocidas en la Constitución gaditana. Destacan aquí el derecho de *habeas corpus*, que consiste en una serie de garantías frente a la detención arbitraria, la inviolabilidad del domicilio, la prohibición de malos tratos a los presos, etc.⁹ Pueden encontrarse incluso atisbos de derechos que hoy calificaríamos como socio-económicos o culturales, concretamente el derecho a la sanidad y el derecho a la educación. El derecho a la sanidad

⁸ Cfr. DEL REAL, J. A., “El surgimiento constitucional de España como nación”, en *Sobre un hito jurídico: la Constitución de 1812*, ed. por M. A. Chamorro y J. Lozano, Univ. de Jaén, 2012, p. 111.

⁹ Vid. sobre el tema, ROMERO MORENO, J. M., *Proceso y derechos fundamentales en la España del siglo XIX*, Madrid, CEC, 1983.

está implícito en las obligaciones que la Constitución impone a las Cortes y a los ayuntamientos de regular y garantizar la sanidad pública y de cuidar los hospitales, hospicios y demás establecimientos de beneficencia. El derecho a la educación puede considerarse implícito en la obligación de las Cortes de organizar la enseñanza pública, en el deber de las Diputaciones provinciales de promover la educación de la juventud, y en la obligación de los ayuntamientos de cuidar de las escuelas de primeras letras.

También es significativo de la filosofía que anima la Constitución el artículo 13, que declara la finalidad de la sociedad política, deslizándose implícitamente la idea de que la sociedad es una creación humana voluntaria. Se lee en dicho artículo que “el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen”. Algunos estudiosos de la Constitución, como el Profesor Pérez Luño, advirtiendo que la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 atribuía a la asociación política una finalidad distinta, concretamente la conservación de los derechos naturales, sugieren la posible influencia en los constituyentes gaditanos del utilitarismo de Jeremy Bentham, para quien el principio u objetivo fundamental de la moral y la política era lograr el máximo bienestar o felicidad para el mayor número posible de personas.¹⁰

La influencia de Bentham es notoria y creciente en el liberalismo español a medida que avanza el siglo XIX. Cabe recordar, a modo de indicio, que en la Universidad de Salamanca, de la que procedían tres miembros de la Comisión constitucional, uno de ellos su activo Presidente, Muñoz Torrero, existió un influyente círculo de discípulos y seguidores de Bentham. Pero creo que no es necesario buscar en Bentham, ni en Jovellanos como proponen otros autores, la filiación del artículo 13. Y no lo es porque ya el constitucionalismo norteamericano declaraba la felicidad, o al menos el derecho a perseguirla, uno de los derechos naturales del hombre; y también el encabezamiento de la Declaración de derechos francesa, antes citada, alude al bienestar de todos como objetivo último. Así pues, la declaración del artículo 13 de la Constitución de Cádiz puede enraizarse en las propias bases ideológicas del liberalismo, que son su principal fuente de inspiración, junto con la tradición histórica española.

IV. Deberes fundamentales de los españoles

Otro elemento característico de la Constitución de 1812 en el que los comentaristas no han insistido mucho, pero que arrastra una fuerte carga ideológica o valorativa, es la declaración de deberes fundamentales de los españoles. Con frecuencia se reprocha a quienes reclaman constantemente sus derechos o apelan permanentemente a los derechos humanos, que olviden la contrapartida implícita en todo derecho: el deber de otra u otras personas. No puede haber derechos sin deberes correlativos, y sin embargo es bastante habitual acordarse de los primeros y olvidarse de los segundos. Los constituyentes de Cádiz, que fueron parcos en la proclamación de los derechos de los españoles, no se olvidaron de recordarles sus principales deberes y responsabilidades.

¹⁰ Cfr. PÉREZ LUÑO, A. E., “Los derechos fundamentales en la Constitución de Cádiz de 1812”, en *La filosofía del Derecho en perspectiva histórica. Estudios conmemorativos del 65 aniversario del autor*, coord. por R. González-Tablas, Univ. de Sevilla, 2009, p. 247-8. Sobre la influencia de Bentham en el constitucionalismo doceañista, vid. ESCAMILLA, M., “Bentham en Cádiz. Apuntes previos a un estudio”, en *Utilitarismo y constitucionalismo. La ocasión de 1812*, Madrid, Dykinson, 2012, pp. 113-46.

El artículo 6, muchas veces ridiculizado como paradigma insuperable de brindis al sol, impone a los españoles el “amor a la patria y el deber de ser justos y benéficos”. Ciertamente, el amor, cualquier amor y también el amor a la patria, es un sentimiento espontáneo que nada ni nadie puede imponer; al igual que no pueden imponerse jurídicamente las virtudes personales. Pero no es superflua la proclamación de los valores, virtudes o principios básicos que deben orientar la actuación de los ciudadanos y de las autoridades públicas. Si el artículo 1 de la Constitución Española actualmente vigente proclama como valores superiores del ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político, no debe extrañar que el artículo 6 de la Constitución de Cádiz destaque igualmente los valores del amor a la patria, la justicia y la beneficencia. Por supuesto, también pueden incluirse entre los valores superiores de la Constitución de Cádiz, la libertad y la propiedad, proclamados en el artículo 4, y algunos más, como el respeto a la ley y la igualdad contributiva, deducibles de los deberes fundamentales de los españoles.

El artículo 7, obligando a todos a respetar y obedecer la Constitución, las leyes y las autoridades, prefigura o anuncia el principio del imperio de la ley. Más aún, al mencionar a la Constitución antes que a la ley, parece sugerir su prioridad o superioridad jerárquica. La obediencia a la Constitución y a la ley se impone incluso al monarca. De ahí que el artículo 14 declare que el Gobierno de la nación es una monarquía moderada. Moderada, se entiende, por la Constitución y por la ley. El artículo 8, que presupone el principio de igualdad de todos ante la ley, principio éste que los constituyentes gaditanos no quisieron proclamar explícitamente, obliga a todos los españoles sin distinción a contribuir, en proporción de sus haberes, para sufragar los gastos del Estado. Finalmente, el artículo 9, en el que resuenan los clamores bélicos del momento, obliga a todo español a defender la patria con las armas cuando sea llamado por la ley.

V.- Otros principios político-jurídicos básicos

El principio de división de poderes, que busca el equilibrio y el freno recíproco entre las autoridades del Estado para evitar el despotismo y la arbitrariedad del Antiguo Régimen, fue introducido por vez primera en el Derecho español por las Cortes de Cádiz en un decreto preconstitucional de 1810. Los liberales eran plenamente conscientes de la importancia central de la separación de poderes. Argüelles lo expresó claramente en el Discurso Preliminar. Allí donde el ejercicio de toda autoridad, viene a decir, esté concentrado en una sola mano, no puede haber libertad, ni seguridad, y por lo mismo justicia, ni prosperidad.¹¹ Seguramente resonaba en su memoria el famoso artículo 16 de la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano, donde se dice que una sociedad sin separación de poderes carece de Constitución. Ciertamente, sería una sociedad sin defensas frente al poder arbitrario.

La Constitución de 1812 aplicó el principio de división de poderes en el Capítulo III, que refleja la división tripartita moderna de los poderes del Estado en legislativo, ejecutivo y judicial. El poder legislativo, el más relevante de los tres, puesto que se encarga de elaborar las leyes que los otros poderes deben aplicar y ejecutar, se atribuyó a las Cortes. En ellas, que representan al pueblo español, éste se autoimpone las leyes que le obligan, y por eso mismo, por ser normas autoimpuestas, son compatibles con la libertad. Conviene advertir que la separación de poderes diseñada por la Constitución de 1812 no es rígida sino flexible. Baste saber que el artículo 15 atribuye la potestad de hacer las leyes a las Cortes con el rey. Se concede, por tanto, al rey, además del poder ejecutivo, la potestad de hacer

¹¹ Cfr. ARGÜELLES, A., *Discurso preliminar*, op. cit., p 22.

cumplir las leyes, una participación no desdeñable en el poder legislativo. Una vez más, se justificó esa prerrogativa regia en el respeto a la tradición histórica hispana. La participación del rey en el poder legislativo se concreta sobre todo en que a él le correspondía sancionar las leyes, cosa que, con ciertas limitaciones, podía negarse a hacer, ejerciendo así una especie de derecho de veto. Lo mismo que puede hacer el presidente de los EE. UU., como oportunamente recordó Argüelles. Esta prerrogativa regia resultó disfuncional durante el trienio liberal (en el que la Constitución de Cádiz estuvo vigente), pues el rey, haciendo uso de su poder de veto, pudo bloquear las leyes que no eran de su agrado.

En cuanto al poder judicial, que es el poder de aplicar las leyes en las causas civiles y criminales, según dice el artículo 17 de la Constitución, le corresponde a los tribunales establecidos por la ley. Conviene decir algo más sobre el poder legislativo, principal manifestación de la soberanía; poder legislativo que la Constitución atribuye a las Cortes, o a las Cortes con el rey, para ser más precisos. Estas Cortes fueron unicamerales, a fin de conjurar el peligro de que una segunda cámara sirviera para defender los privilegios de la nobleza y el clero. Es, pues, el principio de igualdad ante la ley el que late tras este diseño. La misma exigencia de justicia justifica la adopción del principio representativo. El artículo 27 lo expresa claramente al declarar que “las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la Nación nombrados por los ciudadanos”. En el mismo sentido, el artículo 100 proclama que los diputados a Cortes son “representantes de la Nación española”. Es tanto como decir que los diputados no representan a sus electores o votantes, ni a un estamento o clase social determinada, como la nobleza o el clero, sino a la comunidad política en su conjunto. Los diputados no podían defender los privilegios o intereses particulares de algunos, sino solo los intereses generales de la nación. Aquí se advierte una clara fractura respecto a la tradición histórica que supuestamente se quería restaurar; pues en ella las Cortes siempre habían estado formadas por los tres estamentos tradicionales: la nobleza, el clero y el pueblo llano, cada uno defendiendo sus propios intereses.

También en el sufragio, es decir, en la elección de los diputados que forman las Cortes, se manifiesta el principio de igualdad, al menos en cierta medida; una medida que nos parecerá gravemente insuficiente si juzgamos la Constitución de Cádiz a partir de nuestros valores y circunstancias actuales, pero no si la situamos en su contexto histórico. Hay que distinguir entre sufragio activo y sufragio pasivo. El primero, el activo, alude a la capacidad de elegir a los diputados; mientras que el segundo, el pasivo, alude a la capacidad para ser elegido diputado en Cortes. El sufragio activo previsto por la Constitución de Cádiz parece universal y no censitario, porque se atribuye a todos los ciudadanos. Todos los ciudadanos españoles podían participar en la elección de los diputados en Cortes. Resulta sorprendente que una Constitución liberal del siglo XIX no exija que los electores sean propietarios. Pero el espejismo se desvanece cuando reparamos en que no tenían la consideración de ciudadanos, ni por tanto podían votar, la mujeres, los sirvientes domésticos y los que no tuvieran modo de vivir conocido, las personas de raza negra y sus descendientes, etc.

En cuanto al sufragio pasivo, la Constitución de Cádiz es aún más restrictiva. Cualquier ciudadano que aspirara a ser elegido diputado debía tener, entre otros requisitos, una cierta renta anual, que las Cortes tendrían que concretar en el futuro. Aun con las limitaciones apuntadas, la incipiente universalidad o notable amplitud del sufragio da a la Constitución de Cádiz cierto aire democrático; lo cual se explica por las circunstancias un tanto anárquicas en que fue redactada. Surgió en medio de una guerra con fuerte protagonismo popular, en una situación de vacío de poder, con el rey ausente y las estructuras políticas tradicionales prácticamente disueltas.

Junto a la amplitud del sufragio hay otro elemento en la Constitución de Cádiz de intensa connotación democrática, y es la publicidad o voluntad de transparencia. Decía Norberto Bobbio que la democracia es el poder en público. La democracia es la forma de gobierno que se desarrolla con plena transparencia, de tal modo que los ciudadanos puedan saber cómo, dónde y por qué se toma cada decisión política.¹² En las democracias actuales, la exigencia de visibilidad del poder se cumple mediante la publicidad de las deliberaciones parlamentarias y mediante la prensa libre. Ambas cosas están garantizadas en la Constitución de Cádiz. El artículo 126 prescribe que “las sesiones de las Cortes serán públicas, y solo en los casos que exijan reserva, podrá celebrarse sesión secreta”. El Discurso preliminar ensalza el valor de la publicidad de los debates parlamentarios como garantía de rectitud, firmeza y acierto en la actuación de los diputados. La publicidad, se afirma allí, convierte a las Cortes en santuario de la verdad y de la sabiduría abierto a la Nación.¹³

En cuanto a la libertad de prensa, el artículo 371, ya antes citado, reconoce a todos la libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas sin censura previa. Con esta insistencia en la publicidad, característicamente democrática, los liberales aspiraban a configurar una opinión pública bien informada (y, por supuesto, favorable al liberalismo) que pudiera ejercer una especie de control moral sobre el poder político, haciendo imposible la arbitrariedad y el secretismo, rasgos típicos de los sistemas despóticos. En los debates constitucionales, Argüelles apuntó claramente ese ambicioso objetivo que en el fondo aspiraba a provocar una gran revolución moral capaz de desterrar el absolutismo para siempre.

Una institución peculiar de la Constitución gaditana, no prevista por las Constituciones revolucionarias francesas, es la creación de una diputación permanente de las Cortes para velar por la observancia de la Constitución. Salvando todas las distancias y dejando volar un poco la imaginación, podría encontrarse aquí un atisbo de la función que actualmente ejerce el Tribunal Constitucional, encargado también de velar por el cumplimiento de la Constitución.¹⁴ Lo cierto es que la propia Constitución intentó crear un órgano capaz de frenar las infracciones que la vulneraran. Aspiraba así a convertirse en una verdadera norma jurídica operante. Sus creadores no querían que se convirtiera en papel mojado o en un simple programa de buenas intenciones, que fue el triste destino de gran parte de las Constituciones del siglo XIX.¹⁵ En este mismo sentido puede interpretarse la rigidez que caracteriza a la Constitución de Cádiz. Es rígida porque prevé un procedimiento para su propia reforma tan complicado y exigente que hace casi imposible cualquier modificación. Eso implica que la Constitución no está a la merced de las mayorías parlamentarias cambiantes. En otras palabras, la Constitución es una norma que realmente obliga a las Cortes, puesto que les resultaría muy difícil cambiarla si quisieran prescindir de alguna norma que les resultara incómoda.

¹² Cfr. BOBBIO, N., *Teoría general de la política*, ed. de M. Bovero, Madrid, Trotta, 2003, pp. 418 y ss.

¹³ ARGÜELLES, A., *Discurso preliminar*, op. cit., p. 42

¹⁴ Así lo ha sugerido, p. e., ROMANO, A., “Cadice como modelo costituzionale per l’Europa liberale e antinapoleonica”, en *Costituzione politica della monarchia spagnuola*, Messina, Rubbettino, 2000.

¹⁵ Vid. sobre el tema, LORENTE SARIÑENA, M., *Las infracciones a la Constitución de 1812: un mecanismo de defensa de la Constitución*, Madrid, CEC, 1988; RUIZ RUIZ, J. J., “La protección de los derechos en la Constitución de Cádiz mediante leyes sabias y justas”, en *Sobre un hito jurídico: la Constitución de 1812*, loc. cit., p. 243.

Otra innovación importante que introdujo la Constitución de Cádiz en nuestro Derecho es la codificación. Su artículo 258 establece que “el Código civil y criminal y el de comercio serán unos mismos para toda la monarquía”. Al ordenar la unificación y sistematización en códigos del Derecho vigente, la Constitución de Cádiz trataba de asegurar un valor de enorme importancia en la sociedad contemporánea, el valor de la seguridad jurídica; pues sin seguridad jurídica, sin certeza en lo que el Derecho prescribe, la vida económica no puede desarrollarse fluidamente.

Destacaré, para terminar, otros dos principios constitucionales que pueden resultar curiosos por su actualidad: los denominaré principio de equilibrio presupuestario y principio de solidaridad interterritorial. El 27 de septiembre de 2011 se reformó la Constitución española vigente para consagrar el valor de la estabilidad presupuestaria con el fin de evitar un déficit excesivo en las cuentas públicas. Una idea similar se apuntaba en el artículo 340 de la Constitución de 1812: “Las contribuciones serán proporcionadas a los gastos que se decreten por las Cortes para el servicio público de todos los ramos”. En cuanto a la solidaridad entre regiones ricas y pobres de España, otro caballo de batalla que a todos nos resulta familiar, el artículo 344 ordenaba a las Cortes aprobar la distribución de la cuota de contribución entre las provincias, advirtiendo que a cada una de ellas se debe asignar el cupo correspondiente a su riqueza.

VI. Conclusión

En el breve lapso de tiempo en que la Constitución de Cádiz estuvo en vigor, apenas seis años repartidos en tres periodos distintos, su eficacia práctica no pudo ser muy grande. Pero por encima de su efectividad como norma vigente, está su valor como ideal político-jurídico. Fue el texto que inició y marcó el rumbo de la democracia liberal en España. Trazó un camino que todavía hoy seguimos recorriendo. Entre sus grandes logros históricos destaca la abolición de la tortura, de la Inquisición, de los privilegios, etc. También se le han achacado deficiencias no pequeñas, como la intolerancia religiosa, cierta discriminación racial o el desconocimiento de los derechos de la mujer;¹⁶ puntos débiles que se pueden explicar, aunque nunca justificar, por las circunstancias de la época. Ninguna creación cultural, o muy pocas, puede sobreponerse a las circunstancias de su tiempo.

Pero todos estos méritos y defectos quedan atrás como hitos históricos más o menos superados. El valor perdurable de la Constitución de Cádiz y la razón por la que sigue mereciendo la atención de los estudiosos debe buscarse en los principios de justicia o valores ético-políticos que consagró jurídicamente por vez primera en España: la soberanía nacional, la división de poderes, la libertad e igualdad de las personas y otros derechos esenciales que se fundamentan últimamente en la dignidad humana. Son valores en los que seguimos creyendo; de manera que la Constitución de Cádiz fue, es y seguirá siendo la más antigua ejecutoria de nuestra libertad y de nuestros derechos.

¹⁶ “Cádiz resulta religiosamente integrista y políticamente colonialista, económicamente esclavista, socialmente elitista y biológicamente machogenética (...) ¿Cómo he podido entonces afirmar que 1812 es cuna de la Nación de 1978? Es cierto. Lo he hecho.” Cfr. CLAVERO, B., “Cádiz en España: signo constitucional, balance historiográfico, saldo ciudadano”, epílogo a la obra de GARRIGA, C. y LORENTE, M., *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*, Madrid, CEPyC, 2007, p. 514.

Proceso contra la violencia. Condiciones fundamentales para el establecimiento de un orden de paz y buena voluntad

Process against violence. Basic conditions for the establishment of a peace
and goodwill

Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA

Gredos San Diego Cooperativa

jadelgadodelarosa@gmail.com

Recibido: 06/11/2012
Aprobado: 24/04/2013

Resumen:

El objetivo fundamental de esta comunicación es plantear un auténtico y verdadero razonamiento del valor y la dignidad de la persona humana y un respeto efectivo de sus derechos y libertades a todo totalitarismo político. La motivación última de todos estos planteamientos responde a estímulos y valoraciones de sentido y alcance plenamente humanista y democrático. Es un enfoque con un modo de sentir, hablar, pensar y actuar con una fuerte conexión con el respeto a la persona dentro de unas coordenadas democráticas. Por encima de la filosofía conceptual hay una filosofía de experiencias existenciales, es decir, hay en la captación inteligente del ser humano más que lo puramente conceptual. El cerebro trabaja sobre la realidad, pero hay experiencias existenciales, del sentimiento, del conocimiento en un sentido hondo

Palabras claves: dignidad, revolución, auténtica buena voluntad, desarme, *pacem in terris*

Abstract:

The main objective of this paper is to question the real and true reasoning of the value and dignity of the human person and respect of their rights and freedoms in political totalitarianism. The ultimate motivation for all these approaches responds to stimuli and evaluations of the meaning and scope fully humanistic and democratic. It is an approach on the way to feel, speak, think and act with a strong respect for the individual within a democratic coordinates. Above the design philosophy is a philosophy existential experience, ie no uptake in human beings more intelligent than purely conceptual. The brain works on reality, but existential experiences, feelings, knowledge in a deep sense.

Keywords: dignity, revolution, genuine goodwill, disarmament, *Pacem in Terris*

Introducción¹

La “hora” es demasiado grave para tratar de sustraerse a los deberes que impone a todo hombre de corazón la situación actual del mundo (refugiados, bolsas de pobreza y miseria, niños explotados, el cambio climático, el conflicto entre igualdad y democracia, la relación de revolución y terrorismo). Se puede decir que, en el orden humano el centro de esos elementos inmutables, que están por debajo o por encima de todas las mutaciones, es la dignidad y derechos fundamentales de la persona.

La ideología capitalista está en radical oposición al espíritu de la verdad, de la honestidad, de la fraternidad, de la comunión, ya que se funda en la negación de la *autarkeia* y en la afirmación del deseo ilimitado de ganancia individual. La sociedad opulenta está organizada sobre una trama de consumo forzado, impuesta a base de estructuras de propaganda y de mercado, que hace imposible la *autarkeia*, destruyendo las posibilidades de *koinonía* solidaria y consolidando una vida individualista.

¹ Juan Antonio Delgado de la Rosa, nació en Madrid en 1965. Es Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid, (Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español). En 2010 defendió la tesis *Filosofía, Religión y Compromiso Social en la obra de José María Díez-Alegría. Diálogo cristianismo/marxismo en España (1960-1980)*, obteniendo del tribunal la nota de *Sobresaliente cum laude*, por unanimidad. Forma parte de la primera promoción del master en Pensamiento español e iberoamericano que imparte la Universidad Autónoma de Madrid, 2008-2009. En 1999 había redactado la tesina *La revisión de vida fuente del proceso educativo y catequético de la JOC* para la obtención del título de Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Es profesor en el Colegio Gredos San Diego de Guadarrama. Miembro de la *Asociación de Hispanismo Filosófico*. Autor de libros como: *Libertad de conciencia y Derechos Humanos. Vida y pensamiento de José María Díez-Alegría (2010)*; *En el corazón de la Juventud Obrera Cristiana (2010)*; *Diario de viaje de José María Díez-Alegría (2011)*; *Mariano Gamo. testigo de un tiempo. Entre cristianismo y marxismo y viceversa (2012)*. Ha impartido conferencias en las universidades de Madres de la Plaza de Mayo de Buenos Aires, Universidad de Barcelona, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad de Granada y en el Ateneo de Madrid.

Actitud de buena voluntad, de una auténtica buena voluntad para establecer un orden de paz

Los “signos de los tiempos” en el campo de las relaciones internacionales entre las comunidades políticas, señalan, cada vez con más relieve, la necesidad de eliminar la guerra y sustituirla por otras soluciones (negociaciones...). Realmente es contrario a la razón pensar que en la “era metatómica” la guerra sea un instrumento apto para restablecer la justicia², pero hasta ahora lo que reina es una ley de temor, que lleva a los pueblos a multiplicar sus gastos en armamento.

Lo más lícito es que los hombres se reúnan y vuelvan a descubrir los profundos vínculos que les unen, derivados de su común humanidad y así logren comprender, que una de las exigencias más profundas de su común humanidad es que entre cada uno de ellos las relaciones deben responder al ágape y no al miedo, sólo así se derivarán innumerables bienes. Hay que aportar a las negociaciones un esfuerzo de auténtica comprensión, una esperanza y una intención efectiva de superar las dificultades. Sería la actitud correspondiente a la “auténtica buena voluntad”.

La justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana exigen claramente que se detenga toda carrera armamentística y que se proscriba todo tipo de violencia. La educación debe orientarse en este sentido, para incidir en un desarrollo educativo que trabaje para evitar la guerra y encontrar la paz verdadera y promocionar el progreso de todos los hombres, pero con especial interés en los más pobres. En esta línea de pensamiento queremos situar al hombre desde una perspectiva de creciente humanidad y progreso, tanto en sus estructuras sociales (culturales, políticas, jurídicas, económicas) y el mismo mundo natural modificable por el trabajo digno y la tecnología³.

El hombre tiene una vocación y un destino esencialmente solidario y social y para que esta verdad progrese, pienso que es necesario cambiar profundamente la sociedad, sin usar ninguna forma de violencia porque jamás la violencia puede ser en si misma un constitutivo positivo del propio progreso humano⁴.

El concepto de violencia tiene en si mismo una afanosa complejidad que dificulta situarla en la propia trama humana:

1) Entendida como existencia de estructuras económicas, sociales, jurídicas y culturales, que causan la opresión del hombre e impiden que el hombre sea liberado, a esta forma de violencia la denominamos “violencia estructural”.

2) La violencia entendida como cambio de dichas estructuras realizado no por simple evolución de las estructuras mismas, siguiendo su interno dinamismo, sino por una supresión de las estructuras anteriores y una sustitución de las mismas por otras estructuras, que son establecidas en lugar de aquellas, a esta forma de violencia la llamaremos “revolución de estructuras”, como sostiene entre otros, los pensadores españoles y ex jesuitas José María Díez-Alegría y Francisco García Salve.

2 Díez-ALEGRÍA, J.Mª., “La Encíclica *Pacem in Terris* y los hombres de buena voluntad”, en: AA.VV., *Comentarios civiles a la Encíclica ‘Pacem in terris’*, Taurus, Madrid 1963, pp. 112-113.

3 Díez-ALEGRÍA, J.Mª., “A christian view of progress through violence”, en: AA.VV., *Theology meets progress. Human implications of development*, Gregorian University Press, Rome 1971, pp. 171-206.

4 Díez-ALEGRÍA, J.Mª., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 92-97.

3) La violencia entendida como ejercicio de procedimientos no armados de oposición activa y efectiva al *stablishment*: denuncias públicas, manifestaciones, concentraciones, ocupaciones de lugares públicos, boicotts, huelgas, desobediencias cívicas, a esta estrategia se le suele dar el nombre de “no violencia activa”.

4) La violencia entendida como uso de las armas para forzar a otros a plegarse, es la “violencia armada”.

Son necesarios cambios profundos en las estructuras para que la humanidad entre de verdad en vías de progreso, aceptando por tanto, una revolución de estructuras, pero desde un punto de vista ético, es decir, de la recta conciencia del hombre. Es necesario, por tanto, profundizar en el concepto de la ley moral, de su estructura gnoseológica y normativa, donde el contenido de la ley moral natural es del orden de los principios éticos. La llamada ley moral natural (que no es propia y estrictamente natural) no puede suministrar un sistema cerrado de normas de conducta, expresables en forma de proposiciones concretas y estáticamente determinadas, con las que pueda construirse un código de conducta, aplicable a todos los tiempos y lugares, como la letra de una ley escrita de una vez para siempre, y que se trata sólo de interpretar casuísticamente.

Los principios éticos de la ley moral tienen prevalentemente el carácter de *direcciones de valor* en un campo de valores de contenido material. Los buenos moralistas contemporáneos (teólogos o filósofos) están bastante de acuerdo en considerar que la estructura de la ley moral no es reductible a la de un código de recetas rígidas, sino que se trata de un conjunto de pistas (de direcciones de valor), en las que la conciencia ha de buscar la solución éticamente mejor (o menos mala) a problemas y situaciones muy complejos. Son abiertos a la evolución de los condicionamientos históricos, sociales y antropológicos, pero, a la vez, tienen la potencia de una dirección de valor, que tienen que ser, de alguna manera, traducidos en proposiciones, en normas concretas de conducta, que realicen concretamente en la vida los valores indicados por los principios.

Por eso cada día es más necesario reflexionar en profundidad sobre los principios, para iniciar un proceso de búsqueda e iluminación, capaz de llegar a opciones que no sean puramente arbitrarias, que mantengan la dignidad que es propia de la conciencia. Este principio, debe ser esencialmente dinámico, y no hay la menor duda de que éste es el *amor*. Todo hombre está bajo este influjo.

La luz moral que cada hombre puede alcanzar en lo íntimo de su conciencia no está orientada en un sentido opuesto o radicalmente divergente. No representa otra moral. Con todo este planteamiento trato de alejarme de la ciega arbitrariedad y esforzarme por adecuarme a las normas de la moralidad objetiva, que pasa irremediablemente por el principio del amor. Este amor al prójimo, al próximo, impulsa inexorablemente a oponerse a la injusticia, a luchar contra la opresión de los inocentes y los débiles. Si se parte del amor al prójimo, abierto incluso al enemigo, es difícil poder llegar, sobre esa raíz, a acciones armadas contra otros hombres y mujeres. Ahora bien, si se afirma la posibilidad de empleo lícito de la fuerza armada en defensa de la justicia, sería absolutamente inadmisibles decir que esta posibilidad no la tienen de ningún modo los pueblos oprimidos, que vean conculcados, de manera evidente y prolongada, sus más fundamentales derechos. La violencia revolucionaria armada sólo podría justificarse, en caso extremo, como última posibilidad, agotados todos los recursos, y dentro de una dialéctica de no violencia.

Una ética correcta y un genuino originario amor excluyen absolutamente el espíritu de violencia, del que serían manifestaciones el odio a las personas, la depreciación de la dignidad de la persona, la pasión de venganza, el sadismo, la injusta opresión

del prójimo, la muerte de personas inocentes. Hay una incidencia dialéctica de medios y de fines. Si de verdad permanezco en una dialéctica de justicia, esto se reflejará en mi sentido de la acción, por tanto, no se trata de entrar en una casuística de la realidad, que es complejísima, pero si de no perder de vista ciertos principios orientadores firmes, que no pueden ser sacrificados a un impulso emocional de protesta desesperada contra la injusticia. Por otra parte, en el juicio concreto de las situaciones, habrá que tener en cuenta también las complejidades de la realidad, y cierto margen de aproximación en la aplicación concreta de los juicios de valor. Sería un equívoco grave, rechazar la acción revolucionaria armada, por su violencia sin empeñarse, a la vez, a fondo, en la lucha por la justicia, vivida con todas sus consecuencias, cada uno desde su propia circunstancia. Y, a mi juicio, sería un grave pecado histórico cerrar los ojos ante la violencia institucional del mundo en que vivimos.

El problema ético y el problema histórico de la violencia son bastante complejos porque se debe hacer por una parte, un llamamiento constante a la no violencia y a la vez la asunción efectiva del compromiso histórico en pro de la liberación. El hombre debe construir un nuevo proyecto de sociedad desde la vocación de la paz, de la caridad. Sólo desde aquí se podrá combatir la conciencia laxa. Apuntar, dirigirnos hacia una superación total de la violencia como destino de la humanidad.

La persona humana, es un ser constitutivamente moral y sus acciones, por tanto, pueden tener una ineludible dimensión ética. Para ello, la ley moral, la norma humanamente cognoscible del bien y del mal, nos da orientaciones, sobre qué actos y en qué circunstancias son buenas o malas. La dignidad de la persona humana, la solidaridad interpersonal y social, el interés por el bien común, el “no hagas al prójimo lo que no te gusta a ti” del rabino Hillel, el “todo lo que queréis que los demás os hagan a vosotros hacedlo vosotros a ellos” del cristianismo, el “tomar la humanidad, en ti mismo y en los demás siempre como fin, nunca como medio” de Immanuel Kant, la “igualdad, libertad, fraternidad” de la revolución francesa, el “imperativo categórico de tirar por tierra todas las relaciones en que el hombre es esencia degradada” de Karl Marx, todos ellos son principios básicos que, de alguna manera, trascienden un puro relativismo cultural e histórico.

Entendiendo la concepción de la ley moral como conjunto de principios, de orientaciones, de direcciones de valor y no como código de proposiciones, confiere a la conciencia moral de la persona el papel que le corresponde, porque sobre las indicaciones que vienen de los principios morales y delante la problemática complejidad de las situaciones, la conciencia personal busca un camino de salida, que muchas veces no podrá ser satisfactorio del todo, pero que en todo caso mirará de adecuarse a todas las exigencias axiológicas que se plantean en cada caso. En esta búsqueda el hombre utilizará la razón, pero el conocimiento moral, sobre todo el conocimiento concreto y práctico de la conciencia es estimativo porque tiene elementos intuitivos y afectivos esenciales de connaturalidad con el bien y no puramente lógicos.

La concepción de la norma moral como una ética de principios y no de proposiciones, hace posible, por tanto, el intento de llevar a la práctica una ética de responsabilidad.

Desde estas claves, planteo que los moralistas, tanto filósofos como teólogos, deben ser humildes y modestos a la hora de proponer un discurso ético ya que la realidad es compleja y es mejor una conducta menos perfecta en abstracto pero vivida en convencimiento y con amor en la autonomía de la conciencia, porque realmente se ha interiorizado los valores. Esto lo descubrimos de un manera plástica en las ideas fundamentales del propio Sócrates:

“Sócrates entiende la filosofía como una búsqueda colectiva y en diálogo. Cada hombre posee dentro de sí una parte de la verdad, pero debe descubrirla con la ayuda de los otros. Así se explican las dos partes del método socrático. La ironía, es el arte de hacer preguntas tales que hagan descubrir al otro su propia ignorancia: el que cree saber cae en la cuenta, de que no sabe nada. Entonces comienza un proceso nuevo: la mayéutica (obstetricia, arte de la comadrona, por alusión al oficio de su madre), consistente en un arte de hacer preguntas tales que el otro llegue a descubrir la verdad en sí mismo... “yo nada sé, y soy estéril; pero puedo servirte de partera, y por eso hago encantamientos para que des a luz tu idea (Teeteto, 151a)”⁵.

En la realidad fáctica, pienso que el problema de la situación de muchos pueblos oprimidos y las posibilidades de una acción liberadora, presenta a veces coyunturas muy complejas, pero la utopía y la esperanza pasa inexorablemente por crear un orden social fundamentalmente justo, es nuestra grave responsabilidad.

Epílogo sobre la justicia

Los derechos del hombre deben ser el conjunto de aquellos derechos que dimanen inmediata y simultáneamente de la naturaleza misma del ser humano, en cuanto es esencialmente persona, sujeto dotado de inteligencia y voluntad libre y desde aquí son universales, inviolables e inalienables. Los derechos fundamentales del hombre, por tanto, posibilitan una convivencia ordenada en la verdadera justicia y conservación de la moral y la vida ética. Y también un bien común, cuya razón de ser última es el propio bien inmanente de la persona, donde los derechos del hombre, son inviolables ya que se hallan en la convicción fundamental de la conciencia.

Para que la sociedad funcione y el orden jurídico sea efectivo, tiene que tener vigencia una ética civil, es decir, una ética que sea reconocida por la sociedad y que sirva de soporte al orden jurídico. Por tanto, en una sociedad democrática, pluralista y secular, los presupuestos éticos del orden jurídico tienen que estar sostenidos por la conciencia del pueblo, por el convencimiento compartido del conjunto de la sociedad. Necesitamos el camino del diálogo civil para alcanzar acuerdos en la medida que la conciencia colectiva va madurando.

No quiero quedarme en una especie de irrealismo en la visión de los problemas de ética social (el trabajo, el dominio de los bienes materiales, los principios de la ética política), sino más bien, mantener una actitud crítica y militante, respecto a la sociedad capitalista. He pretendido, a lo largo de esta comunicación, proponer el trabajo en un proyecto de hombre y sociedad democrática, en la que el hombre sea verdaderamente libre y desde esta libertad pueda disponer de decisiones que le hagan desarrollarse como persona. Por tanto, no buscamos remover antropologías cristianas al uso, sino profundizar en un humanismo socialista en su esencia con una orientación de ética intramundana revolucionaria⁶. Esa utopía de una sociedad más solidaria, más igualitaria, una sociedad de derechos humanos, lo sea en serio para todos. Yo creo que tiene porvenir el socialismo en su vivencia más originaria, por eso debemos dialogar mucho desde la fraternidad humana.

5 TEJEDOR CAMPOMANES, C., *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, SM, Madrid 1986, p. 40.

6 ABELLÁN, J.L., *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Ediciones del Espejo, Madrid 1976, pp. 160-167: “En repetidas ocasiones se ha dicho que estas actitudes sociales llevaban implícita una irreversible tendencia socialista...Recordemos que Domingo de Soto decía que todos somos obligados so pena de pecado mortal a hacer limosnas a partir del momento en que tenemos algo más de lo absolutamente necesario para nuestra subsistencia...”.

Todos estamos obligados a contribuir al bien común de la humanidad entera no habiendo más límite que una relación equilibrada entre las propias necesidades y la de los demás. La justicia, por tanto, es el cumplimiento concreto en una situación determinada de la exigencia fundamental de afirmar la dignidad y el derecho de la persona para contribuir a la satisfacción de las necesidades de la humanidad. La justicia no debe quedar lesionada, debe ser título de seguridad para el hombre:

“Los pitagóricos habían formulado la idea de justicia por la de igualdad. Y ya remonta a Homero y a la antigua mitología la personificación de esta función igualitaria de la justicia en la diosa Diké, hija de Zeus y de Thenis, que presidía los juicios, y a la que, por el símbolo de la espada, le corresponde la división de las cosas en partes iguales... en cuanto a su sentido real la concepción básica de la justicia, primeramente, de la justicia general, está reflejada en la definición de San Anselmo... en este sentido general y amplio, justicia es sinónimo de rectitud, según la idea común en los Padres y escolásticos... dicha justicia comprende entonces toda la rectitud moral, es decir, la debida ordenación de todos los movimientos del alma entre sí y sumisión de todos a su fin último, que es Dios. De ahí su apelación de iustitia generalis, pues que incluye en sí todas las virtudes morales... el sentido estricto y propio de la justicia como virtud cardinal... la justicia así considerada es la proporción de nuestros actos con el fin jurídico... tal es el lenguaje muy común de los juristas modernos, que así proyectan la idea de justicia al orden objetivo del derecho, fusionándola con el orden jurídico, o la ley. La justicia, así entendida, se identifica con las exigencias de la naturaleza, con el orden de la ley o el derechoobjetivo... Dante define la justicia como la real y personal proporción que existe entre los hombres relativa a las cosas y a las personas, la cual, conservada, conserva la sociedad, y si es perturbada, la destruye. Así, también definía Leibniz la justicia como cierta congruencia y proporcionalidad”⁷

El pensamiento escolástico medieval, cuya concepción ética se fundó en la idea de ley eterna de Dios, de la que todos los demás participan. La justicia legal, desde estas claves, no se reduce a la virtud cívica de la observancia del derecho positivo, sino que va más allá y se manifiesta e interpreta como justicia complexiva de signo religioso, cuyo eje central es un humanismo de solidaridad efectiva. Es un deber de justicia procurar el bien común, sobre todo auxiliando al prójimo en sus necesidades: En la epístola de Bernabé XIX, 8: “Compartirás todas las cosas con tu hermano y no dirás que son de tu propiedad”. El carácter orgánico y solidario que vive la justicia en la escolástica medieval sufrió una crisis radical, con la aparición del capitalismo, cosificador y alienante, por tanto, hace que la justicia pierda su carácter humanista reduciéndola a equivalencia entre cosas y quedando en la sombra el verdadero concepto de justicia.

Orientaciones finales

El hombre es un ser histórico, y corresponde a su autointelección, tanto una mirada a un pasado temporal como una mirada anticipadora a un futuro igualmente temporal: Anámnisis y prógnosis pertenecen a los existenciales ineludibles del hombre. Desde esta escatología que hunde sus raíces en la antropología de las cosas últimas, ofrcemos algunas orientaciones que sirvan de base para una nueva reconstrucción del mundo, desde las claves científico-filosóficas de la ética social, dando luz al problema del *deber*, de la *obligación moral* y de su fundamento que ha sido planteado insuficientemente, lo mismo por los

7 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo VIII, B.A.C., Salamanca 1956, Question 58, 2-2 (a.1; a.5), pp. 243-247, 279-280

pensadores de la Escolástica, como por Kant. En ambos casos, se ha partido de la realidad del deber moral como de una constatación originaria, para reducirlo precipitadamente a un imperativo fundamental, teológico-heterónomo para los autores escolásticos, categórico-autónomo para Kant.

En contraste, la pequeña escuela eborenses del siglo XVI (Ignacio Martins, Pedro Luis, Gaspar Gonçalves, Fernando Pérez, Luis de Cerqueira), supieron en la medida de su genio actualizar, completar y superar algunos principios de sus maestros (Francisco de Vitoria). Tenían conciencia de ser escuela jurídico-teológica de la que formaban parte, procurando enriquecer la teoría convencidos del dinamismo que implicaba la tesis que había sido arrancada de la historia y solo para orientarla tenía sentido y valor. Desde este ángulo será exacto estimar el significado científico de los maestros que enseñaron derecho de gentes en Portugal. Fueron originales en señalar el proceso jurídico que en la práctica hiciera de la guerra la última ratio, insinuando en su apoteosis una serie de instituciones de paz: mediación, negociaciones, arbitraje. Por tanto, por su origen, su influencia y significado la enseñanza del derecho de gentes en la Universidad de Évora y Coimbra solo puede ser valorada en función del pensamiento total español del que son una continuación y al que enriquecieron de manera muy importante.

Este problema interesa por igual a la filosofía moral en general y a la filosofía del derecho en particular, ya que el campo del Derecho, está esencialmente trascendido y transitado por el ámbito de lo moral, porque sin el bien y la obligación moral, el valor y la obligación jurídica son radicalmente insubsistentes. El ámbito jurídico se refiere trascendentalmente a lo moral, por eso hay una vinculación con lazos estrechamente fortalecidos entre la juridicidad y la eticidad.

El fundamento del deber moral tiene que estar por tanto centrado en la peculiar cualidad (esencialidad) de determinadas bondades aprióricas (valores), dotados de una peculiar dignidad objetiva, correspondiente a una esencial referencia del hombre a ella, de suerte que si el hombre declina la realización de esos valores, la acción del hombre es ininteligible e inexplicable en sentido ético y el hombre incurre en una indignidad absoluta.

El primer paso, como exigencia fundamental de la justicia, es dar a cada uno lo suyo. Esto es irrenunciable, tiene una fundamentación sólida, que se basa en cuatro elementos: la dignidad, la esencial igualdad de las personas, la solidaridad y tener en cuenta las necesidades de las personas. Se trata de hacer el bien y evitar el mal como revelación primigenia (el acto de constitución) de la conciencia moral.

Reconquistar al ser humano como sujeto frente a tendencias que quieren cosificarle. El ser humano es constitutivamente moral, ya que tiene la posibilidad de realizar una conciencia de bien y mal morales y un sentido de responsabilidad, depurando la conciencia en el crisol de su propio examen⁸.

Hay una cierta unidad en la apreciación de que hay que hacer el bien y evitar el mal. Pero, en cambio, hay una innegable pluralidad en cuanto a la determinación de los contenidos de la bondad y la maldad. La conciencia que cada uno tiene de lo bueno y de lo malo depende mucho de la historia cultural en que está inserto, así como de las relaciones interpersonales en que ha vivido, durante los años en que se va fraguando la personalidad de cada cual. De aquí que, debajo de las convicciones sobre lo bueno y lo malo, no hay un fundamento metafísico universal e inmutable, que haga idéntico el contenido de esas convicciones en todas las personas de buena voluntad. Esta dialéctica de pluralismo y

⁸ En el siglo XIII, el franciscano San Antonio de Padua recordaba la importancia de creer a la propia conciencia: *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, I, Padua 1895, p. 292.

convergencia que hay en el reino de lo ético, que es el de la dignidad y verdadera libertad, está invitando a los seres humanos al diálogo de conciencias, hacia la búsqueda común de un programa moral en la humanidad ya que todos somos buscadores de la verdad práctica y nunca hemos llegado hasta el final.

Bibliografía

- ALCAIDE MAESTRE, A., *El trabajo humano, principio de vida*, Edice (C.E.E.), Madrid 2007.
- ARANGUREN, J.L., *Ética y política*, Ediciones Orbis, Madrid 1985.
- BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2000.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid 2006.
- CARPINTERO, F., *La ley natural. Historia de un conflicto controvertido*, Encuentro, Madrid 2008.
- CELADA LUENGO, G., *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, San Esteban, Salamanca 1999.
- CRUZ CRUZ, J., *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el siglo de oro*, EUNSA, Navarra 2009.
- DÍAZ, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Barcelona 1992.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., “Opción del bien y tolerancia intersubjetiva”: *Anuario de Filosofía del Derecho VIII* (1960).
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, “A christian view of progress through violence”, en: AA.VV., *Theology meets progress. Human implications of development*, Gregorian University Press, Rome 1971.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Proceso a la violencia*, Mañana Editorial, colección aperos del cristiano n°19, Madrid 1978.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, “Derechos humanos”, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, “La carrera de armamentos y la ética”, *Questions de vida cristiana* 121, Guanyar la Pau, Abadía de Montserrat 1984.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, “Condiciones para el proyecto de una Europa humana”, *Razón y Fe* 224, números 1113/1114, julio/agosto 1991.
- FRAYLE DELGADO, L., *La ley. Francisco de Vitoria*, Tecnos, Madrid 1995.
- MARÍAS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza editorial, Madrid 2000.
- ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la primera escuela de salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Eunsa, Navarra 2004¹.
- PENA GONZÁLEZ, M. A., *La escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, BAC, Madrid 2009.
- RIVAYA, B., “La filosofía jurídica española (1936-1975)”, en: AA.VV., *Franquismus und Salazarismus: Legitimation durch Diktatur?*, Herausgegeben von Dieter Simon, Berlín 2008.

Derechos humanos y democracia Hacia una fundamentación radical

Human rights and democracy. Towards a radical foundation

Nicole DARAT GUERRA

Universidad de Valladolid

Recibido: 12/12/2012

Aprobado: 24/04/2013

Resumen:

En el presente texto se abordan la fundamentación liberal y la fundamentación republicano-comunitarista de los derechos humanos. Se pondrá particular énfasis en la posición de ambas teorías en torno a las barreras extrademocráticas a la voluntad popular y las consecuencias de estas para la defensa de los derechos humanos.

Palabras clave: Derechos humanos, liberalismo, republicanismo, democracia radical

Abstract:

The following text addresses both the liberal and the republican-comunitarian foundation of human rights. The position of both theories regarding extra democratic boundaries to popular will and its consequences for human rights' defense will be particularly stressed.

Keywords: Human rights, liberalism, republicanism, radical democracy

La Declaración Universal de Los Derechos Humanos de 1948 parte enunciando que la libertad, la igualdad y la paz se basan en el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los derechos iguales de toda la *familia humana*. El concepto de “dignidad intrínseca” y aquel de “familia humana” que le corresponde a esta comunidad de seres que comparten una característica distintiva, pueden despertar toda clase de suspicacias filosóficas respecto de su procedencia metafísica-cristiana y por ende occidental, poniendo en duda el universalismo que esta declaración reclama para sí. Las suspicacias filosóficas a las que me refiero son las reivindicaciones propias del llamado “relativismo moral”. Postura bastante escurridiza en filosofía, aunque común en otras humanidades y las ciencias sociales, principalmente en la antropología, los estudios de género, en los estudios culturales y en el mismo escepticismo marxista frente al lenguaje propio de los derechos humanos, en tanto que derechos del hombre burgués. Una muestra de esta incomodidad con los principios universales que fundamentan estos derechos se encuentra en la misma circunstancia de su discusión en la ONU en 1947, cuando la *American Anthropological Association* hizo pública una declaración en la que afirmaban que no había tal cosa como valores absolutos que trascendieran las culturas particulares y que no había forma de determinar la superioridad de los valores de una cultura sobre los de otra. Esta afirmación ponía claramente en duda la existencia de un fundamento para reconocer en la humanidad como tal, un sujeto de derecho.

Hacer el recorrido de este debate entre objetivismo y relativismo moral y entre los intentos de conciliación que se han ensayado, excede el alcance de este texto, baste con decir que el relativismo moral, si se toma en serio, lanza un desafío para la comprensión de los derechos humanos. No podemos asumir sin más que los valores que aquí se buscan preservar, sean los de una esencia inmutable de lo humano, lejos de ello, lo que el relativismo moral viene a ponernos de manifiesto es que esos valores defendidos en la declaración de los derechos humanos, son los valores de la moral occidental y no estamos autorizados ni autorizadas a pensar que estos sean compartidos por toda la especie.

Este debate puede ser superado no buscando una solución racional a los desacuerdos en torno a los valores, sino asumiendo que el concepto de dignidad, fundamento de los derechos humanos, no hace referencia a un valor objetivo, sino a una ficción jurídico-política, una ficción que de todos modos debemos probar como valiosa. Me explico; No se trata de que la idea de vida buena que se defiende en la Declaración Universal de Los Derechos Humanos tenga un valor moral objetivo: no son el verdadero bien para la “familia humana”. Lo universal es en cualquier caso la dignidad, pero la dignidad es una ficción que necesitamos crear para poder construir sobre ella todo lo demás, a la vez que hacerla responder por todo el edificio. Por tanto, la cuestión es: ¿Puede una ficción, ser valiosa? ¿En qué sentido?

Una ficción puede ser valiosa desde un punto de vista consecuencialista, es decir, su valor lo adquiere a partir del valor de lo que ella es capaz de producir, en este caso, los derechos humanos, además de si permite resolver conflictos entre derechos y responder apropiadamente a las objeciones al cuerpo de los derechos humanos. En este sentido afirmaremos que la ficción de la dignidad humana, es valiosa. Su invocación transversal en la tradición occidental y no-occidental nos muestra su efectividad. ¿Pero que es aquello propiamente humano de lo que se predica la dignidad? Buscaremos una respuesta a esta pregunta hacia el final del texto.

La dignidad es pues una ficción, en el sentido de que no se trata de ninguna propiedad objetiva de la especie humana, sino más bien un constructo humano destinado a producir ciertos resultados que se consideran valiosos, es decir, la defensa de la vida y del

florecimiento de los miembros de la especie. Son estos valores, a grandes rasgos, los que se consideran valiosos en sí mismos. Centrarnos en la dignidad nos permite comprender si los derechos consignados en la declaración responden o no a este imperativo del florecimiento de la especie, si son insuficientes o si están sobre determinados y buscan homogenizar las infinitas formas de vivir una vida buena.

La pregunta por la dignidad humana, desde una perspectiva “política, no metafísica”, parafraseando a Rawls, es una que ha ocupado extensamente a los estudiosos y estudiosas de la teoría política. Este debate, paradigmáticamente puede centrarse entre las teorías liberales y las que podríamos, por razones de exposición, denominar republicano-comunitaristas. Ambas posiciones comparten el vínculo entre cierta forma de gobierno democrático y los derechos humanos y ciudadanos. Cada una de estas teorías ha representado la ficción de la dignidad de diferente forma y lo ha hecho de un modo funcional a su comprensión de la democracia y del lugar de los ciudadanos y ciudadanas en ella.

Generalmente, en las fundamentaciones liberales de la democracia, la dignidad suele aparecer como un atributo del individuo, como el fundamento de su inviolabilidad, y por ende como un límite para toda acción política. Esta inviolabilidad del individuo le ha servido de base a la teoría liberal para oponerse a la justificación utilitarista de las decisiones políticas y jurídicas y, si nos situamos más hacia la derecha del espectro liberal, este mismo atributo ha servido incluso para rechazar medidas redistributivas de la riqueza de la sociedad. La dignidad es entonces el límite supremo de toda política y de ella se deducen los principios de libertad e igualdad que el liberalismo busca realizar a través de la política democrática. El liberalismo ha encontrado en ideas como la neutralidad axiológica y la limitación de la decisión mayoritaria, las expresiones más fieles de su defensa de la dignidad humana.

La neutralidad axiológica ha sido una de las principales banderas del liberalismo¹, bandera que ha levantado frente a la amenaza totalitaria que entrañarían tanto el comunitarismo como el republicanismo en sus versiones más clásicas. Esta idea arraiga en la dignidad de cada individuo en tanto que libre para formarse su propia concepción del bien. Dicha capacidad moral, expuesta a la vida bajo las instituciones de una democracia liberal, no podría sino traducirse en la pluralidad formas de vida buena deseables: el innegable hecho del pluralismo, signo de la salud de una democracia liberal. La idea de las dos capacidades morales de Rawls (la de ser razonable a la vez que racional), se inscribe en esta línea. El hecho de que a cada individuo se le reconozca la capacidad de formarse su propia concepción del bien y de perseguir sus propios fines, tiene como resultado la coexistencia de numerosas concepciones del bien en una sociedad. Si ha de tratarse de una sociedad pluralista, como quieren los liberales, Rawls entre ellos, la legitimidad de estos fines sólo estará limitada por la razonabilidad (es decir, por su respeto de la libertad e igualdad que ha de reconocerse a todos los miembros de la sociedad) y no por la simpatía que susciten estos entre unos funcionarios del gobierno con capacidad de censurar, prohibir o incluso de torturar y asesinar a quienes sostienen dichas concepciones, en caso contrario. La idea de justicia que deben encarnar las leyes promulgadas por un Estado, no puede arraigarse en ninguna concepción del bien particular, debe, por el contrario, derivarse de las ideas implícitas en la cultura política de una sociedad.

1 Vid. William A. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge University Press, 1991), 80 y ss.

Este es el fundamento liberal de los derechos políticos, o de primera generación, consagrados en la Declaración de 1948. Es esta dignidad en clave rawlsiana, que aunque si bien Rawls no habla directamente de dignidad, sí puede entenderse desde las capacidades morales antes mencionadas. La capacidad para perseguir nuestros propios fines nos hace titulares de esos derechos, sin los cuales la formación de la personalidad moral sería imposible. Considerándose derechos indispensables para la vida en una sociedad liberal, estos derechos deben quedar asegurados por fuera del ejercicio democrático. Un rango adecuado de libertades igualmente garantizadas para todos, constituye lo que Rawls llama las bases sociales del autorespeto. Si bien la ficción de la dignidad supone que ésta es intrínseca a la persona, es decir, que las personas poseen dignidad por el mero hecho de ser personas, la realización de ésta en la sociedad, tal como es entendida por los liberales, requiere de la garantía de ciertos bienes que hacen posible su ejercicio. Sin la libertad e igualdad, no es posible la representación de la dignidad fuera del escenario de su mera enunciación.

Dworkin será mucho más explícito al afirmar que la democracia liberal es la única capaz de tratar a los individuos de acuerdo a su igual dignidad y libertad, precisamente en la medida en que se mantiene neutral respecto a las ideas del bien que puedan concebir y perseguir los ciudadanos:

“¿Qué significa para el gobierno tratar a sus ciudadanos como iguales? Esta pregunta, me parece, equivale a la siguiente: ¿qué significa para el gobierno tratar a todos los ciudadanos como libres, o como independientes, o con igual dignidad? En cualquier caso, se trata de una pregunta que ha sido central para la teoría política al menos desde Kant.

Esta pregunta debe ser contestada de dos maneras esencialmente diferentes. La primera supone que el gobierno debe ser neutral en relación con lo que podemos denominar la cuestión de la buena vida. La segunda supone que el gobierno no puede ser neutral en relación con esa cuestión, porque no puede tratar a sus ciudadanos como seres humanos iguales sin una teoría sobre qué deben ser los seres humanos. (...)”²

Es esta primera teoría de la igualdad la que es propia del liberalismo. La neutralidad del Estado frente a qué ha de ser la vida buena es la única posibilidad de garantizar la igual dignidad para todos y todas. La igual consideración de los individuos en cuanto personas libres, implica que el Estado debe abstenerse de defender con el uso del poder que le es propio, léase la coacción en cualquiera de sus formas, una concepción particular del bien en detrimento de otras a través de sus decisiones y diseños institucionales, y aún más, de dispensar el buen trato a sus ciudadanos de acuerdo con ellas. Cuestiones que Dworkin le atribuye al republicanismo cívico y al comunitarismo.

Sin embargo la caracterización de Dworkin no puede sino parecer falaz a la luz de los hechos, brevemente, ni un Estado, pongamos por caso, republicano, que promueve públicamente una idea de virtud cívica, es un Estado totalitario que viola la igualdad, ni un Estado liberal que defiende el pluralismo puede, sin más, *dejar hacer* a sus ciudadanos en la persecución de su concepción particular del bien. Y nada de ello puede decirse llanamente, que viole su dignidad.

² Dworkin, Ronald. 2003. *Liberalism* en Klosko, George, y Steven Wall (eds). *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Rowman & Littlefield. Pág. 23

Las decisiones políticas democráticas no solo deben ser axiológicamente neutras, sino además deben ser limitadas en su alcance. Una democracia aparece como la mejor forma de gobierno, si y sólo si, es capaz de poner restricciones a lo que la voluntad popular puede decidir. Sólo así queda el individuo realmente protegido del daño que sus conciudadanos podrían hacerle aún a través de las instituciones, una vez se han constituido en una mayoría a la que aquél no pertenece. Esta cuestión ha sido ampliamente tematizada por Ernesto Garzón Valdés a través de lo que él llama “el coto vedado” o las “muletas morales” de la democracia.

El argumento de Garzón Valdés a favor de la limitación de la democracia, podría resumirse en los siguientes puntos:

- Primero, que la democracia entendida como el gobierno de la mayoría formada sobre la base del principio ‘una persona, un voto’ no es autojustificable;
- Segundo, que para estar justificada debe recurrir a ayudas externas que mantengan a raya la tentación de imponer el dominio de la mayoría, sólo con estas restricciones el principio de la mayoría es viable. Podemos distinguir dos tipos de restricciones, las horizontales, vinculadas a las características personales de los ciudadanos, y las verticales, que pueden ser tanto personales como institucionales, pero que no provienen directamente de los ciudadanos cuya dignidad se buscaría proteger.
- Tercero, por restricciones horizontales entendemos las apelaciones a la virtud cívica, como en Rousseau o a la simpatía, como Hume. Para Garzón Valdés, la virtud cívica se basa en suposiciones utópicas sobre la naturaleza humana, como la renuncia al amor propio y a la tendencia egoísta de la voluntad particular, en aras del bien común expresado en la voluntad general. Siendo esta cuestión considerada difícil, incluso por Rousseau, acaba siendo una barrera de contención muy frágil para los impulsos tiránicos de las mayorías democráticas y sería, por tanto, insensato hacer recaer toda la legitimidad de la democracia en ella. La simpatía parece ser un sentimiento mucho más fácil de encontrar en las personas, no obstante su alcance es siempre limitado, el mismo Hume reconocía que la simpatía sólo podía rendir tales frutos en una comunidad pequeña y homogénea, nada más lejano a nuestras sociedades amplias y plurales. La tarea se vuelve imposible cuando queremos ampliar esta simpatía a todo el globo, a toda la “familia humana”;
- Cuarto, los verticalistas son cautelosamente pesimistas y postulan por ello, frenos a los posibles extravíos de la voluntad humana. Se trataría de un paternalismo justificable. Existe pues, un verticalismo personal, que se trataría de algo así como de unas élites ilustradas, amantes de la humanidad, que no están dispuestas a sacrificar la democracia dejándola en manos de los ignorantes y sugestionables ciudadanos. Esta postura caracterizó la posición de los intelectuales en los primeros años de las repúblicas latinoamericanas. Garzón Valdés reconoce que esta solución, además de estar limitada en el tiempo a la duración de la vida de esta elite de la virtud cívica, puede conducir a la manipulación de los ciudadanos para el beneficio de las propias elites que de forma benevolente toman la palabra por ellos y ellas.
- Quinto, la única restricción restante es la vertical institucional, y es ésta la apuesta más conocida del autor para limitar la democracia ante su propio vicio mayoritario: El coto vedado. Éste sería una suerte de estrategia autoobligante que mantendría a los ciudadanos alejados de la tentación autoritaria, por la vía de restringir el derecho a ello.

Para Garzón Valdés se trata de una idea de larga data en el pensamiento filosófico-político:

“Desde Platón y Aristóteles hasta Kant, pasando por Hobbes y Locke, la desconfianza en la naturaleza humana ha sido la razón principal para justificar moralmente la existencia del Estado como artificio normativo destinado a asegurar la supervivencia pacífica. Kant es el pensador que con mayor claridad vio la necesidad de prescindir de las peculiaridades empíricas personales en la

fundamentación de las normas morales. Porque sabía que el ciudadano es un ser de carne y hueso propenso a dejarse guiar por sus tendencias autocentradas, heterónomas, propiciaba un sistema político que pudiera regir en una sociedad de egoístas que desean también vivir en sociedad. Su idea de la "sociabilidad asocial" condensa esta idea."³

Pese las primeras impresiones, las restricciones verticales institucionales no relevan al ciudadano de la necesidad de comportarse moralmente, pues una cosa es la legitimidad de la democracia y otra bien distinta es su estabilidad, y si bien la legitimidad sólo puede garantizarse en una esfera que está fuera del alcance de la ciudadanía, la estabilidad democrática depende finalmente de ellos. Esto no debería sorprender a nadie, pues incluso los arreglos normativos que parten de las suposiciones más pesimistas respecto de la conducta humana, necesitan un mínimo de compromiso de los ciudadanos con su conservación. El mismo Hobbes no escatimaba en dramatismo al describir el estado de naturaleza como un penoso estado de desnudez y vulnerabilidad extrema, precisamente para convencer a sus conciudadanos de la necesidad de un Estado capaz de someterlos a todos. Si el Leviatán no requiriera del acto de voluntad que acompaña al de la sumisión, no serían necesarios dichos esfuerzos.

Pero, podemos no obstante preguntarnos cómo es posible comprometer en la conservación de la democracia y del respeto a los derechos fundamentales que ésta garantiza, a ciudadanos a los que en primera instancia les hemos retirado toda confianza para garantizarse mutuamente la protección de estos derechos. Si no creemos que los ciudadanos tengan las cualidades de la mente y el carácter que les permitirían contener su, al parecer innegable, deseo de tiranizar a los demás, qué nos faculta a creer que tendrán algún interés en conservar la democracia. Parece que aquí hay una trampa conceptual de la que es difícil salir. Un defensor/a de las restricciones externas podría argumentar que la necesidad de estas no se basa en una desconfianza absoluta en la conducta humana, sino más bien en la conciencia de su debilidad. Se trataría pues de que los ciudadanos son conscientes de que, de tener la oportunidad, oprimirían a sus pares, y por eso prefieren no tenerla. Las muletas morales surgen de esta decisión de los ciudadanos de eliminar las opciones que pueden tener resultados más desastrosos para el respeto de la dignidad de sus pares.

Cabe preguntarse en este punto, qué ciudadanos son los que toman esta "decisión original" respecto de sus opciones y de sobre qué han de dejar inexorablemente fuera del proceso democrático. ¿Se trata realmente de una autorestricción, o es más bien una heterorestricción, que se hallaría, por ende, expuesta al mismo peligro de manipulación elitista que las restricciones verticales personales? Esto último es particularmente importante dadas las dificultades de acceso de amplios sectores de la sociedad a los puestos decisorios de las democracias representativas. Respecto de la "decisión original" podemos afirmar lo mismo que Habermas afirmara sobre la "posición original" rawlsiana en la constitución de un Estado democrático de Derecho

"Los ciudadanos no pueden experimentar este proceso, tal como exigirían sin embargo las cambiantes condiciones históricas, como un proceso abierto e inconcluso. No pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición original en la vida real de su sociedad, pues desde su perspectiva todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en el seno de la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya

3 Garzón Valdés, Ernesto "Dignidad, derechos humanos y democracia". Disponible en: <http://www.acaderc.org.ar/doctrina/articulos/dignidad-derechos-humanos-y-democracia?searchterm=ernesto+garz%C3%B3n> Consultado 12-12-2012.

sedimentados en la constitución. Puesto que los ciudadanos no pueden comprender la constitución en tanto que *proyecto*, el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico *mantenimiento de la estabilidad política*.⁴

Me parece que Habermas logra capturar el problema de la legitimación extrademocrática de la democracia: la autonomía política y el uso público de la razón solo sirven al pacífico mantenimiento de la estabilidad política. Pero tal vez podría decirse que la dignidad humana es un objeto demasiado valioso como para correr riesgos y en este caso es mejor ser prudentes.

Pero de ser ciertas las suposiciones de los cautelosos defensores del “coto vedado”, no sólo el ejercicio de la autonomía política se ve amenazado por estas restricciones impersonales, sino la misma dignidad individual, cuyo cuidado nos puso en esta vía en primer lugar, pues de unos ciudadanos que nada tienen que decir sobre los derechos fundamentales de sus conciudadanos, no puede esperarse que se involucren finalmente en su protección:

“Cualquiera sea la forma que tome, la democracia liberal se muestra consistente con el pesimismo antropológico y con la prioridad de la libertad negativa. Si se asume que los procesos de decisión se rigen por intereses, para evitar que las mayorías exploten a las minorías resulta obligada una protección mediante derechos e instituciones contramayoritarias. Si no podemos esperar un compromiso del ciudadano con el bienestar de los otros y la neutralidad liberal veta alentar valores cívicos, sólo cabe pensar en una protección prepolítica de los derechos y de la “privacidad” y, finalmente, de la justicia.”⁵

La neutralidad axiológica acaba traducéndose en la desafección de la ciudadanía respecto de aquellos derechos sobre los que se asienta la dignidad humana, y, ni siquiera el Leviatán puede prescindir del convencimiento de los ciudadanos de que aquellas normas son las mejores para guiar su conducta. La ficción de la dignidad aparece en el modelo liberal como lo intocable, aquello cuya actualización pasa por su exclusión de la circulación en los asuntos humanos. El modelo republicano-comunitarista permitiría en cambio, comprender cómo la defensa de un ideal normativo de ciudadanía hace posible la protección política de la dignidad, no ya del individuo aislado que debe protegerse de los demás, sino de la persona individual que sin, embargo, tiene múltiples pertenencias que constituyen su vulnerabilidad. Vulnerabilidad que no se contrarresta meramente asegurándole la libertad en el sentido de impedir que los demás interfieran, sino que garantizándole que será libre de la dominación arbitraria de los otros.

Disfrutar de la no-dominación es tener una garantía no sólo de que otros no me dominan efectivamente, sino que no pueden hacerlo aún si así quisieran. Disfrutar de la no dominación es ser una persona relativamente poderosa, es tener el poder de pararse frente a los otros como un igual, un poder que la mera declaración constitucional de la igual libertad no da por sí misma, es preciso que se garantice la no dominación para que la libertad y la igualdad constituyan efectivamente un estatus social, el estatus que le corresponde a una persona de acuerdo a su dignidad.

4 Jürgen Habermas “Reconciliación y uso público de la razón” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, 1998, 67.

5 Félix Ovejero, *Incluso Un Pueblo De Demonios: Democracia, Liberalismo, Republicanismo* Madrid, Katz, 2008, 58.

La libertad es, de acuerdo al modelo republicano, un bien comunitario y es esto lo que nos permite hablar de un tal modelo republicano-comunitarista. Un bien será comunitario, de acuerdo con Pettit si es un bien social, a la vez que un bien común. Un bien social requiere para su existencia que un número de personas desarrollen actitudes y actividades intencionales en orden a producirlo. El bien social aparece y desaparece con las disposiciones interactivas que lo producen, como la solidaridad y el estatus. Un bien común requiere para ser tal, no poder ser incrementado o decrementado para ningún miembro del grupo relevante, sin ser aumentado o decrementado para todos sus miembros, será un bien parcialmente común si esta dependencia en lugar de afectar a todos los miembros, afecta a algunos. Ciertamente, cuando nos encontramos a un bien parcialmente común y por ende parcialmente comunitario. Aquella parte del grupo relevante que se ve afectada por el incremento o decremento comparte alguna característica relevante entre sí y con el individuo en cuestión.

Podemos decir entonces que la defensa de la libertad y la igualdad y del goce de los derechos que se derivan de nuestra igual dignidad, es la defensa de un bien al menos parcialmente comunitario. De acuerdo con Pettit:

“Disfrutar de no dominación es estar en una posición en la que los demás son incapaces de interferir arbitrariamente en nuestros asuntos, precisamente en la medida en que nadie lo sea para interferir en los asuntos de nuestros allegados, en particular en los de nuestros pares en punto a resistencia y exposición a interferencias: en punto a vulnerabilidad. En la medida en que esos pares estén expuestos a interferencias arbitrarias, también nosotros lo estaremos. En consecuencia disfrutaremos de no-dominación, en tanto la no-dominación esté garantizada para quienes estén la misma clase de vulnerabilidad que nosotros. Quienes compartan ese barco con nosotros, flotan o se hunden con nosotros; nuestras fortunas respectivas en lo atinente a la no-dominación, están íntimamente vinculadas.”⁶

Es por ello que para el autor, la promoción de la libertad, y de los derechos humanos habría que agregar, tendrá siempre la dimensión de una causa común para quienes están comprometidos y comprometidas en ella.

⁶ Philip Pettit, *Republicanism: Una Teoría Sobre La Libertad Y El Gobierno*, Barcelona , Paidós, 1999, 164.

Conclusión

Hemos procurado proponer en este breve texto una perspectiva mucho más auspiciosa para la defensa de los derechos humanos, para abordar esa tensión entre la realidad de su inscripción y su existencia ficcional en la representación jurídica de los derechos humanos, no sólo dentro de un sistema formalmente democrático interesado en garantizar mediante un “paternalismo legítimo” la protección de la dignidad de las minorías frente a las invasiones de la mayoría, sino que nos permite entender cómo estos pueden actuar como motor para que una ciudadanía oprimida ocupe el espacio público y exija su actuación efectiva en él. Las suposiciones antropológicas más optimistas del modelo republicano-comunitarista dejan espacio para una defensa radical de los derechos humanos cuyo sujeto no es el individuo aislado de la teoría liberal, sino una colectividad que se constituye en un sujeto político en tanto desafía esa tensión entre la ficción y su traducción en el espacio público de las instituciones y actuaciones de la sociedad organizada o simplemente reunida. La ficción de la dignidad es el foco de articulación de las pasiones políticas como la piedad y la indignación.⁷

De acuerdo con Rancière el sujeto de los derechos humanos no es el mismo sujeto que el de los derechos ciudadanos, aquél es más bien un proceso de subjetivación que tiende un puente entre la existencia de esos derechos como inscripción y la existencia que se les da no mediante su mero uso, sino mediante la creación del caso en que estos verifican en cada sociedad particular el poder de dicha inscripción. Hombre y ciudadano son nombres que plantean la pregunta por quién está incluido en dicha cuenta. La libertad y la igualdad son predicados abiertos, ellos mismos son una disputa sobre a quién corresponden dichos derechos.⁸

Aún cuando la dignidad parezca un objeto demasiado delicado para dejarlo en manos de ciudadanos que reconocen su debilidad ante la tentación de oprimir a sus pares, las restricciones contramayoritarias que la ponen fuera de su alcance, no resuelven el problema, sólo la exponen a la tentación de quienes son los encargados finalmente de interpretar la constitución, de quienes no tenemos razón para pensar que están libres de dicha tentación tan humana. Y no sólo no resuelve la cuestión que se propone sino que oscurece aquella otra de cómo podrían defenderse dichos derechos en sociedades que no cuentan con tales estructuras institucionales. Si en cambio, entendemos los derechos humanos como un bien comunitario o parcialmente comunitario, podemos ver un futuro mucho más auspicioso para la expansión de su actuación en el mundo, para toda la “familia humana”.

Podemos decir que occidente tiene una obsesión con la democracia y que nuestras teorías políticas ven un vínculo indisoluble entre ésta y el respeto por la dignidad humana (y por los derechos humanos). Muchos derechos humanos se han violado en nombre de la democracia, siendo el derecho a la vida el más básico de ellos. ¿Tienen valor en sí mismas

7 Vid. Aurelio Arteta, *La Compasión: Apología De Una Virtud Bajo Sospecha*, 1ª ed, Paidós Biblioteca Del Presente 6 (Barcelona [etc.]: Paidós, 1996).

8 “El punto es qué significa confirmación o negación. Hombre y ciudadano no designan colecciones de individuos. Hombre y ciudadano son sujetos políticos. Los sujetos políticos no son colectividades definidas. Son nombres suplementarios, nombres que plantean una pregunta o una disputa sobre quién está incluido en la cuenta de estos derechos. Correspondientemente, la libertad y la igualdad no son predicados que pertenecen a sujetos definidos. Los predicados políticos son predicados abiertos: ellos abren una disputa sobre qué exactamente suponen estos derechos y a quién conciernen en cuáles casos.” Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?,” *South Atlantic Quarterly* 103, no. 2–3 (March 20, 2004): 303

las instituciones democráticas y los valores sobre los que estas se asientan? Sin ánimo de cerrar la cuestión podemos añadir aquí que asociar la dignidad a la autonomía y a una democracia liberal, es sobredeterminar el concepto de los derechos humanos. Lo realmente valioso allende toda metafísica es la posibilidad de florecer plenamente, tanto de individuos como de comunidades, de desarrollarse en todas sus capacidades. Este concepto naturalista resulta prometedor para un pensamiento no imperialista, tanto de los derechos humanos, como de nuestras relaciones con otras especies.

Bibliografía

Arteta, Aurelio. *La Compasión: Apología De Una Virtud Bajo Sospecha*. 1ª ed. Paidós Biblioteca Del Presente 6. Barcelona Paidós, 1996.

Dworkin, Ronald. 2003. *Liberalism* en Klosko, George, y Steven Wall (eds). *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Rowman & Littlefield.

Galston, William A. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press, 1991.

Garzón Valdés, Ernesto “Dignidad, derechos humanos y democracia”. Disponible en <http://www.acaderc.org.ar/doctrina/articulos/dignidad-derechos-humanos-y-democracia?searchterm=ernesto+garz%C3%B3n> Consultado 12-12-2012

Habermas, Jürgen, and John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona Paidós, 1998.

Ovejero, Félix. *Incluso Un Pueblo De Demonios: Democracia, Liberalismo, Republicanismo*. Madrid [etc.]: katz, 2008.

Pettit, Philip. *Republicanism: Una Teoría Sobre La Libertad Y El Gobierno*. Paidós Estado y Sociedad 68. Barcelona Paidós, 1999.

Rancière, Jacques. “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *South Atlantic Quarterly* 103, no. 2–3 (March 20, 2004): 297–310.

II. DEMOCRACIA: PROBLEMAS ACTUALES



**“La Libertad guiando al Pueblo”, Eugene Delacroix
(1830, Museo del Louvre)**

Proportionality or majoritarianism? In search of electoral equity¹

Elena CİNCEA

University of Craiova, Romania

elena.cincea@yahoo.com

Recibido: 27/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

Abstract:

Finding an electoral system both equitable and efficient represents a desideratum for every electoral democracy. The electoral system is at the cornerstone of democracy and has important consequences upon the constitutional and political system as a whole. Through this approach, I bring the spotlight on the old dispute over proportional representation and majoritarian voting systems. Thus, I will determine which of these main electoral systems is closer to the ideal of electoral equity.

Keywords: electoral systems, proportional representation, majoritarian systems, electoral equity, representativeness, government effectiveness

¹ This work was supported by the strategic grant POSDRU/CPP107/DMI1.5/S/78421, Project ID 78421 (2010), co-financed by the European Social Fund – Investing in People, within the Sectoral Operational Programme Human Resources Development 2007 – 2013.

Referring to the importance of the regulation of the electoral system, Royer - Collard stated that “an electoral law is a Constitution. Depending on how good or bad the law is, the governments resulting from it are strong or weak”². Choosing a certain electoral system is of great significance and there are several aspects that must be considered, such as the influence it has on political parties, on government formation and last, but not least, on voting behaviour. Besides, each state must take into account its own historical and political background and also the social and economic particularities, when designing the electoral system. Nevertheless, in my opinion, the principle that should guide the “electoral engineering” is that of equity and fairness. Unfortunately, most of the times, the electoral systems are the result of political opportunism because political parties are more interested in winning the election than in pursuing electoral equity.

As I have mentioned, my aim is to determine which of the electoral systems, majoritarian or proportional ones, best complies with the principle of electoral equity. In order to do that, a definition of the concept of “electoral equity” is required. Therefore, before analyzing the virtues and deficiencies of both proportional representation and majoritarian voting systems, invoked by their advocates and opponents, I will configure the notion of “electoral equity” and also establish the criteria by which one could appreciate the fairness (equity) of an electoral system.

The concept of electoral equity. Criteria for assessing the equity of an electoral system

The notions of equity and fairness are usually invoked in the debate over proportional representation and majoritarian systems, the electoral systems based on proportional representation being regarded as fairer than the majority and plurality systems. The concept of fairness is used more frequently than the concept of equity, even though they are considered to be synonymous. However, the exact meaning of these two notions is not that clear and this can lead, as it was highlighted³, to problems for evaluating electoral systems.

In John Rawls’ conception, the principles to be applied to the basic structure of society are justice and efficiency. He claimed that “justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought”⁴ and it “denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others”⁵. Hence, Rawls believed that justice as fairness is the guiding principle for social systems and institutions. In an attempt to identify which are the principles of justice as fairness in the context of a liberal society, based on his own version of social contract theory, Rawls concluded that the principles of justice are equal freedom for all (*the liberty principle*) and a scheme in which the economic and social inequalities favor the most disadvantaged members of society, under conditions of fair equality of opportunity (*the difference principle*). By a social institution, he understood a public system of rules which defines offices and positions with their rights and duties, powers and immunities, and the like. Since the voting system represents the entirety of legal and technical rules designed to turn the votes into seats, I believe that an electoral system can be considered a social institution. Following Rawls’ judgement, among other qualities that it may have, an electoral system must, be, first of all, fair and equitable. Thus,

2 Royer -Collard, in Ihl, O., *Le vote- 2^e édition*, Paris, Montchrestien, 2000, p. 50.

3 Blau, A., “Fairness and Electoral Reform” , *The British Journal of Politics & International Relations*, Vol. 6, (pp. 165-181), p. 165.

4 Rawls, J., *A theory of justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 3.

5 Idem.

the design of an electoral system has to be in accordance with the principles of equal freedom and equal opportunities. It is easy to observe that fairness and equity have almost the same meaning for John Rawls.

Still, the concept of fairness is much more complex and, as Adrian Blau points out, the meaning of electoral fairness is not self-evident and there are several conceptions of fairness that are to be contemplated when discussing the matter of electoral systems⁶: the equality conception, the populist conception, the winner-takes-all conception, the majority conception and the plurality conception of fairness. The equality conception is a reflection of the principle “one man, one vote, one value” which requires that each citizen and party should be treated equally. The populist conception of fairness implies that voters, not party leaders, should choose governments. Thus, elections should be the decisive stage in choosing a government and not the post-elections deals between party leaders. In accordance with the winner-takes-all conception, the winner should take the spoils and the other participants shouldn't enjoy the winnings. The majority conception states that the majority of voters or the majority party deserve to win and the plurality conception means that the largest group of voters, or the plurality party, deserves to win. Considering these different conceptions, one can note that “like most political concepts, fairness is matter of degree, not all-or-nothing”⁷. To avoid this conceptual confusion, I will use the concept of electoral equity.

Unlike the notion of fairness, “electoral equity” has been defined in a study conducted by the Organization of American States in collaboration with the International Institute for Democracy and Electoral Assistance, which provides that electoral equity entails “the existence of conditions of impartiality and freedom in the pre-electoral period, the day of the elections, and the post-electoral period so that all candidates can participate in a level-playing field for political office”⁸. This definition, which I consider very accurate and comprehensive, reveals that electoral equity aims to equal opportunities of candidates and also to fair representation of the electorate, these two aspects being in a close connection. In fact, electoral equity represents a reflection of justice in the electoral field, which is a supreme value in any democratic state. Moreover, electoral equity is closely linked to the principle of equal participation of citizens in state politics, which implies that “all citizens are to have an equal right to take part in, and to determine the outcome of, the constitutional process that establishes the laws with which they are to comply”⁹. This principle also imposes an equitable representation of citizens in the legislative body and the compliance with the principle one man, one vote. The latter principle requires for each vote to have approximately the same weight in determining the outcome of elections, which entails a clear and balanced distribution of seats among constituencies. For the same purpose, the design of the electoral constituencies should be done according to an objective procedure and predetermined standards and, if possible, by an independent authority. It remains to be seen which of the current electoral systems meets to the greatest extent these requirements. To make such an assessment, it is necessary to establish the criteria by which the equity of an electoral system can be evaluated.

6 Blau, A., *op.cit.*, p. 167.

7 Ibid, p. 168.

8 Munoz-Pogossian, B., “*The Responsibility to expose: Incorporating a gender perspective into OAS Electoral Observation Missions (OAS/EOMs)*”, Electoral Studies and Projects Section Department for Electoral Cooperation and Observation, Organization of American States in collaboration with IDEA, December, 2011, p. 4. The study can be consulted at <http://www.idea.int/democracydialog/upload/IDEA-Gender-and-Elections-Betilde.pdf>

9 Rawls, J., *op.cit.*, p. 194.

When voting, citizens accomplish two things at once: they contribute to forming a government and an opposition, and confer legitimacy to governors, who will represent their interests and preferences. Thus, the elections are not just a “race” that some gain at the expense of others, but a means by which voters participate in creating a representative authority. H. F. Pitkin sketched out the generic features of political representation in a constitutional democracy, stating that for representatives to be “democratic” (a) they must be authorized to act; (b) they must act in a way that promotes the interests of the represented and (c) people must have the means to hold their representatives accountable for their actions¹⁰. In order for these features of democratic representation not to remain just simple ideals, the electoral system should ensure, as far as possible, the reflection of citizens’ electoral choices in parliament, and also, compliance with the principle of equal suffrage.

Because of the fact that electoral equity is a broad and rather intricate concept, the scholars in the electoral field were quite reluctant to establish clear criteria according to which one could evaluate the equity of electoral systems. In most cases, the fairness (equity) of an electoral system was appreciated in terms of comparison with other voting system and not by specific criteria.

An interesting approach can be found in Pierre Martin’s research on electoral systems, who, under the premise that proportional representation is based on the idea of a fairer electoral system, believes that the equity of an electoral system (*la justice d’un système électoral*) should be assessed according to three criteria¹¹: representativeness index, monotonicity and proportionality. In fact, Martin addresses the issue of electoral equity from the perspective of the translation of votes into seats and he even compares the electoral systems based on proportional representation between them.

The representativeness index designates the ratio of voters effectively represented, i.e. those who voted for candidates or party lists that have obtained seats, and all voters. The data showed that, from this point of view, proportional representation systems have a much higher index of representativeness in relation to other electoral systems.

Regarding the monotonicity, an electoral system is monotonic or not depending on how it complies with the hierarchy of votes cast, when allocating seats. It is, therefore, expected for a party who obtains a greater number of votes to receive more seats than a party that is voted by fewer electors.

As far as the criterion of proportionality is concerned, supporters of proportional representation-Victor d’Hondt and Sainte-Lague had different views about the disproportionality index. Thus, d’Hondt proposed as disproportionality index, the maximum of the ratio between the percentage of seats and percentage of votes (seats/votes) obtained by a party. In contrast with d’Hondt, Sainte-Lague suggests as disproportionality index for all political parties participating in elections, the sum of the squares of differences between the percentage of seats and percentage of votes obtained by each party, that is $\sum (\text{seats-votes})^2 / \text{votes}$. Both methods aim to ensure the distribution of seats in a fair manner and in accordance with the will of the electorate, but as M. Gallagher highlights every method of seat allocation generates its own measure of disproportionality, and many measures of

10 Pitkin, H. F., *The Concept of Representation*, Berkeley, University California Press, 1967, in Nadia Urbinati and Mark E. Warren, “The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory”, *Annual Review of Political Science*, 2008 (11:387–412), p. 393.

11 Martin, P., *Les systèmes électoraux et les modes de scrutin*, Paris, Montchrestien, 1997, p. 92.

disproportionality implicitly endorse a method of seat allocation¹². For this reason, the diverse PR methods should not be regarded as being more proportional or less proportional than each other, but as embodying different ideas as to what maximizing proportionality means. Thus, the d'Hondt method aims to avoid a large number of voters being represented by a small number of seats, while Sainte-Laguë tends to minimize the number of unrepresented voters.

Besides these two indices, there are other methods employed to measure disproportionality, such as the Loosemore- Hanby index, Rae index and the Least- squares (Gallagher) index. These three indices concentrate on the absolute difference between a party's seats and votes, while d' Hondt and Sainte- Lagüe focus on the ratio between a party's seats and its votes. The Loosemore-Hanby index has been the most widely used measure of disproportionality and it implies calculating the overall disproportionality of an election by adding the absolute values of the vote-seat difference for each party and dividing the total by 2 . However, this index proved to be vulnerable to paradoxes, such as the `new state` paradox (known in the USA), in which an allocation between two states is disturbed by the arrival of a newcomer and this vulnerability is caused by the fact that the Loosemore-Hanby index is based on the largest remainders method. Unlike the Loosemore-Hanby index, the method designed by Rae measures the total disproportionality per party and not by election. Thus, it consists of adding the vote- seat differences for each party winning more than 0.5 per cent of the votes, and then dividing the sum by the number of parties that fit this criterion. Despite being more sensitive to the number of parties participating in an election, the Rae index has its drawbacks because it can overstate the proportionality of multi-party systems if there are many small parties that manage to pass the 0.5 percentage¹³. The least squares index (also known as Gallagher index) entails squaring the vote-seat difference for each party, adding these values, dividing the sum by 2 and taking its square root. It measures the overall disproportionality of an election and it is considered to be a happy medium between Loosemore-Hanby and Rae index. The index weights the deviations by their own value, creating a responsive index, ranging from 0 to 100. The lower the index value, the lower the disproportionality. Unlike the Loosemore-Hanby index, the least squares method is more sensitive to a few large discrepancies than to a plethora of small ones. Nevertheless, Gallagher sustains that it is superior to the `adjusted Loosemore-Hanby` index, created by Arend Lijphart who measures the amount of disproportionality per party and not per election, just like Rae method. The difference consists in the fact that the total is divided by the `effective number of political parties` and not by the actual number. In spite of being superior to Rae index, as Gallagher himself points out, it is more complicated to calculate than the least squares index and overcompensates for the parties involved¹⁴.

However, it cannot be stated that all the disproportionality encountered in an election is caused by the use of a certain electoral formula. There are other factors that can enhance the disproportionality level, such as: district magnitude, the distribution of votes between parties, malapportionment and also, electoral thresholds. Gallagher reaches the same conclusion in his study regarding the measuring of disproportionality after running an

12 Gallagher, M., "Proportionality, disproportionality and electoral systems" , *Electoral Studies*, 1991, 10: 1 (pp. 33-51), p. 38

13 For a thorough analysis of the merits and demerits of Rae index and also of the other disproportionality indices, please consult Gallagher, M, *op. cit*, pp. 38-43.

14 Idem, p. 41.

empirical test of the disproportionality indices, based on parliamentary elections from 1979-1989 in 23 countries. Thus, he observes that the various methods of measuring disproportionality give different rankings of the countries involved in the analysis and that the d'Hondt index correlates rather weakly with the other indices and can lead to highly deviant rankings. In the end, he concludes that the soundest of all measures of disproportionality is the Saint-Lagué index due to its invulnerability to paradoxes and that besides the seat allocation formula, a very strong determinant of the proportionality level of an election is the district magnitude.

Hence, even though the electoral systems based on proportional representation are regarded as being fairer, it is difficult to identify among them the system that presents the highest level of proportionality, because other factors such as district magnitude, multi-tier seat allocation, malapportionment and electoral thresholds may have a stronger effect on the level of proportionality than the electoral formula itself.

In my opinion, the criteria devised by Pierre Martin are not sufficient in order to determine the equity of an electoral system. I believe that the criteria that should be considered when analysing the equity of an electoral system are the following:

- the extent to which the distribution of seats reflects the rankings of the candidates after election;
- the degree of representativeness of the elected authorities;
- the compliance with the principle one man, one vote;
- the representation of minority groups;
- the psychological freedom of voters when casting their votes.

I believe that other aspects envisaged by the architects of electoral systems, such as government stability and efficiency, by creating a majority government following the election, although justified, are outside the notion of electoral equity. Regarding the criteria I have set out, I think that special attention should be paid to the representativeness of the elected authorities and to the exigency of minority representation.

“Democratic representation is fair or just representation insofar as it involves issues of advocacy and representativity; issues of a meaningful presence, not simply presence alone, in the game of discord and agreement that is democracy”¹⁵. Therefore, ensuring the representativeness of the elected officials lies at the heart of democracy, every citizen having the right to make his voice heard in the legislative forum. It was even stated that “representation constitutes a third, political dimension of justice, alongside the (economic) dimension of redistribution and the (cultural) dimension of recognition”¹⁶. Following this judgement, ensuring equal suffrage and fair representation of voters is only one of the political dimensions of justice.

15 Urbinati, N., *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Univ. Chicago Press, Chicago, 2006, p. 42, apud. Nadia Urbinati and Mark E. Warren, *op. cit.*, p. 397.

16 Fraser, N., “Identity, exclusion, and critique: a response to four critics”, *European Journal of Political Theory* 6 (305–338), 2007, p. 314.

Minority representation constitutes an important aspect of electoral equity, being also imposed by the principle of pluralist democracy. It is important for the members of the minority groups to have their interests represented by people who share the same values and traditions, because “fair representation requires some relationship of trust between individuals and representatives, based on shared experiences, perspectives, and interests”¹⁷. I must note that providing political representation for persons belonging to national minorities implies several aspects: on the one hand, the electoral law must guarantee equal opportunities for candidates regarding the submission of candidacies and, on the other hand, the electoral system must be designed in such a way that candidates of minority organizations have a real and effective chance to get into Parliament. In countries where there are national minorities, authorities have appealed to various institutional mechanisms to ensure their political representation, either by adopting an electoral system based on proportional representation, or by reserving seats for minority organizations. For example, the Romanian Constitution provides in Article 62 par. (2) that “The organizations of citizens belonging to national minorities which fail to obtain the number of votes to be represented in Parliament, have the right to one Deputy seat, in the conditions established by the electoral law”. Even though the reserved seats procedure has been criticized because it can lead to certain inequalities, the Code of Good Practice in Electoral Matters of the Venice Commission provides at paragraph I.2.4. b) that “special rules guaranteeing national minorities reserved seats or providing for exceptions to the normal seat allocation criteria for parties representing national minorities (for instance, exemption from a quorum requirement) do not in principle run counter to equal suffrage”. Minority participation in political life is guaranteed by several international legal instruments, such as the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, whose First Protocol enshrines at art. 3 the free expression of the opinion of the people in the choice of the legislature, and the art. 14 of the Convention provides that “the enjoyment of the rights and freedoms set forth in this Convention shall be secured without discrimination on any ground such as sex, race, colour, language, religion, political or other opinion, national or social origin, association with a national minority, property, birth or other status”. The protection of national minorities is also guaranteed by the International Covenant on Civil and Political Rights (art. 25) and The Framework Convention for the Protection of National Minorities which provides that “The Parties undertake to adopt, where necessary, adequate measures in order to promote, in all areas of economic, social, political and cultural life, full and effective equality between persons belonging to a national minority and those belonging to the majority. In this respect, they shall take due account of the specific conditions of the persons belonging to national minorities” (section II, art. 4, paragraph 2).

As one can see, the issue of minority representation has received special attention, as there are many legal safeguards to protect citizens belonging to national minorities. We will see along this approach what electoral system encourages the political representation of minority groups and what steps can be taken to create all the necessary conditions to ensure it.

17 Urbinati, N., Warren, M. E., “The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory”, *Annual Review of Political Science*, 2008 (11:387–412), p. 394.

Government efficiency versus parliamentary representation

If in the past electoral systems were considered among the most stable democratic institutions, since 1990, with the emergence of new European democracies, debates on electoral reforms have been high on the political agenda in most democratic states. The core of the debate is the dilemma of choosing either a majority voting system that favours the formation of a stable government, effective and accountable, or a system based on proportional representation, which promotes greater fairness for minority parties and greater diversity in the political representation of social groups.

These two main types of electoral systems embody the two visions of democracy (majoritarian and proportional), as they were outlined by Bingham Powell¹⁸. A proportional democracy is characterized, first of all, by proportional elections to the legislature, elections being regarded as an instrument of influencing policymaking. Thus, in accordance with the proportional vision, the power is dispersed and all political parties are proportionally represented in parliament, which means that all groups in the society will exert an influence on the policymaking, at all levels. In contrast, a majoritarian democracy entails the use of a majoritarian voting system and the concentration of power in the hands of the incumbent government. Hence, the opposition is kept out from policymaking and the incumbents are left alone with the responsibility of governing, which facilitates accountability and mandate. In this context, voters control, rather than influence, the policymaking, holding the government accountable for its decisions.

The choice of an electoral system is very important, given the consequences it has on the strategies of political parties and on the electoral behaviour. As it was stated, an “electoral system is closely linked to democracy, because it expresses its values, thereby constituting an indicator of the democratic nature of society, and it also contributes to strengthening democracy”¹⁹. Unfortunately, the election of a particular voting system is dictated more by partisan interests and political opportunism than by the principles governing electoral equity. This fact was also pointed out by Jean Cotteret and Claude Emeri who asserted that: “despite the fact that electoral laws contain many figures and technical expressions, they cannot be appreciated outside the political context in which they will be applied. They are elaborated by existing parliaments and rather than equity and fairness, the today elected officials are more concerned about their election, on the day of tomorrow”²⁰.

Considering these aspects, I will analyse the arguments and counter-arguments invoked by the supporters of majoritarian electoral systems and of those who promote proportional representation.

Stability and Government Accountability

The main argument in favour of majoritarian voting systems is that the outcome of the election is a stable and consistent parliamentary majority that reflects on the effectiveness of governance. This effect is even more pronounced if there is a two-party system, because the winning party's electoral success is enhanced by the majority vote, as it receives a much

18 Powell, G. B. Jr., *Elections as instruments of democracy- Majoritarian and Proportional Visions*, London, Yale University Press, New Haven, 2000.

19 Masclat, J. Cl., *Le droit des elections politiques*, Paris, P.U.F., 1992, p. 6.

20 Cotteret, J. M., Emeri, C., *Les systemes electoraux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

larger number of seats compared to the percentage of the votes it obtains. Thus, the stronger party wins an absolute majority of seats with a simple majority of votes. It is argued that a government which relies on a parliamentary majority is not only efficient, but also more responsible for the decisions it makes, given that a small change in the electoral preferences of citizens may result in the loss of future elections. So, whereas during its term the government receives all the necessary support in order to accomplish its political program, at the end of the mandate, if its decisions were not consistent with the interests and preferences of the voters, the latter can easily sanction the incumbent government. This advantage of the majoritarian electoral systems was placed in opposition to the effects of proportional representation, which generally leads to the creation of a governing coalition which is not characterized by the same degree of stability and durability.

However, as shown in the electoral literature²¹, there are many examples that contradict these ideas, such as Spain and Japan who had a single party government, although they practiced modified versions of proportional representation, or Germany and Denmark, where we find stable and lasting governing coalitions. Thus, government stability is determined not only by a certain electoral formula, but also by other factors equally important, such as the stability and discipline within each political party, the inclusion of minority interests by the existent parties and also by the government, and the willingness of political parties (especially when they have different positions on the political spectrum) to reach a compromise for the sake of a good governance.

It is true that proportional representation does not favour the formation of a coherent parliamentary majority, but this does not necessarily amount to government instability. Furthermore, a coalition government is not necessarily inferior to a single party government and doesn't lead to conflictive and blocked governance, in all circumstances. As Sartori alleges, the ability of a coalition government to effectively govern depends a great deal on the overall polarization of the political system²². Thus, in a strongly polarized society, the coalitions will be heterogeneous and the governing parties will find it difficult to cooperate with each other. On the contrary, in a relatively non polarized society, the coalitions will be homogeneous and due to their loosely defined ideologies, the political parties will easily reach an agreement. Still, in order to avoid excessive political fragmentation of the parliament and therefore instability, the states that practice an electoral system based on proportional representation have established electoral thresholds. Even though electoral thresholds diminish the proportionality of an electoral system, they represent, as long as they are not too high, an efficient mechanism to prevent an excessive fragmentation of the party system.

An important plus for proportional representation is the fact that it reduces the number of wasted votes, as all votes are taken into consideration and also leads to a fairer ratio between the percentage of votes obtained by the candidates and the percentage of assigned seats. Therefore, even though sometimes generates a mosaic of parliamentary parties, proportional representation has a series of advantages that largely compensate for its deficiencies and which bring it closer to the ideal of electoral equity.

It is incontestable that majoritarian systems are simpler and more easily understood by voters than the various types of proportional representation, but, in my opinion, these qualities do not represent sufficient arguments to justify opting for such a system. In the

21 Hix, S., Johnston, R. and McLean, I., "*Chosing an electoral system. A research report prepared for the British Academy*", British Academy Policy Centre, March- 2010, p. 17.

22 Sartori, G., *Ingegneria costituzionale comparata*, Bologna, Il Mulino, 2004, p.74.

following section, I will address the virtues of proportional representation and, in the same time, the reasons why it is regarded as being more equitable than majority voting systems.

Representativeness and legitimacy

The main quality invoked by the supporters of proportional representation is that it tends towards electoral justice as it allows representation of all currents of opinion and ensures the minority representation in parliament. Thus, proportional representation realizes a “radiography” of the political physiognomy of a state, reflecting the various trends and opinions existing in society, which represents one of the functions of elections. Showing his support for proportional representation, Joseph Barthélémy claimed that “the principle of proportionality responds, consequently, to an elementary sense of justice, to a fundamental need for loyalty and truth. There will come a day when we consider the proportionality principle as important as the principle of universal suffrage”²³. By ensuring the representation of most citizens’ preferences, the electoral systems based on proportional representation lead to the formation of a parliament with a higher degree of representativeness than in the case of majoritarian voting systems. Increasing the representativeness of parliament implicitly results in enhancing its legitimacy.

As I argued in the previous section, the representation of national minorities is of particular importance because it also influences the legitimacy of parliament. Unlike the majoritarian voting systems, especially plurality voting (the winner-takes-all), proportional representation favours minority representation and also the representation of minor parties. In the single-member district majority systems, the geographic concentration of the voters belonging to national minorities is crucial for the outcome of the election. In contrast, in the case of proportional representation, when the district magnitude is high, the results of the election will be more proportional and more equitable. As J. S. Mill argued, nonproportional counting as occurs in majoritarian systems is a violation of quantitative equity, whereas proportional representation “secures a representation, in proportion to numbers, of every division of the electoral body: not two great parties alone”²⁴. Consequently, proportional representation, with all its variants is more favorable to the representation of minority voices. However, even within the different forms of proportional representation, there are large discrepancies regarding the degree to which the representation of small parties is encouraged. The most equitable of all proportional systems is considered by some scholars to be Sainte-Laguë because is the most appropriate method for the allocation of seats within the geographical units, as it does not disadvantage small administrative units²⁵. Others, like Arend Lijphart²⁶, believe that the electoral formula which renders the most proportional results is the largest remainders method using the Hare quota. In Lijphart’s conception, the modified Sainte-Laguë represents an intermediate category and d’Hondt is the least proportional system, because it favours larger parties. As

23 Barthélémy, J., *L’organisation du suffrage et l’expérience belge*, Giard et Brière, 1922, p. 530, apud. Gilia, C., “Reformarea sistemului electoral românesc. Considerații privind noile reglementări în materie electorală”, Bucharest, Studii de Drept Românesc, an 20 (53), nr. 3–4, p. 291–308, iulie–decembrie 2008, p. 304.

24 Mill, J. S., *Considerations on representative government, in On Liberty and Other Essays*, ed. J. Gray, pp. 205–470. Oxford, UK: Oxford Univ. Press, 1991, p. 310, apud. Nadia Urbinati and Mark E. Warren, *op. cit.*, p. 395.

25 Gilia, C., *Sisteme și proceduri electorale*, Bucharest, Editura C. H. Beck, 2007, p. 88.

26 See Farrell, D. M., *Electoral Systems. A comparative introduction-2nd Edition*, London, Palgrave Macmillan, 2011, p.73.

for me, I subscribe to the first opinion because despite the fact that the largest remainders with the Hare quota tends to be slightly more generous to less popular parties, it can also lead to paradoxes (like the Alabama paradox), violating one of the fundamental qualities of fair electoral system, namely monotonicity.

Another issue that was pointed out in the electoral theory is that proportional representation tends to strengthen national unity (or rather national uniformity), while majoritarian systems exacerbate local differences²⁷. The consequences of this phenomenon are fortunate or unfortunate depending on the particularities of each country. So, whereas in France, proportional representation deepened the tendency towards centralization and uniformity, which was unfortunate, in Belgium it mitigated the rivalry between Flemings and Walloons²⁸, avoiding the appearance of two parties with an autonomist nature. In the USA, majority voting unfortunately strengthened the opposition between North and South.

Besides the fact that it ensures the representation of the full range of citizens' political preferences, proportional representation leads to a fairer ratio between the percentage of votes obtained by the parties and the percentage of seats they win, which constitutes, as I have asserted in the previous section, one of the criteria for assessing the equity of an electoral system. Furthermore, unlike the two-round runoff voting, it avoids the "electoral kitchen" and the false alliances between the two rounds. It is true that the fairness of proportional representation is diminished by setting electoral thresholds, but as I stated before, thresholds are necessary in order to avoid an excessive fragmentation of the political scene. In their absence, the consequences could be disastrous, the Weimar Republic being a clear example in this respect. However, in a judgment delivered on 9 November 2011 (BVC 4/10, 2 REB 6/10, 2 REB 8/10), the German Federal Constitutional Court ruled that the legal provision setting a threshold of 5% to obtain mandates, which was applied for the 2009 European Parliament elections, violates the principle of equal suffrage and the principle of equal opportunities for all political parties²⁹. The same legal provision was subject to constitutional review in 1979, when the Court held that the imposition of 5% threshold is consistent with the fundamental law as it is necessary and appropriate to avoid fragmentation of the European Parliament in a large number of parties.

In the 2011 decision, the Court emphasized the importance and the increased prerogatives of Parliament in the European institutional framework and also the imperative that every vote has the same weight on the outcome of elections. For these reasons, the Court considered that the 5% threshold entails the waste of votes cast for parties that have not obtained the minimum percentage of votes, those voters having no influence on the electoral process, and it also implies a violation of the principle of equal opportunities for political parties. Moreover, the Court held that the violation of these principles cannot be justified by the general and abstract argument that the large number of political parties would prevent the shaping of a political will of the European Parliament. In the Court's view, the large number of existing parties (at the time, over 160) in the European Parliament doesn't affect the proper functioning of the institution, but is consistent with its specific character, especially considering the important role of political groups. In addition, the Court stated that the high number of political parties has not generated the inability of

27 Duverger, Maurice, *Les partis politiques*, Paris, Librairie Armand Colin, 1976, p. 503.

28 *Ibidem*.

29 Reflets no. 2/2011, Brief information on legal developments of Community interest, Library, Documentation and Research Directorate; <http://www.juradmin.eu/en/reflets/pdf/Reflets%202011%20No%202.pdf>. For the content of the decision, consult www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/cs20111109_2bvc000410.html

political groups to reach an agreement and that, anyway, the difficulty of creating a majority is not a strong enough reason to violate the principles of equal suffrage and equal opportunities. What is interesting in the Court's rationale is that, when comparing the threshold set for the European elections with the electoral threshold provided for the national elections (5%), it assesses that there is a significant difference between the two types of elections, whereas the European Parliament doesn't have to designate a government that needs the support of a stable majority. The Court's argumentation seems somewhat contradictory since it claims that for national elections the diminishing of electoral equity is justified in order to ensure a certain degree of stability and efficiency, while for European elections the need to create a majority doesn't have the same importance. In the invoked decision, there were two separate opinions of judges Di Fabio and Mellinshoff, who appreciated that the 5% threshold is complementary to the electoral system based on proportional representation, any violation of the principle of equal suffrage being justified. Moreover, they argued that the fundamental law doesn't impose any type of electoral system, which means that even a majoritarian system could be adopted, despite the fact that it would affect to a larger extent the principle of equal suffrage.

In my opinion, even though electoral equity should guide the designing of an electoral system, the setting of a threshold it is necessary to guarantee a certain level of coherence in the legislative assembly. Usually, the electoral thresholds vary from 1% to 8%, being 3% (Spain), 5% (Germany and Romania) or 8% (Liechtenstein). The thresholds should be at a reasonable level so that they don't reduce drastically the proportionality of the system. In practice, it was proved that electoral thresholds can generate a level of disproportionality as high as the majoritarian systems, as happened in Romania's parliamentary elections, in 2000, when the disproportionality index was over 20%, or in Bulgaria, where a 4% threshold caused the loss of almost a quarter of the votes cast (24,9%).³⁰ Furthermore, the electoral thresholds may impede the minority representation, which is why some states have adopted various mechanisms to combat this phenomenon, either by establishing a fixed quota (the case of the Flemish minority in the regional parliament, in Bruxelles) or by the procedure of reserved seats if the electoral threshold is not reached, as in Romania.

Considering all these aspects, it can be assessed that even though proportional representation is closer to the ideal of electoral equity, has its own deficiencies. Dividing too much the representative assembly, it diminishes its efficiency, leaving the government without a strong support and unable to act promptly.³¹ Plus, it doesn't determine the emergence of a true general will and it confers far too much power to political parties, who establish the order of the candidates in the case of list voting systems.

Choosing between a majoritarian system and a form of proportional representation ultimately equals opting for government stability and efficiency or for a more representative parliament and a fairer seat allocation. Although, I don't deny the importance of an effective and strong government for the good functioning of society, I strongly believe that electoral equity shouldn't be sacrificed in the name of good governance.

³⁰ Centru de resurse pentru Democratie al Asociației Pro Democratia, *25+2 modele electorale*, Bucharest, 2006, p. 7.

³¹ Dănilor, D. C., *Drept Constituțional și Instituții politice*, Craiova, Editura Sitech, 2006, p. 388.

The impact of electoral systems on the psychological freedom of voters

As stated above, the psychological freedom of voters when casting their ballots is one of the aspects that should be taken into account when analysing the equity of an electoral system. The influence of electoral systems on voting behaviour has been the subject of many studies, which resulted in the enunciation of two main ideas, namely that majoritarian systems encourage strategic voting and proportional representation gives voters greater psychological freedom. Thus, the single round majority system determine voters of small parties to vote strategically by choosing between two mutually exclusive political trends, because they are aware of the fact that the parties they prefer have little chance to win the electoral competition. Therefore, in order not to waste their votes, the electors prefer to vote for one of the strongest parties, the vote being given mostly by virtue aversion towards the political opponents of the party they support. So, in these circumstances, the vote acquires negative valences. Because strategic voting doesn't reflect a political belief, there is a transfer of the manifestation of political nuances to the other associative structures of civil society, outside political parties, namely pressure groups³². The psychological impact of electoral system also reflects upon the level of polarization of the society, being proved that majoritarian systems favour the polarization of the electorate and causes the diminishing of the number of parties participating in elections³³.

In the context of two-round runoff voting, voter psychology is slightly different, as their freedom of choice is higher. In the first round, electors vote for their favourite candidate, even if they know he has no real chance to win, their vote being positive, communicative. The first round can be, therefore, a good predictor of a country's political physiognomy. Between the two rounds, various agreements may occur between political parties with similar doctrines, which will decisively influence voting behaviour. Consequently, if in the first round the voters enjoy a large freedom of choice, in the second round their psychological freedom is significantly reduced, as they may find themselves forced to vote strategically. Thus, if the candidates they prefer don't manage to get into the second round, the voters will have to vote either for the candidate who is closer to their political views, or for the candidate who stands more chances to prevent a candidate they resent to win the election. One of the supporters of the two-round system is Giovanni Sartori, who considers³⁴ that this system confers the voters not only a second chance to make a choice, but also the opportunity to make a rational choice. In addition, Sartori argues that the two round voting system tempers the political scene by determining the political parties to reach rational compromises after the first round of voting. However, as the same author states³⁵, the two round system punishes the ideological politics and rewards the pragmatic politics. The greatest drawback of this majoritarian system is that it can cause a distortion of the popular vote³⁶, because the transactions and the negotiations sometimes take place far away from the voters' eyes, the latter voting unwittingly.

32 Nica, E. M., *Drept electoral*, Craiova, Editura Sitech, 2010, p. 220.

33 See the analysis of Andre Blais and R. K. Carty regarding the mechanical and psychological factors of electoral systems as they were defined by Maurice Duverger, in *The Psychological Impact of Electoral Laws: Measuring Duverger's Elusive Factor*, British Journal of Political Science, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1991), pp. 79-93.

34 Sartori, G., *op.cit.*, p.79.

35 *Ibidem*.

36 Southwell, P. L., "Fairness, governability, and legitimacy: The debate over electoral systems in France", *Journal of Political and Military Sociology*, 1997; 25, 2 (pp. 163-185); ProQuest Central, p. 164

Unlike the majoritarian systems, proportional representation provides voters with a greater psychological freedom, because the voters are aware of the fact that is more likely to be represented in parliament by the party they prefer. It is true that also in the context of proportional representation, if a certain electoral threshold is required, the vote may have a strategic character for the supporters of the parties who fail to pass the threshold. Moreover, opponents of proportional representation argue that in the case of list voting system, the freedom of choice is rather limited, depending on the list drawn up by the party leaders. I don't contest the drastic limitation of voters' psychological freedom when the lists are blocked, but there are several variants of proportional representation that don't have this effect, but rather extend citizens' freedom of choice. Of all the forms of proportional representation, the most equitable in terms of psychological freedom of the electorate is, in my opinion, the single transferable vote, which respects the individual candidacies and encourages parties to reveal any alliances or arrangements between them. The advantage of this type of voting consists primarily in that it allows the voter to choose his representative and, simultaneously, assures him that his vote for a certain candidate will not benefit another candidate of the same party, whom he doesn't want. Besides, the single transferable vote gives voters the opportunity to express a "cross vote", by selecting candidates who belong to different political parties, but have common views on certain issues. Proportional representation is promoted by Arend Lijphart³⁷ too, who asserts that it stimulates turnout precisely because it offers more options from which to choose and largely eliminates the problem of wasted votes.

All in all, it appears that proportional representation gives voters greater freedom than majoritarian systems, providing them with an opportunity to express their right to vote based on their real political preferences and not depending on the party's chances to win the electoral battle. One must, nevertheless, consider that besides the electoral system, there are other factors that influence voting behaviour, such as the education level, the economic situation, the perception of voters about the incumbent government, the attitude and level of interest in politics, the level of media freedom. Therefore, the impact of electoral systems on voting behaviour should not be overestimated, but should be analysed according to the particularities of the political system of each country.

Conclusions

The design of the electoral system is essential for the formation and development of modern democracies. Both proportional representation and majoritarian systems have their merits, but also deficiencies that draw them away from electoral equity. In an attempt to reconcile these two different visions about elections, G. B. Powell suggests that "given the benefits that each model confers, it would be desirable to succeed with both, rather than trading one off against the other"³⁸. This desire to combine the qualities of proportional representation and majority voting and eliminate their weaknesses led to the emergence of mixed electoral systems. Thus, there are various types of mixed systems which combine majoritarian elements with proportional ones, aiming to build a fair and operative electoral system. The intention was noble, but the result wasn't always the intended one. J. Cotteret

37 Lijphart, A., "Unequal Participation: Democracy's Unresolved Dilemma" , *American Political Science Review* 91(1), 1997, p. 7.

38 Powell, G. B., *op. cit.*, p. 235.

and C. Emeri described the mixed systems in a very suggestive manner, stating that³⁹ “the legislator acts like a bartender when preparing a cocktail: a finger of proportional representation and two of majority voting or vice versa. In both cases, the inventor is often more than satisfied with its mix than the consumer-voter”. Unfortunately, despite the well-intentioned objectives that were behind the design of mixed systems, they have been criticized for their complexity and difficulty, especially because they are more difficult to understand by voters.

One of the most praised mixed electoral systems is the German electoral system, which represents an attempt to combine "the best of both worlds": a true mirror of the opinion of the people is "adopted" from the system of proportional representation and single-member districts are "borrowed" from the majority system⁴⁰. The German electoral system is a mixed-member proportional one, which combines proportional representation with the majority system in order to compensate for any disproportionality in representation resulting from the single-member district portion of the election. For this reason, this system was also called "balanced mixed system" or "personalized proportional representation". Despite its merits, the German electoral system has been criticized, because it is considered that due to the fact that electors have two votes, nothing prevents political parties not to officially present candidates in the single member constituencies, allowing the latter to candidate as independents or supported by an artificial party, which would give them priority in obtaining direct mandates and also, would enable them to benefit from the maximum compensation⁴¹. I agree that such a practice might occur, but weighing the pros and cons of German electoral system, I think it illustrates a harmonious combination of the two largest systems, being the closest version to the ideal of electoral equity. Besides, even the author that highlights the potential harmful effects of the German system, admits that such a political manoeuvring has never been used in Germany and recognizes the seductive character of the German electoral system for those who want to combine elements of proportional representation with majoritarian elements.

In conclusion, the answer to the question which is the most equitable electoral system can be neither simple nor categorical, because it depends on a number of factors, such as the socio-political context, the degree of democratization, the stability of political parties and the existence of national minorities. Thus, in countries which are divided by the existence of deeply rooted ethnic or religious cleavages, even though proportional representation seems to be more appropriate due to its inclusive nature, it could have the opposite effect, reinforcing these cleavages, instead of attenuating them. In strongly centralized states, a majoritarian voting system may have an undesirable effect too, as it may generate governments' alienation from the electorate, because knowing that it has the support of a stable parliamentary majority, the government won't need to appeal to public consultations or debates in order to implement its political programs.

Although each state enjoys a wide margin of appreciation in choosing its electoral system, as it was enshrined by the European Court of Human Rights (ECHR), depending on their political, historical, socioeconomic particularities, all democratic constitutions contain either expressis verbis, or implicitly a set of binding principles which are relevant to political representation and should serve as guidelines for designing the electoral system. Even the ECHR stated that states must harmonize the objectives of electoral systems, which

39 Cotteret, J-M., Emeri, C., *op.cit.*, p. 73-74.

40 Shugart, M.S., Wattenberg, M.P., *Mixed-Member Electoral Systems, The Best of Both Worlds?*, Oxford University Press 2003, p. 270 and the following.

41 Martin, P., *op. cit.*, p. 87.

are sometimes scarcely compatible with each other: on the one hand, to reflect fairly faithfully the opinions of the people, and on the other, to channel currents of thought so as to promote the emergence of a sufficiently clear and coherent political will. In these circumstances, the phrase "conditions which will ensure the free expression of the opinion of the people in the choice of the legislature" implies essentially - apart from freedom of expression (already protected under Article 10 of the Convention) (art. 10) – the principle of equality of treatment of all citizens in the exercise of their right to vote and their right to stand for election⁴².

Consequently, the legislator must seriously analyse the political and constitutional system as a whole and consider all the principles essential for any authentic democracy, when designing the electoral system. These principles are the principle of equal suffrage, principle of equal opportunities of political parties, political pluralism and free expression of the popular will. Only an electoral system that respects these constitutional principles and also takes into account the historical, political, economic and social realities within the state, can be considered to tend towards electoral equity.

⁴² *Mathieu-Mohin and Clerfayt versus Belgium* (March, 2nd, 1987) 10 EHRR 1, par. 54.

Where philosophy and the ideas of democracy and human rights meet: the complex “equation” of the Swiss political system and its international relevance

Luc GONIN

University of Neuchâtel, Switzerland

Luc.gonin@unine.ch / <http://www2.unine.ch/droit/page-26128.html>

Recibido: 20/12/2012

Aprobado: 24/04/2013

Abstract:

This article aims to demonstrate the important links that exist between democracy, human rights and philosophy. It presents the Swiss political system, which is constantly subjected to a tension between the respect of human rights and the respect of democracy, due to its semi-direct system of democracy. This article also highlights clearly the international relevance of the Swiss problem. Moreover, this contribution shows how much the question analysed is rooted in Western political philosophy and is, therefore, not ‘purely’ legal.

Keywords: political philosophy, human rights, democracy, law and politics, constitutional law, mandatory provision of international law, Switzerland.

Introduction

I would like to demonstrate the important links between the ideas of democracy, human rights and philosophy. I will try to prove these connections by using the example of the Swiss political system¹. Indeed, collisions between human rights and democracy are particularly frequent in the Confederation, due to its semi-direct system of democracy².

The article is structured as follows: it starts with an overview of some features of the Swiss political system (Section 1). Next, it concisely describes the protection of human rights at international and national levels in the Swiss State (Section 2), subsequently highlighting one major consequence of the interactions between democracy and human rights in the Swiss political system (Section 3). The paper also presents the current Constitution's solution to regulate those interactions (Section 4) and determines the notion of *mandatory provisions of international law* (Section 5). After an intermediate conclusion (Section 6), the paper attempts to answer the question of whether new limits should be created for the Swiss constitutional system (Section 7). Before concluding, there will also be an attempt to demonstrate why the Swiss *equation* is relevant on an international level (Section 8).

Main features of the Swiss political system

Switzerland is a semi-direct democracy³ which has specific features, compared to a classical representative model⁴. Not only is the Swiss population called to express its opinion concerning major legislative and constitutional modifications, but it can also *propose* a complete or partial revision of its Constitution⁵. In practice, partial revisions of the Constitution are done more frequently, and since 1893, the Swiss population has voted over 180 times on such revisions⁶! As of 2012, 19 initiatives were accepted by the Swiss people and the Cantons, the federal entities of Switzerland. Thus, semi-direct democracy is not simply a *nice but futile* concept: it has a concrete and deep impact on the Swiss political system year after year.

The Swiss political system has therefore endorsed the words of Rousseau, when he argued that “the power to make laws belongs to the people, and it can only belong to them”⁷. In other words, in Switzerland, the people and the federal entities are truly *sovereign* according to Bodin's definition of the term, since they usually have the last word regarding legal and constitutional norms⁸. As a reminder, Bodin stated that “the power to give and break the law [...] is the only feature of sovereignty”⁹.

1 For an introduction to the Swiss political system, see e.g. Linder, Rolf / Iff, Andrea, *The Political System in Switzerland*, Berne, Federal Department of Foreign Affairs, 2011, p. 3 ff.

2 For a short presentation of this issue, see e.g. Lammers, Guillaume, *Les initiatives populaires contraires au droit international*, Berne, University of Berne, p. 29ff.

3 For an introduction to the Swiss semi-direct democracy, see e.g. Auer, Andreas / Malinverni Giorgio / Hottelier Michel, *Droit constitutionnel Suisse – L'Etat (vol. 1)*, 2nd Edition, Berne, Stämpfli Editions SA, 2006, p. 202 ff.

4 For more on the representative model, see e.g. Jaume, Lucien, “Représentation”, in: Alland, Denis / Rials, Stéphane (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, pp. 1335-1339, p. 1335 ff.

5 See Art. 138, § 1 and 2, of the Swiss federal Constitution from 19 April 1999 (hereafter: Swiss Cst.).

6 According to the Federal Chancellery's website (<http://www.bk.admin.ch/index.html?lang=fr>, accessed 23 October 2012).

7 Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Editions Flammarion, 1992, p. 85 (author's translation).

8 See e.g. Gonin, Luc, “La notion d'Etat, un concept déterminé ? L'apport de Machiavel, Bodin et Hobbes à la détermination progressive de la notion d'Etat”, in: Cashin Ritaine, Eleanor / Maître, Arnaud Elodie (edit.), *Notions-cadre, concepts indéterminés et standards juridiques en droit interne, international et comparé*, Bruxelles et al., Editions Bruylant and Schulthess, 2008, pp. 349-377, p. 361 f.

9 Bodin, Jehan, *Les six livres de la République*, Darmstadt, Scientia Aalen Verlag, 1977, p. 223 [author's translation].

National and international protection of human rights in the Swiss political system

There are three main levels of protection of freedoms and liberties, or human rights, in Switzerland¹⁰. The first one is the “cantonal” level, meaning the sub-national level¹¹. Almost every Canton has a Constitution containing norms to protect those freedoms and liberties¹². On the second level, the federal Constitution has also included, since 1999, a significant catalogue of freedoms and civil rights¹³. On the third level, in addition to these two “national” sources of protection, the Swiss population is also able to invoke provisions rooted in international law. For example, Switzerland is a member of the Council of Europe and recognizes the jurisdiction of the European Court of Human Rights¹⁴. It also has, amongst other international treaties, ratified UN Covenants no. 1¹⁵ and no. 2, protecting a substantial number of human rights¹⁶.

Thus, in the same way as many other countries, Switzerland refuses to be a *Leviathan State*, which has its origins in Hobbes’ political thought¹⁷. On the contrary, this country has been deeply imbued with the ideas of freedom and equality, as developed in France and the United States in the late 18th century¹⁸.

10 No strict distinction is made in this article between domestically protected liberties and human rights which benefit from international protection. Indeed, at least on a European level, human rights also enjoy a judicial review thanks to the European Court of Human Rights (hereafter: ECtHR). Therefore, in the author’s opinion, a clear scientific distinction is no longer justified. For more on the internationalisation of “constitutional law”, see e.g. Hertig Randall, Maya, “L’internationalisation de la juridiction constitutionnelle: défis et perspectives”, in: *Zeitschrift für Schweizerisches Recht*, vol. 129 no. II/2, Basel, 2010, pp. 221-380, p. 242 ff. (with various references).

11 Switzerland is composed of 26 sub-national entities called *Cantons* (Linder, Rolf / Iff, Andrea, *The Political System in Switzerland*, op. cit., p. 3).

12 See, amongst others, art. 9 to 29 of the Bern Canton Constitution of 6 June 1993 (Federal legislation [hereafter: RS] no. 131.212); art. 9 to 18 of the Zürich Canton Constitution of 27 February 2005 (RS 131.211); art. 7 to 33 of the Neuchâtel Canton Constitution of 24 September 2000 (RS 131.233).

13 Art. 7 to 36 form the federal catalogue of fundamental rights. For more on these rights, see also Seiler, Hansjörg, “Verfassungsgerichtsbarkeit zwischen Verfassungsrecht, Richterrecht und Politik”, in: *Zeitschrift für Schweizerisches Recht*, vol. 129 no. II/2, Basel, 2010, pp. 381-546, p. 406 ff.

14 See e.g. Auer, Andreas / Malinverni Giorgio / Hottelier Michel, *Droit constitutionnel Suisse – Les droits fondamentaux (vol. II)*, 2nd Edition, Berne, Stämpfli Editions SA, 2006, p. 44 ff.

15 Full title: “International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights” dated 16 December 1966 (RS 0.103.1).

16 Full title: “International Covenant on Civil and Political Rights” dated 16 December 1966 (RS 0.103.2).

17 For more on this topic, see Hobbes, Thomas, *Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, Ulan Press, 2011. See also Berns, Laurence, “Thomas Hobbes – 1588-1679”, in: Strauss, Leo / Cropsey Joseph (edit.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, pp. 433-459, p. 433 ff.

18 Indeed, those ideas had a strong impact in the American Revolution and the evolution of the United States. The Declaration of Independence from 4 July 1776 states explicitly in its second paragraph that: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness” (for more on that topic, see also Henkin, Louis / Neuman, Gerald L. / Orentlicher, Diane F. / Leebron, David W., *Human Rights*, New York, Foundation Press, 1999, p. 134 ff.). A similar affirmation can be made for the French Revolution and its aftermath. Thus, art. 1 of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen from 26 August 1789 unmistakably states that: “Men are born and remain free and equal in rights. Social distinctions may be founded only upon the general good”.

State and on its system of protection of human rights. In this regard, Albert Cohen, the famous French writer of the 20th Century, said that “Judaism and Christianity share[d] the same desire to transform the ‘natural man’” into what he calls a “human man”¹⁹. In the author’s opinion, human rights clearly promote such a transformation²⁰. One might also wonder whether the Apostle Paul’s radical affirmation of the equality of men influenced the current understanding of law in Switzerland and whether, at least indirectly, it may have favoured the strengthening of fundamental rights²¹.

One major consequence

One major consequence of the strength of the ideas of democracy and human rights in Switzerland is that they may collide in a particularly violent way. For example, should it be possible for the Swiss population and the Cantons to vote on a constitutional ban on minarets in the name of democracy, or should such a constitutional amendment be forbidden in the name of human rights? Furthermore, may a popular initiative seek to introduce in the Constitution the automatic deportation of certain categories of foreign criminals, or should such an initiative be invalidated because it is contrary to the principle of *non-refoulement*? (Reminder: this principle prohibits the expulsion of aliens to countries where they risk heavy persecution)²².

Though these questions might seem theoretical, they are not. On the contrary, in 2009 a majority of Swiss citizens and Cantons accepted a constitutional modification prohibiting the construction of new minarets. One year later, they also accepted the principle of automatic expulsion of foreign criminals guilty of serious crimes. Therefore, it is no exaggeration to affirm that the Swiss political system *equals* a complex equation in the matter. Switzerland must, hence, decide from time to time between the respect of democracy and compliance with human rights²³.

The next part examines the actual solution proposed by the Swiss Constitution to solve this complex *equation*.

19 Cohen, Albert, “Carnets 1978”, in: Cohen, Bella / Peyrefitte Christel (edit.), *Œuvres*, Paris, Editions Gallimard, 1993, pp. 1115-1204, p. 1174. See also Gonin, Luc, “Au-delà du juriste : Albert Cohen, l’homme qui dépassait les frontières”, in: Hottelier, Michel (edit.), *Albert Cohen – L’écrivain au service de l’Etat de droit : Actes du colloque organisé le 18 février 2011 par la Faculté de droit et la Fondation Mémoire Albert Cohen*, Geneva / Zurich / Basel, Editions Schulthess, 2011, pp. 65-86, p. 78.

20 Indeed, they try to protect the human dignity that belongs to everyone. On the specific value attributing to human dignity, see e.g. Mahon, Pascal, “Art. 7 – Dignité humaine”, in: Aubert, Jean-François / Mahon, Pascal (edit.), *Petit commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999*, Zurich / Basel / Geneva, Editions Schulthess, 2003, 67-71, p. 69 ff.

21 As a reminder, the Apostle Paul stated in particular that: “There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is no male and female, for you are all one in Christ Jesus” (Galatians 3.28).

22 For more on the *non-refoulement* principle, see for instance Allain, Jean, “The *Jus Cogens* Nature of Non-Refoulement”, in: *International Journal of Refugee Law*, vol. 13 issue 4, 2001, pp. 533-558, p. 538 ff.

23 Human rights have sometimes, though not frequently, prevailed over the democratic principle. For example, they prevailed when some citizens wanted to introduce a norm in the federal Constitution which authorized the expulsion of asylum seekers without giving them the right to a judicial review of their case (FF 1994 III 1471 and 1996 I 1305). The Parliament invalidated that constitutional initiative because it noticeably violated the *non-refoulement* principle.

The current constitutional solution

According to Art. 139 of the Swiss Constitution, a constitutional amendment proposed by Swiss citizens must meet three conditions if it does not want to be declared invalid by the Parliament²⁴.

Firstly, the initiative has to comply with the requirement of consistency of form²⁵. This condition requires the initiative either to take the form of a general proposal – which means that Swiss authorities would draft the new constitutional norm in case the proposal is accepted –, or the form of a specific draft of the proposed provision²⁶. If the second alternative is chosen, the population and the Cantons vote on the new constitutional text itself. This formal requirement has no direct impact on the interactions between human rights and democracy.

“Consistency of the subject matter” is the second condition²⁷. This requirement excludes initiatives from dealing with two different topics. The main purpose of this rule is to protect the citizens’ right of vote²⁸. In fact, by banning the presence of two different themes in a same initiative, the Swiss Constitution prevents citizens from being in favour of one part of the constitutional amendment, but not of the other²⁹. This second condition does not have a major impact on the relationship between democracy and human rights.

The third condition has closer ties with our issue. Thus, a popular initiative cannot infringe “mandatory provisions of international law”³⁰. The main problem with this requirement is that the Constitution does not explicitly state what “mandatory provisions of international law” are exactly³¹. For instance, does this expression only include the prohibition of genocide, slavery and torture, or does it also include the general principles of humanitarian law? In addition, does it only comprise some human rights or all of them³²? Accordingly, the exact definition of this third condition is fundamental for us to solve our “equation”³³.

24 See, amongst others, Aubert, Jean-François, “Art. 139 – Initiative populaire tendant à la révision partielle de la Constitution”, in: Aubert, Jean-François / Mahon, Pascal (edit.), *Petit commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999*, Zurich / Basel / Geneva, Editions Schulthess, 2003, pp. 1088-1101, p. 1091 ff.

25 See art. 139 § 3.

26 Ibid., § 2.

27 Ibid., § 3.

28 See Mahon, Pascal, *Droit constitutionnel I – Institutions, juridiction constitutionnelle et procédure*, 2nd Edition, Neuchâtel, Faculty of Law Press, 2010, p. 47.

29 For more on this matter, see also Rentsch, Hans, “Strapazierte Einheit der Materie”, in the newspaper “*Neue Zürcher Zeitung*”, dated 23 January 2012.

30 See art. 139 § 3.

31 For more on that topic, see e.g. Zimmermann, Tristan, “Quelles normes impératives du droit international comme limite du droit d’initiative par le peuple?”, in: *Pratique juridique actuelle*, Zurich / Sankt Gallen, 2007, pp. 748-760, p. 750 ff.

32 For more on these topics, see e.g. Hangartner, Yvo, “Art. 139 (neu) – Abs. 2”, in: Ehrenzeller, Bernard and others (edit.), *Die Schweizerische Bundesverfassung – Kommentar*, 2nd Edition, Zurich and others, Editions Dike and Schulthess, 2008, pp. 2159-2169, p. 2161 ff.

33 See e.g. Gonin, Luc, “L’affirmation de l’existence d’un jus cogens regional – Hérésie juridique et risque inconsidéré?”, in: Meier, Philippe / Papaux, Alain (edit.), *Risque(s) et droit*, Geneva / Zurich / Basel, Editions Schulthess, 2010, pp. 217-230, p. 236 ff.

There is a fourth condition, though it is not written in the Constitution itself: a constitutional amendment must be achievable. In other words, an initiative cannot propose to introduce a constitutional provision imposing highly unrealistic duties on the State³⁴. In this context, it must be noted that the Swiss Parliament has a very broad understanding of the word *achievable*. This fourth condition also has no direct impact on the interactions between human rights and democracy.

The notion of mandatory provisions of international law

So far, the Swiss Parliament has opted for a quite restrictive approach to the concept of *mandatory provisions of international law*. Therefore, when it had to decide on the constitutionality of the initiative to ban minarets, it did not consider it to be in violation of those provisions³⁵. It reached a similar conclusion when it had to determine the constitutional validity of the popular initiative for the automatic expulsion of some categories of criminal foreigners³⁶. Consequently, due to the Swiss Parliament's relatively favourable approach to democracy, there are rather significant risks of conflict between democracy and human rights in Switzerland. The position of the legislative power is thus, on a philosophical level, influenced by Rousseau, who emphasized along with others the importance of democracy³⁷.

Intermediate conclusion

As we have seen, the Swiss political system provides for restrictions on direct democracy in the Constitution. However, these are not sufficient to exclude any risk of conflict with human rights. On the contrary, recent constitutional practice highlights the dangers of concrete collision. Therefore, one crucial question arises: Should new limits be introduced in the Swiss political system? This question is actually far more political and philosophical than strictly legal, which is what the following section attempts to demonstrate.

The question of new limits on direct democracy

Many options have been proposed in recent years to reduce the possibility of conflicts between human rights and democracy in Switzerland. One major proposal was to forbid any popular attempt to modify the Constitution which would violate internationally

34 See Hangartner, Yvo, "Art. 139 (neu) – Abs. 2", op. cit., p. 2166.

35 For more on the initiative for the ban on new minarets, see e.g. Masméjan, Denis, "L'initiative contre les minarets repose la question du respect du droit international", in "Le Temps" newspaper, dated 4 May 2007.

36 For more on this initiative, see e.g. Benoît, Anne, "Les règles impératives du droit international comme limite matérielle à la révision de la Constitution fédérale", in: Cashin Ritaine, Eleanor / Maître, Arnaud Elodie (edit.), *Notions-cadre, concepts indéterminés et standards juridiques en droit interne, international et comparé*, Bruxelles et al., Editions Bruylant and Schulthess, 2008, pp. 329-348, p. 341 f.

37 It must be nevertheless stated here that Rousseau was very critical of representative democracy. In fact, the philosopher vehemently defended the idea of direct democracy (see Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, op. cit., p. 122 f.).

protected liberties and freedoms³⁸. Undoubtedly, such a proposal would solve the complex equation that Switzerland faces. Nevertheless, in my opinion, this proposal raises various important problems.

Firstly, who would be competent to decide that a popular initiative violated human rights? The Parliament or the Judicial Power³⁹? If the Parliament were in charge, one might wonder whether that organ had enough legal knowledge to deliberate on such difficult questions. Nevertheless, this institution has an important democratic legitimacy. If it were the Judicial Power, one might ask why it should only be up to an elite of few to decide, rather than a majority of citizens, or their representatives. Would it be on the basis of their legal expertise?

Concerning legal expertise, one must admit that judicial decisions on human rights are often rather political than legal⁴⁰. For example, abortion can be considered as constitutional by a judge who asserts that a woman's freedom to choose must prevail, while another one may insist that every foetus' right to live must be legally protected⁴¹.

Thus, a general invalidation of the power of popular initiatives by the judicial Power seems to be, at the very least, questionable. Indeed, giving such power to a constitutional tribunal is primarily a philosophical and political decision and not, mainly, a legal-technical decision⁴². In fact, granting such a prerogative to the courts raises the philosophical question of the distribution of power within the State and the related issue of supreme authority within a Nation⁴³.

Secondly, one might raise the question of whether it is wise to greatly limit democracy for *objects* as undefined as human rights⁴⁴. History has shown that the limitation of democracy, in general, has not helped the common good, far from it⁴⁵. Indeed, the concentration of powers represents one of the main problems for the rule of law and Modern political powers have constantly tried to create institutional check and balance systems⁴⁶. By doing so, modern States do not embrace the Machiavellian philosophy of law,

38 Benoît, for example, proposes a solution that goes in this direction. She proposes to forbid any initiative which would violate the European Convention on Human Rights (hereafter: ECHR) (RS 0.101). See Benoît, Anne, "Les règles impératives du droit international comme limite matérielle à la révision de la Constitution fédérale", *op. cit.*, p. 347 f.

39 For the moment, this complex task lies with the Parliament according to art. 139 § 3 Swiss Cst.

40 Indeed, as Moor demonstrated, "written rules do not contain the whole law" (Moor, Pierre, *Pour une théorie micropolitique du droit*, Paris, Presses universitaires françaises, 2005, p. 64 [author's translation]). Therefore, Montesquieu's affirmation according to which "judges are no more than the mouth that pronounces the words of the law" is not correct; on the contrary, judges do participate in the creation of law (Montesquieu, Charles-Louis, *De l'Esprit des lois (vol. I)*, Paris, Editions Gallimard, 1995, p. 337).

41 See e.g. Moor, Pierre, *Pour une théorie micropolitique du droit*, *op. cit.* p. 21.

42 Seiler, amongst others, highlights the interactions between law and politics in the field of fundamental rights (Seiler, Hansjörg, "Verfassungsgerichtsbarkeit zwischen Verfassungsrecht, Richterrecht und Politik", *op. cit.*, p. 518 f.).

43 For a general introduction, see e.g. Benwell, Richard / Oonagh, Gay, *The Separation of Powers (SN/PC/06053)*, London, House of Commons' Library, 2012, p. 2 f. See also Dorf, Michael C. / Morrison, Trevor W., *The Oxford Introductions to U.S. Law – Constitutional Law*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2010, p. 95 ff.

44 On that topic, Seiler asserts even that human rights are "highly undetermined" (Seiler, Hansjörg, "Verfassungsgerichtsbarkeit zwischen Verfassungsrecht, Richterrecht und Politik", *op. cit.*, p. 447).

45 In the author's opinion, political Modernity should therefore be considered as a perpetual struggle against the concentration of powers (see e.g. Gonin, Luc, *L'obsolescence de l'Etat moderne – Analyse diachronique et contextuelle à l'exemple de l'Etat français*, *op. cit.*, p. 39 ff.).

46 This attempt is particularly evident in the United States, where "the drafters of the Constitution sought to establish a system of checks and balances to ensure the political independence of each branch" (Nowak, John E. / Rotunda, Ronald D., *Principles of Constitutional Law*, 3rd Edition, St. Paul, Thomson/West Editions, 2007, p. 71).

but rather endorse the principle of separation of powers⁴⁷. Therefore, it is the author's opinion that every attempt to *stifle* the voice of democracy should be carefully examined, before being carried out.

Thirdly, human rights are understood in quite a *dynamic* way by judicial authorities, especially on the regional level. The European Court of Human Rights itself writes that the ECHR should be applied in such a way⁴⁸. Therefore, a limitation of the possibilities of constitutional amendments by the people would bring uncertainty in the Swiss national system. Indeed, what might have been considered constitutional, or conventional, two decades ago, might not be accepted any more today or in ten years' time, even if the norms which are applied do not change in the meantime. Accordingly, such an evolution would not promote the security of law, one of the main aims of a Modern State⁴⁹. It would also, in addition, foster judicial activism rather than public debate.

Finally, it must also be said that thanks to the adaptability of the Swiss constitutional system, this country has experienced a very long period of civil peace⁵⁰. Needless to say, that is not true of all European countries. Therefore, the weakening of this constitutional adaptability is problematic because it may lead, in the long run, to less civilized forms of violence. In fact, the Swiss population might have the impression that it has less and less political and legal means to influence its own reality. Moreover, this evolution would promote populist political parties⁵¹. Such developments cannot be for the best of the population as a whole, nor favourable to societal, cultural or religious minorities.

Hence, the prohibition of any popular attempt to modify the Constitution which violates internationally protected human rights is not an optimal solution to reduce, in the long term, the tension between those liberties and democracy. Indeed, as has been shown, a significant restriction of popular rights raises too many legal, political and philosophical problems.

There is a more promising solution: that of banning only constitutional amendments which are not compatible with the essence of human rights⁵². Indeed, no democracy, whether it be direct, semi-direct or indirect, desires to attack the very heart of those rights. In fact, such an assault would be contrary to the spirit itself of democracy, a political regime that unquestionably puts the individual at its centre. Such a solution certainly does not erase all problems. Nonetheless, it prevents democracy from degenerating into a despicable political system. The proposed solution would also have the benefit of being quite proportionate, defending both democracy and human rights.

47 For on an introduction on Machiavelli's philosophy, see e.g. Lescuyer, Georges, *Histoire des idées politiques*, 14th Edition, Paris, Dalloz Editions, 2001, p. 173 ff.

48 For instance, the ECtHR stated in the *Goodwin* case that: "It is of crucial importance that the Convention is interpreted and applied in a manner which renders its rights practical and effective [...]. A failure by the Court to maintain a dynamic and evolutive approach would indeed risk rendering it a bar to reform or improvement" (ECtHR [Great Chamber], *Christine Goodwin v. The United Kingdom*, Application no. 28957/95, dated 11 July 2002, § 74).

49 For more on the related idea of predictability of the law, see Moor, Pierre, *Pour une théorie micropolitique du droit*, op. cit., p. 56.

50 The last civil war, the so-called "Sonderbund-war", took place in 1847 (see Mahon, Pascal, *Droit constitutionnel I – Institutions, juridiction constitutionnelle et procédure*, op. cit., p. 54).

51 Due in particular to globalization, Switzerland has already witnessed a clear strengthening of the nationalist right over the last decades.

52 For more on the essence of human rights, see e.g. Zimmermann, Tristan, "Le noyau intangible des droits fondamentaux : la quête d'une définition", in: Cashin Ritaine, Eleanor / Maître, Arnaud Elodie (edit.), *Notions-cadre, concepts indéterminés et standards juridiques en droit interne, international et comparé*, Bruxelles et al., Editions Bruylant and Schulthess, 2008, pp. 299-326, p. 307ff.

The international relevance of the Swiss *equation*

In the author's opinion, the difficulties faced nowadays by Switzerland also concern other countries, such as Spain, France, Germany or United Kingdom in the next few decades. Indeed, though the problem of the interactions between democracy, freedom and liberties is quite acute in a direct democracy, it is not completely absent from representative democracies.

For instance, do national Parliaments have the right to prohibit the wearing of *burqas* in public spaces although there is a regional system of protection of human rights⁵³? And may an elected Congress impose the presence of a crucifix in every school in a Catholic country? Would these measures consistent with freedom of religion⁵⁴? Furthermore, which are the exact limits of freedom of expression? For example, may a national law prohibit criticism against the royal family?

These questions underscore the fact that the dilemmas faced by Switzerland today concern the rest of Europe too. Actually, they concern all democratic countries. Thus, Switzerland is maybe, for once, ahead of its time, underlining future challenges for other States.

Conclusion

This article shows that what seemed to be a "purely legal" question is strongly linked to philosophy in general, and in particular, political philosophy. Indeed, the solution adopted by Modern States to solve the issue which has been discussed previously relies heavily on philosophical convictions.

Therefore, the problem addressed in this paper requires each and every one to reflect on the exact role of the individual in the political order. It compels, furthermore, every citizen to think about the exact role of political power: Must it only ensure civil peace in general or should it take extensive measures in favour of minorities? Finally, it raises the issue of who should have the final word in a democratic order. Is it the people? The Parliament? Or the judges? The answer to this question is highly political and philosophical too.

Thus, it is no exaggeration to argue that the chosen topic is not limited to human rights, and that it is also not only about democracy. In reality, and as this paper has attempted to demonstrate, it primarily concerns political philosophy as such and general Theory of law.

⁵³ Belgium was the first European State to forbid wearing *burqas* in public spaces, in July 2011 (see art. 563bis of the national criminal Law).

⁵⁴ See, in particular, the following cases: *Lautsi I* (ECtHR, *Lautsi v. Italy*, Application no. 30814/06, dated 3 November 2009) and *Lautsi II* (ECtHR [Great Chamber], *Lautsi v. Italy*, Application no. 30814/06, dated 18 March 2011).

The Criminal Policy after the Communism – between Liberal Reform and Communitarian Fundamentals

Mădălina Cristina PUTINEI

University of Craiova

madalinaputinei@yahoo.com

Recibido: 30/10/2012

Aprobado: 24/04/2013

Abstract:

One of the domains in which the transition from the totalitarian regime to the liberal democratic one had a deep impact, is the domain pertaining to the criminal policy of the state. The criminal policy measures represented, together with other measures taken by the state, one of the most effective mechanisms that the state could make use of. The decomposition of the civil society and the creation of an amorphous mass of citizens were also accomplished by means of preventive measures, rehabilitation and coercion measures under criminal law.

The establishment of the liberal state had and still has to face socialist mentalities and methods regarding society. Thus, the change in the perspective on the objectives of criminal policy should take into account the purpose of the state established after the Revolution of 1989, i.e. the freedom of the individual. Although the field of criminal policy has been subject to numerous legislative and institutional changes meant to make it adapt to the new state framework, there are reminiscences from the former regime, more precisely the institutions referred to in the Criminal Code of 1969, which have survived on the transition way to democracy.

Keywords: criminal policy, communism, liberalism, social danger, new criminal code

One of the domains on which the transition from the totalitarian regime to the liberal democratic one had a deep impact, is the domain pertaining to the criminal policy of the state. The criminal policy measures represented, together with other measures taken by the state, one of the most effective mechanisms that the state could make use of. The decomposition of the civil society and the creation of an amorphous mass of citizens was also accomplished by means of preventive measures, rehabilitation and coercion measures under criminal law.

The establishment of the liberal state had and still has to face socialist mentalities and methods regarding society. Thus, the change in the perspective on the objectives of criminal policy should take into account the purpose of the state established after the Revolution of 1989, i.e. the freedom of the individual. Although the field of criminal policy has been subject to numerous legislative and institutional changes meant to make it adapt to the new state framework, there are reminiscences from the former regime, more precisely the institutions referred to in the Criminal Code of 1969, which have survived on the transition way to democracy.

One of the major challenges that criminal policy has to confront with is that of criminal conducts, considering that the juridical institution of "social danger", specific to the socialist state, still represents the basis of the criminal liability structure. From this standpoint, this paper is an attempt to answer the question whether the Romanian state has managed, after the communism, to find a balance between individual freedom and the coercive power of the state, especially from the perspective of the adoption of the new Criminal Code which is intended to be the first liberal alternative to the communist code.

I. The new Criminal Code¹: between liberalism, communitarianism and lack of philosophy

a. On the necessity to adopt a new Criminal Code from the philosophical standpoint

The reality of adopting a new code² at the criminal substantial level determines the necessity to analyze the consequences of the proposed amendments with regard to the criminal policy of the state. The new Criminal Code, which cannot be analyzed without making reference to the new Code of Criminal Procedure, represents a restructuring and rethinking of the position of the state in relation to the criminal and criminal procedure aspects, from the standpoint of the philosophy guiding these amendments. The deep impact on certain institutions involving the monopoly of the state in the field of criminal coercion renders vital the philosophical research lying at the basis of these changes. Therefore, it is important to see whether those involved in the work of reconfiguration of the criminal policy were urged by certain ideas, whether these ideas belong to a distinct philosophical sphere and especially whether and to what extent the former view on the role of the state in this domain has been abandoned or not.

1 Law no. 286/2009 on the Criminal Code, M. Of. (Official Gazette of Romania) no. 510 of 24 July 2009.

2 George Antoniu, "Noul Cod penal si Codul penal anterior, privire comparativa. Partea generala", RDP n° 4/2004.

The Criminal Code and the Code of Criminal Procedure still in force are permeated with a certain philosophy extracting its fundamentals from the epoch when they were adopted and the political interests that they served. From this perspective, the adoption of new codes is fully justified, since the action of the state in a field involving the highest degree of coercion must be reconsidered on new political desiderata, instituted along with the new democratic and liberal state.

It is important to notice from what perspective the communitarian philosophy still influences the criminal policy of the state and if, with the adoption of the new code, one can talk about the primacy of liberal philosophy in the criminal field. It is first necessary to analyze these two philosophies, considering the impact they have on criminal policy and later tackle the issue of the philosophical basis of the changes brought by the new Criminal Code.

b. The abandonment of communitarian philosophy

The social purpose that the new Criminal Code assumes is similar to the one considered by the Criminal Code in force, i.e. the protection of certain social values against the commission of criminal acts. Despite this fact, it is obvious that there is a change of philosophical perspective, since it is no more about 'rescuing' certain social values for their own sake. One can notice the abandonment of a communitarian perspective in favour of a liberal one, due to the fact that the protection of certain social values is no longer an aim, but the means by which one can attain the actual objective of criminal policy, the protection of a sphere characterizing the individual, his rights and freedoms.

Another feature of the Criminal Code in force is the affirmation of certain values privileged by society, that the criminal law serves, i.e. the values enumerated under art. 1 of this Code, which reveals a criminal policy based on the supremacy of the good over the just. In the new Code, such an *a priori* consecration of values is abandoned, these values making the object of criminal protection for a much more liberal approach of the way in which certain conducts will be included in the criminal sphere.

Renouncing the attempt to define the purpose of the criminal law may be considered as translating the attachment that the present society shows to liberal values. Unfortunately, the members of the commission drafting the new Criminal Code do not seem to be totally aware of this change in the philosophical perspective, trying to prove that this change meets the requirements of a democratic state. This priority that the democratic character of our state acquires is valuable, but it would be better that any alteration should rely on the affinity with liberal philosophy, since the mechanisms characterising a democratic society are not fully capable of protecting society from totalitarian practices. Only by understanding democracy as being completed by liberal philosophy, can persons be protected, by way of a democratic majority, against the constraint of a moral view concerning a certain type of good, which should prevail when criminal conducts are incriminated.

Philosophical indecision, or negligence with regard to the selection of a philosophy, which would find itself throughout all the changes proposed by the new Criminal Code, may lead to a lack of coherence of the proposed changes.

c. The indecision regarding liberal philosophy

Although a certain philosophical indecision can be noticed sometimes, one should appreciate the fact that, in certain respects, the new Criminal Code is full of liberal precepts. Such a consecration is visible with regard to the much more detailed regulation as compared to the one contained in the Criminal Code in force, of an essentially liberal principle, that of legality of incrimination and punishments³.

The concern of the legislature for this liberal principle can also be noticed in the express consecration of the prohibition to retroactively enforce the criminal law, for acts that it did not govern in the past.

Another amendment introduced by the new Criminal Code comes to support the predilection of the initiators of this Code for liberal philosophy, thus renouncing the communitarian one. It is about the reconfiguration of the concept of "offence", by creating a new definition. The definition stipulated in the Criminal Code in force provides that an offence is the act which implies a social danger, act committed with intent and provided under criminal law⁴. In accordance with the new Criminal Code, an offence is the act provided under criminal law, committed with intent and imputable to the person who committed it⁵.

The change in the priority within the hierarchy of values protected by the criminal law is obvious in the special part of the new Criminal Code as well, supposing another manner of systemizing the offences. Thus, considering the primary role of the individual in relation to the state, the choice aims at the original regulation of offences against individual rights and freedoms, in order to consecrate in the end the acts prejudicing the functions of the state. Such a systematisation was absolutely necessary for the new objectives of the criminal policy of the state.

The purpose of redefining an offence consists of a new view on this legal institution, and the philosophical grounds leading to this change of perspective should not be overlooked. One should appreciate that they abandoned the definition of the offence by means of the social danger that the committed acts imply, but it is regrettable that the only arguments supporting this amendment are of a historical nature, also making reference to comparative law. In the presentation of the arguments regarding the new Criminal Code⁶, a point of discussion tackles the tradition of the Romanian criminal law between the two world wars and the European regulations defining an offence. The return to tradition is a strong argument favouring a criminal policy measure, especially since it concerns a period of the history of the Romanian state characterised as democratic and liberal. Such an option is strengthened by the adoption of a similar solution regarding the definition of the offence by other European states. But these relations are not enough to justify the new view on this important criminal law institution. They must be accompanied by a reliable philosophical basis, otherwise what remains is the nostalgia for a historical period which was perfect for the promotion of human rights and the eternal local need to import tendencies and functional institutions from other legal systems.

³ For a more detailed argumentation of this principle, see George Antoniu, "Comentariul Capitolului I. Principii generale" of the new Criminal Code, pp. 19-39, in G. Antoniu (coord.), "Explicatii preliminare ale noului Cod penal. Vol. I Articolele 1-52", Universul Juridic, Bucuresti, 2010.

⁴ Pursuant to art. 17 par. (1) of the Criminal Code in force.

⁵ Art. 15 par. (1) of the Criminal Code.

⁶ For the presentation of arguments, see www.just.ro.

It is true that the aspiration for a legal system similar to those in other European countries can be nothing but beneficial. But the concrete way of reaching certain aims is different from one spatial-temporal plan to another, there are numerous variables, from one type of structure of social relations, to the capacity of a society to assimilate and to put into practice certain measures. The experience acquired by other states is not to be overlooked, especially those which did not know, or knew to a lesser extent the totalitarian phenomenon. But these very differences must be taken into account when importing certain legal institutions or ways of normative circumscription of reality, because, besides the criminological phenomena that it has to manage, the state has to deal with the political and juridical specifics of its own society.

It is important to emphasize that, by renouncing the criterion of the social danger degree for the incrimination of criminal conducts, they discussed the need for the existence of a juridical instrument used to filter, *in concreto*, the antisocial behaviour, by placing only those bearing this feature within the scope of criminal law. The members of the Commission for drafting the new Criminal Code and Code of Criminal Procedure concretely accomplished a correlation between the offence, as an institution of substantial law, and the procedural law provision, also amended, which regulates the principles governing the competence of prosecutors with regard to the criminal action. Thus, they are given the possibility of expressing their opinion on the opportunity⁷ of the prosecution, as the means by which they establish the criminal character of a certain conduct.

In concreto, the prosecutor has an alternative solution, to cease the prosecution⁸, which can be used when, ” in relation to the conduct of the defendant, to his conduct previous to the commission of the offence, to the content of the action, to the way and means of committing the offence, to the purpose of the act and the concrete circumstances regarding the commission of the offence, to the efforts of the defendant to remove or diminish the consequences of the offence, he finds out that there is no public interest in the prosecution of the defendant”⁹.

The consecration of the opportunity of the prosecution as a principle of the criminal trial is in conformity with the aim of the state: to perform a criminal policy in accordance with liberal principles. This change represents the meeting of the practical requirements, more than the assumed application of the liberal philosophy. The inconveniences caused by the use of some concepts supporting a communitarian ideology have been noticed in practice. Therefore, since not all actions which *in abstracto* put in jeopardy the society, as far as the values protected under criminal law are concerned, can be considered as offences, a normative disposition was introduced to regulate the way in which the degree of social danger of the act and doer can be established in a concrete form, as contained in art. 18¹ of the Criminal Code in force.

By adopting the principle of opportunity of the prosecution, the legislature actually understood how to respond *a priori* to the constraint of certain social and moral values by means of criminal law.

7 Art. 285 par. (1) of the new Code of Criminal Procedure.

8 Art. 318 of the new Code of Criminal Procedure.

9 The presentation of arguments with regard to the bill on the Code of Criminal Procedure, p. 17, www.just.ro.

d. A clear consecration of liberal philosophy – penalties under criminal law

The tendency arising out of the analysis of the criminal policy carried out by the state in the last years, as far as penalties are concerned, reveals a constant increase in the proportion of these penalties. In this way, the criminal policy has become an instrument the main purpose of which is the neutralisation of the persons who commit offences.

On the contrary, liberal philosophy welcomes the low involvement of the state within the sphere of individual liberty, which cannot be translated as a total failure to get involved. The new orientation of the Criminal Code with regard to the rethinking and readjustment of penalties represents one of the most important changes. The necessity to reconsider the role of penalties in the present society has often been emphasized in the doctrine¹⁰ and it has constantly been demanded by practical reality¹¹.

Along with the new amendments of the Criminal Code, the role of the penalty is reconsidered as well. Therefore, the component referring to the neutralisation of offenders is no longer insisted on, on the contrary the focus is on prevention, rehabilitation and social reintegration. A neutralisation policy will result into the decrease of the criminal law addressees' trust in its capacity to control criminality.

The decrease in the penalty limits for certain offences, as well as the elimination, from the special part of the new Criminal Code, of certain circumstances in the presence of which the penalty was aggravated, are accompanied by a corresponding alteration of the provisions in the general part of this code, referring to the plurality of offences¹².

It is worth mentioning the care, in the new Criminal Code, arising out of the argumentation, for a clearer and more coherent systematisation of the provisions referring to the aggravating or mitigating circumstances. In this respect, the option was for the compliance of the dispositions of the special part of the code concerning these circumstances with those of the general part, in order to avoid overlapping and difficult wording. Consequently, a general circumstance will not be resumed in the special content of the offence, another desideratum of the state governed by the rule of law being thus fulfilled, that of clarity and concision of legal provisions.

The new Criminal Code does not alter the hierarchy of punishments, therefore the first place within main penalties still belongs to the liberty depriving punishment, either life detention or imprisonment. This constant attitude is the fair one in the evolution of society at this moment, due to the fact that a prevalent fine punishment¹³ would not be effective in our legal system¹⁴.

10 Valerian Cioclei, "*Despre nevoia de echilibru în justitia penală*", *op. cit.*, p. 3-13.

11 In accordance with the presentation of arguments with regard to the bill on the new Criminal Code, it is noted that the offences of theft and qualified theft best reflect the excessive rise of the punishment limits, therefore judges inflicted liberty depriving penalties, most of which do not amount to 5 years, which proves that the practice does not need increased liberty depriving penalties in order to reach the aims of criminal penalties.

12 In this respect, see art. 37-44 of the new Criminal Code, regulating joint offences, repeated offences and intermediate plurality of offences.

13 The financial punishment is the first on the list of main punishments under Swiss criminal law, along with the amendment of the general part of the Criminal Code, in 2007.

14 In order to understand the premises and consequences of such a hierarchy of punishments, see P Nicolas Queloz, "*A quoi servent les peines pécuniaires? Prix du crime ou nouvelles taxes publiques?*", in J.L. Bacher, N. Capus, F. Vogler, "*Justice pénale: des prétentions aux résultats*", Stämpfli, Berne, 2010.

The progress accomplished by the new regulatory framework is emphasized with regard to fines, the scope of which has been significantly enlarged, as well as with regard to the method for calculating this punishment, implying the system of fine-days. These amendments prove the change in the perspective on the purpose of the punishment, which is mostly intended for the limitation of the harmful effects of the liberty depriving penalty, for the reintegration of the offender in society, and less for the wish to punish and neutralise. From this standpoint, the fine sanction is provided for a higher number of offences, either as a single punishment, or as an alternative to the liberty depriving penalty.

The main advantage of the calculation system of fine-days is obvious when the punishment is individualised. This calculation allows to obtain a strict proportionality relation between the act committed and the punishment inflicted, as well as a materialisation of the punishment in accordance with the patrimonial situation of the convicted person.

The risk of the substitution of the financial sanction for failure of execution is always present and depends on the material status of the person committing the offence. Traditionally, the failure to pay the fine entails its transformation into a liberty depriving punishment. But this cannot reduce the damaging, sometimes irreversible consequences of liberty deprivation, as is the case of repeated offences or loss of contact with the society, consequences which were pursued from the very beginning by establishing the sanction of the fine. In order to avoid this result, which would render the financial punishment inefficient, the new Criminal Code stipulates the possibility of paying the fine by providing some work for the benefit of society, by the person for whom it is impossible to actually pay the fine. The substitution of the fine sanction by the imprisonment penalty is a last measure, in the case of the insolvable convict in bad faith.

II. The new criminal policy of the legislature – a security drift?

A constant element of this policy is the danger that offences generate on society as a whole. The measures rely on the individuals' fear of the lack of morality of their fellows and the institutionalised reaction to the jeopardy residing in the breach of conduct norms.

The adoption of the new criminal substantial and procedural codes announce an important change in the perspective, at least at the declarative level, regarding the relation between criminal liability and the social danger of the action and of the doer.

1. The philosophical inconsistency of the new Romanian Criminal Code

After the analysis of the amendments proposed by the Criminal Code, a conclusion arises, i.e. the philosophical inconsistency lying at the basis of the distinction between offences and contraventions. One of the vital amendments refers to the elimination, from the legal definition of the offence, of the degree of social danger which determines, in accordance with the Criminal Code in force, the qualification of an act or action as offence¹⁵. This change is welcome, since the use of social danger as a standard for incrimination under criminal law, does not meet any longer the requirements of a liberal and democratic state, the actions of which should be mainly headed towards the protection and promotion of individual rights and freedoms, and in subsidiary, as a normal consequence, towards the protection of abstract social values.

¹⁵ For an analysis of the features of the offence, see Costel Niculeanu, "*Definiția și trăsăturile esențiale ale infracțiunii în reglementările noului Cod penal*", Dreptul, no. 7/2010, Uniunea Juristilor.

a. A change in the perspective on the definition of the offence¹⁶?

The elimination of the notions of “social danger” and “degree of social danger” from the legal definition of the offence stands for only one of the stages that the Romanian legislature has to complete, if they want, as the initiators of the new Criminal Code express, to overcome the aims specific to a totalitarian state.

The first step is absolutely necessary for the envisaged process, but this reconfiguration of the very position of the state towards the criminal sphere cannot be completed without a coordination of all legislative activities coming within the scope of criminal policy. Thus, although formally the degree of social danger was abandoned as an element determining the introduction of certain actions into the criminal sphere, in reality the distinction between contraventions¹⁷ and offences has been maintained, based on this very concept of social danger. Art. 15 of the new Criminal Code stipulates that the offence is the act provided under criminal law, committed with fault, unjustified and imputable to the person who committed it, representing the only ground for criminal liability. In accordance with the logical thought adopted in this domain, the offence is a criminal act, whereas the contravention is and remains an act of an administrative nature.

The distinction between the two categories is made starting from the seriousness or gravity that the action can have against certain social values, which makes social danger remain a constant element of legal liability, under both criminal and contraventional law¹⁸. In order to respect the philosophy they proclaim, the initiators of the new Criminal Code should go on and reconfigure criminal liability on a different basis. In this respect, the liberal philosophy imposes that the distinction between contraventions and offences should no longer rely on the degree of social danger of the act. A really liberal criterion implies the distinction between actions in conformity with the type of sanction attached to them. Thus, if the social danger of the act was abandoned due to the fact that, in the view of the former criminal policy, it based criminal liability on the degree of involvement of certain abstract social values by antisocial behaviour, the new liberal orientation of the criminal policy should move criminal liability from the protection of the society to the protection of the individual.

16 George Antoniu, “*Unele reflectii asupra conceptului de incriminare si conceptului de infractiune*”, RDP no. 4/2010.

17 One of the aspects making the distinction between these two categories of acts is related to the regulation level. Regarding the competence of the executive power to regulate the contraventional matter, see *Ch. crim.*, 26 February 1974, *Schiavon*, obs. A. Varinard, in Jean Pradel, André Varinard, “*Les grands arrêts du droit pénal général*”, 3rd ed., Dalloz Paris, 2001, pp. 34-43.

18 For the meaning of the notion of legal liability, see Antonie Iorgovan, “*Tratat de drept administrativ*”, Vol. 2, ed. 4, Ed. All Beck, Bucuresti, 2005, p. 329-345.

b. Criminal or contraventional, according to the nature of the sanction

The nature of the sanction is a criterion for the distinction between acts, by means of which certain conducts will be considered as coming within the criminal domain, and others, on the contrary, will exceed this sphere¹⁹. The proposed criterion is much closer to the pursued purpose, due to the fact that it makes out of criminal liability an issue decided on by reference to the person. In this way, a certain conduct will trigger a criminal penalty only if a strict proportionality relation is thus established between the prejudice suffered by the victim and the liability²⁰ of the doer as a consequence of this prejudice. Criminal liability is the link element between the rights or freedoms of the injured party and the limitation of the freedom and rights of the doer. The core of the analysis moves towards this proportionality relation which transforms the punishing activity from a subjective, potentially arbitrary decision of the bodies meant to perform it into a procedural rule, able to objectively attain the aims of a rational criminal policy. Going beyond the socialist philosophy implies the substitution of some abstract concepts the meta-judicial content of which is hard to determine and which depends to a great extent on the one making the determination, under a procedure that does not make use of such notions any longer, because it is not dependent on the philosophical and moral affinities of the interpreter.

The aforesaid relation of proportionality implies a value judgment of the act committed and of the prejudice suffered by the victim, but it brings a considerable contribution to this analysis, since criminal liability is determined by relating it to the victim and to the doer of the action, the society becoming a subsidiary element.

c. The autonomous notion of “criminal charge” – between offence and contravention

The criterion regarding the nature of the sanction cannot annul the distinction between offences and contraventions²¹, but on the contrary, it implies maintaining it on a different basis. The delimitation will be made by considering the nature of the sanction attached to the actions triggering legal liability. From this standpoint, the sanction may, according to its purpose, be either a remedy or a repressing and dissuasive measure. These features are analyzed and detailed by the European Court of Human Rights in its jurisprudence, which decides, according to this nature, on the terms of “criminal charge”. “The European Court adjudicated in the sense that the eminent place that the right to a fair trial occupies in a democratic society imposes to consider a “material”, not “formal” meaning of the notion of “charge”. This is due to the fact that judicial decisions are always applicable to persons (...)”²². The meaning of the syntagm was determined by the jurisprudence, as it has often happened in the case of the instrumental notions used by the Court, which showed that the criminal charge represents the official notification issued by a competent authority of the fact that the commission of a criminal act is imputable to a person, with important

¹⁹ In the doctrine, the sanction is considered the only distinctive criterion, de lege lata, between contraventions and offences. See Mircea Ursuta, “*Procedura contraventională*”, 2nd edition, Universul Juridic, Bucuresti, 2009, pp. 73-76.

²⁰ For an analysis of the theories on fault, see Mioara-Ketty Guiu, “*Criza dogmaticii penale si teoria vinovăției*”, Revista de Drept Penal no. 2/2010, Asociația Română de Științe Penale, pp. 48-60.

²¹ Alexandru Ticlea, “*Reglementarea contravențiilor*”, 4th edition, Lumina Lex București, 2006, pp. 18-20.

²² Corneliu Bîrsan, “*Convenția Europeană a Drepturilor Omului. Comentariu pe articole*”, 2nd edition, C. H. Beck, Bucuresti, 2010, p. 410, no. 130.

consequences regarding the person thus suspected²³. In order to establish whether a person is “charged” with the commission of a criminal act, the Court has established three criteria in its jurisprudence: the qualification of the act as an offence in internal law; the nature of the offence; the nature and seriousness of the applicable sanction²⁴.

The Court in Strasbourg established as a sanction resulting from a criminal charge in the sense of art. 6 §1 of the Convention, “the measure (...) which also embraces a sanctioning and dissuasive character and therefore represents a punishment (...)”²⁵. This happens regardless of the qualification of this act as an administrative one in internal law. Thus, if the sanction has a dissuasive purpose and aims to repress a conduct, exceeding the preventive purpose and the simple request for a remedy against the prejudice caused by the doer, it is “a criminal charge” beyond any doubt. Consequently, all the limits imposed to the legislature by art. 6 of the Convention are applicable.

There is a need for reconsidering the delimitation of actions, by placing them within the administrative scope of contraventions or within the scope of offences. Starting from the new premise, both offences and contraventions will be part of the criminal sphere, if the type of sanction involves the punishment and repression of a conduct. The European Court is not opposed to this delimitation, specifying that “the dispositions of the Convention undoubtedly allow the states, in the exercise of their public order protection function, to maintain or establish a distinction between criminal law and disciplinary law and fix their delimitations, but only with the observance of certain terms”²⁶ (translation from Romanian). The sovereign action of the states is confined, since if they could, by their own appreciation, qualify a certain action as a “disciplinary offence”, not a criminal offence, the fundamentals of the texts of the Convention would be subject to their sovereign will, which would risk leading to results incompatible with the purpose and object of the Convention²⁷; “the Court has the competence to make sure, on the basis of art. 6, that the *disciplinary* does not unjustly deprive the domain of the *criminal*”²⁸.

As for the classification involving contraventions and offences, it survives in the consideration of the rights and freedoms of individuals, as well as of the social values that they have to protect, not because the former would be less serious and less dangerous than offences with regard to these rights. Actually, such a distinction is typical for other legal systems too, for instance the French legal system. Art. III-1 of the French Criminal Code disposes that: “Criminal offences are classified in accordance with their seriousness, into crimes, delicts and contraventions”. It is true that the criterion of gravity is introduced so as to make the distinction between the three subcategories of actions, but only after characterizing them as criminal acts, so within one and the same category, that of criminal offences.

23 ECHR, 20 October 1997, *Serves c/France*, § 42 ; 16 December 1997, *Tejedor Garcia c/Espagne*, § 27 ; *Deweere c. Belgique*, 27 February 1980, series A no. 35, p. 22, § 42, et p. 24, § 46; *Eckle c. Allemagne*, 15 July 1982, series A no. 51, p. 33, § 73; <http://www.echr.coe.int/>

24 ECHR, 23 October 1995, *Grandinger c/Autriche*, § 35 ; 29 August 1997, *A.P., M.P., et T. P. c/Suisse*, § 39, 23 September 1998, *Malige c./France*, § 35; 21 October 1997, *Pierre-Bloch c./France*, <http://www.echr.coe.int/>.

25 *Malige c France*, § 39, <http://www.echr.coe.int/>

26 ECHR, 21 February 1984, *Öztürk c/Allemagne*, § 49, <http://www.echr.coe.int/>

27 ECHR, 21 February 1984, *Öztürk c/Allemagne*, § 49, <http://www.echr.coe.int/>

28 C. Bîrsan, *op. cit.*, p. 411.

The abovementioned distinction is also found in the Swiss legal system, subject to the same classification of crimes, delicts and contraventions within the legal category of offences. Art. 10(1) CPS (Swiss Criminal Code) makes the distinction between crimes and delicts according to the seriousness of the punishment applicable in the case of offences, only to establish as crimes, in the next two paragraphs, the offences for which a liberty depriving punishment of more than 3 years is applicable, and as delicts, the offences for which a liberty depriving punishment of less than 3 years or a financial sanction is applicable. The third category of criminal acts is regulated under art. 103-109 CPS, and as far as the definition is concerned, art. 103 establishes that contraventions are the offences for which a fine sanction is applicable²⁹. The gravity of the act and of the applicable sanction is relevant only after the criminal nature of an act was established, thus including it in this category.

Strongly connected with what was previously mentioned, the new perspective on criminal liability is suitable for the effective protection of human rights. By introducing a contravention in the field of criminal law, the person suspected of having committed it will take advantage of all the rights under any recognized procedural law, guaranteed and ensured by the state, if we consider an act for which the sanction depends on the qualification of “criminal charge”. All the aspects regarding the right of defence shall be guaranteed to the person suspected of having committed an act qualified as a contravention, but whose sanctioning regime denotes the intention to repress a conduct. The consequences are extremely important in the Romanian legal system, since the guarantees provided under art. 6 of the European Convention on Human Rights, concerning the right to a fair trial³⁰, are recognized only in the event of the commission of an act qualified in internal law as a criminal act, with the exclusion of the contraventional ones. Therefore, although sometimes certain administrative sanctions, applicable to contraventions, can entail certain consequences with regard to the freedoms and rights of individuals, consequences more restrictive than a criminal punishment³¹, the persons having committed a contravention are exposed to the action of the state, without appropriate protection. These persons cannot invoke the infringement of the reasonable time for deciding in the case, they do not enjoy, as a matter of legal principle, the presumption of innocence³² and cannot make use of all the aspects involving the right of defence, the right of being informed about the charge against them, to be assisted by a counsel for the defence, the right to lodge claims, defences, to raise exceptions, to contest the decisions of a court.

The European Court, in the abovementioned decision, made this distinction according to the nature of the sanction, overlooking the fact that in internal law, it is of an administrative nature. With a view to the sanction of withdrawing the points for the driving licence, qualified in the French law as an administrative sanction, the Court decided that “the withdrawal of points may entail, at the end of the term, the loss of validity of the driving licence. Or, it is undeniable that the right to drive a motor vehicle is of great use in current life and the exercise of a profession. The Court, in agreement with the Commission, infers

29 With regard to the new law applicable to contraventions, see Yvan Jeanneret, “*Légalité, contravention et nouveau droit: des surprises?*”, RPS 122, 2004, p. 21 and the next.

30 On the coming into being of the fair trial, see Denis Salas, “*Du procès pénal*”, PUF Paris, 1992, pp. 81-97.

31 As an example, the court disposed the conviction for the commission of an offence, but it considered that a liberty depriving sanction was not necessary, awarding the benefit of conditional suspension of the punishment or suspension of the punishment under supervision, which excludes the possibility to deprive that person of liberty.

32 A reliable analysis regarding the presumption of innocence in the jurisprudence of the European Court is made by Mihai Selegean, “*Dreptul la un proces echitabil*”, Institutul National al Magistraturii <http://www.inm-lex.ro/>, pp. 57-63.

that, if the measure of withdrawing the points has a preventive function, it also embraces a punitive and dissuasive form and it so stands for an accessory punishment. The will of the legislature to dissociate the sanction of withdrawing the points from other punishments established by the judge competent in criminal matters will not change its nature”³³. In conclusion, the seriousness and nature of the sanction are the elements determining the Court to find the existence of a “criminal charge” in the case.

D. The legal regime of contraventions in Romanian law

a. The legal situation of contraventions

The legal situation of contraventions³⁴ in Romanian law raises a big question mark with regard to ensuring the conventional guarantees under art. 6 and the constitutional ones contained in art. 24, from the perspective of their qualification as acts of an administrative kind. One of the aspects concerning the right of defence, which is infringed on the occasion of reporting the commission of a contravention, deals with the presumption of innocence. The report on the contravention, the minutes drafted by the competent body, stands for evidence. It is true that the one who committed a contravention has the possibility of bringing an action to court so as to contest this act. But an overturn of the burden of proof intervenes this time, since the findings in the report are considered to be true until this presumption is overturned by the evidence that the author of the contravention has to produce. Thus, in the administrative domain, although the nature of the sanction may belong to a “criminal charge”, the state adopts a passive attitude, not having the obligation to prove the facts imputable to the author of the contravention, whereas the latter has to adopt an active attitude in order to prove his innocence.

b. The legal nature of and the evidence in the report on the contravention

With regard to the juridical nature and the force of the evidence in the reports on contraventions, it was claimed that they represent “real acts of administrative law, since by establishing a state of fact, the administrative body of the state also manifests its will to determine the application of a sanction”³⁵. Moreover, the report is, except for some situations expressly stipulated by law, the only procedural act establishing the commission of a contravention³⁶.

Most judicial practice brings arguments that the quality of an administrative act of the report on the contravention makes it enjoy the presumption of legality specific to these juridical acts³⁷. Thus, the Constitutional Court qualifies the report on the contravention as an administrative act establishing the contravention, the effects of which can be removed by the exercise of appeal procedures provided by law. Yet, it is considered that “the report does not enjoy the force of the evidence in an administrative act, which, being assimilated to a

33 *Malige c France*, § 39 <http://www.echr.coe.int/>.

34 The legal situation of contraventions occurs in special laws. For example: Government Ordinance no. 2/2001 on the legal regime of contraventions, M. Of., no. 410 of 25 July 2001, as subsequently amended and completed by Law no. 180/2002, subsequently amended and completed; Government Emergency Ordinance no. 195/2002 on public road traffic, as amended and completed by G.E.O. no. 63/2006, M. Of., no. 729 of 20 September 2006.

35 Tudor Drăganu, “*Actele de drept administrativ*”, Ed. Stiintifică, Bucuresti, 1959, p. 92.

36 Mircea Ursuta, “*Procedura contravențională*”, 2nd edition, Universul Juridic, Bucuresti, 2009, p. 126.

37 *Ibid.*, p. 211.

deed, makes the proof until a false writing is proven, but it only enjoys, with regard to the state of fact, a relative presumption of authenticity and truthfulness until otherwise proven”³⁸. Since it is an act meant to provide evidence, any kind of proof provided by law is admitted before the court³⁹.

As for proving the contravention, the report is “fully reliable about the acts and actions it refers to, no other evidence being necessary”⁴⁰. The applicable procedure comes under civil law, completing that provided by the Code of Civil Procedure. This feature is also valid in the case of the burden of proof, pursuant to art. 1169 of the former Civil Code. Thus, it is asserted that “due to the fact that the initiative for the judicial action belongs to the contesting party who lodged the complaint against the report on the contravention, the burden of proof is incumbent on him, in accordance with the general principle under civil procedure”⁴¹.

Taking into account the fact that the report has the advantage of a relative presumption of truth, proving the state of fact⁴², “the overturn of this presumption is often almost impossible for the claimant, especially in the event of instantaneous contraventions directly noticed by the agent, when there are no eye witnesses”⁴³. It is obvious that this is a violation of the claimant’s right of defence and of the presumption of innocence with regard to which the European Court established the infringement when the person suspected of having committed a contravention is required to prove his innocence.

The solution proposed in the doctrine for the observance of the presumption of innocence is of a normative nature. “Under the procedure regarding the contraventional complaint, the ordinary law in this matter should provide the overturn of the burden of proof, (...) and that the presumption of legality of the report on the contravention or the obligation of the contesting party to prove its nullity should no longer exist, but on the contrary, that the obligation of the administrative body to prove the solidity and legality of the contraventional sanction should be expressly provided by law, which is equal to proving the fault of the contesting party”⁴⁴.

This manner of perceiving things is welcome from the perspective of the author who rightly establishes that the one who files a complaint with a court, so the one having to prove its solidity, is the reporting body, not the one contesting the report. The reporting agent makes a statement regarding the fault of a person, which entails, on his part, the obligation to provide evidence in order to support it. The solution is yet incomplete, since the author remains in the same register, the administrative one. Actually, in order to avoid the problems referring to the infringement of the right to a fair trial from all standpoints, the court before which a report on a contravention is contested should judge in terms of a “criminal charge”, since this is the only domain in which the aforementioned presumptions are recognized to the contesting party. The solution of the burden of proof overturn which exists, according to the author, in the matter of employment litigations, can be adopted in order to prove the legality of the disciplinary sanction in various domains, as a protection for the contesting party, but only after it is found that it exceeds the scope of criminal law.

38 Mircea Ursuta, *op. cit.*, p. 215.

39 *Ibid.*, p. 224.

40 Mihai Adrian Hotca, “*Regimul juridic al contravențiilor. Comentarii și explicații*”, C.H. Beck, București, 2006, p. 216.

41 Corneliu-Liviu Popescu, “*Comentariu la Hotărârea CEDO din 4 octombrie 2007, Anghel c/România*”, *Curierul Judiciar* no. 10/2007, p. 12.

42 Mircea Ursuta, *op. cit.*, p. 227.

43 *Ibid.*, p. 229.

44 Corneliu-Liviu Popescu, *op. cit.*, p. 13.

Fabricar confianza: tres lugares comunes

Making trust: three common places

Andrea GREPPI

Universidad Carlos III de Madrid

Recibido: 10/12/2012
Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

Uno de los principales lugares comunes en los debates sobre los males de la democracia o sobre las perspectivas de los procesos de democratización es la necesidad de llevar a cabo políticas que promuevan la confianza y permitan cubrir la brecha que ha ido creándose entre ciudadanos e instituciones. En algunos contextos específicos, como en algunos países en los que las recientes transiciones a la democracia no acaban de cerrarse, o en el ámbito de las relaciones internacionales, esta es una cuestión que resulta absolutamente prioritaria. Este trabajo propone un modesto ejercicio de análisis sobre las recetas más comunes en la ciencia política contemporánea para restablecer la confianza, basadas, respectivamente, en los argumentos de la transparencia, la participación y la virtud. La conclusión es que todos ellos ofrecen resultados por debajo de las expectativas. A partir de ahí se afirma que para restablecer la justa dosis de confianza es preciso dar un paso atrás y reorientar nuestras prioridades hacia la construcción de las capacidades que el sujeto necesita para juzgar, responsablemente, cuándo y cómo confiar o, por el contrario, desconfiar.

Palabras Clave: confianza, democratización, transparencia, participación política, capital social.

Abstract:

A persistent topic in current debates about the evils of democracy and the prospects of democratization is the need to carry out policies that promote trust and close the gap between citizens and institutions. In some contexts, like those of countries where transition to democracy is not yet entirely achieved, or in the field of international relations, this is an overwhelming priority. This paper presents a modest analysis of some standard recipes to restore trust that are typically discussed in contemporary political science, which are based, respectively, on transparency, participation, and virtue. The main conclusion is that all of them deliver results that are below their expectations. Thus, I argue that to restore the fair balance between trust and distrust it is necessary to take a step back and reshape our priorities looking at the recovering of the capabilities needed by the subject to judge when and how trust responsibly, or, on the contrary, distrust..

Keywords: trust, democratization, transparency, political participation, social capital

I

En un libro reciente sobre las políticas de seguridad en México se describe la experiencia de un ciudadano que, por una serie de coincidencias, descubre con sorpresa cómo la sombra de la violencia se cruza en su camino y deforma su entorno cotidiano. La probabilidad de que la violencia extrema le alcanzara siempre había sido baja, y seguía siéndolo. Se consideraba alguien situado a la justa distancia de la primera línea de fuego, la que permite establecer un buen equilibrio entre objetividad en la valoración de los hechos y compromiso con el sufrimiento ajeno. De pronto, sin embargo, se da cuenta de que el paisaje que conoce desde la infancia y que visita con frecuencia ha cambiado de aspecto. Los lugares amables se vuelven inhóspitos y el diálogo con extraños deja de ser franco. Una sensación de inmerecida inmunidad contamina incluso las relaciones con sus familiares. Nada le está obligando a modificar sus itinerarios, pero se da cuenta que se mueve de otra manera. Los pequeños acontecimientos de la vida cotidiana se asocian entre sí en función de un riesgo que se esconde. El intento de cuantificarlo, o de anticipar sus consecuencias, no conduce a ningún resultado firme. Es puramente arbitrario. En el relato se suceden imágenes inconexas, sin que la violencia llegue a manifestarse nunca explícitamente. Sobran los detalles y sobra la condena. Especialmente esta última, porque queda en todo momento fuera de campo. El foco está en la cadena de sospechas, inhibiciones y silencios que bloquean los códigos de comunicación e interpretación. Es ahí, y no en el gran escenario de la vida pública, donde se quiebran las bases sociales de la confianza. Escribe Pedro Salazar, hablando en pasado, y refiriéndose, por tanto, a un tiempo anterior al diagnóstico: «Caí en la cuenta de que, al secuestrarnos el presente, los autores de la violencia lograban evaporar nuestro futuro y encapsular los recuerdos del pasado»¹. Y más adelante: «El México pacífico, hospitalario y bonachón de las postales de antaño había desaparecido del imaginario colectivo [...]»².

¹ Salazar, P., *Crítica de la mano dura. Cómo enfrentar la violencia y preservar nuestras libertades*, Océano, México, 2012, p. 13.

² *Ibidem*, p. 52.

II

En el análisis de las relaciones entre confianza y justicia, el caso mexicano es sin duda paradigmático. Naturalmente, no es éste el lugar para aventurarse a dar consejos sobre lo que podría o debería hacerse en una situación tan extrema. Extrema y alejada, pero no tanto como para resultarnos ajena.

El contagio de la desconfianza sigue lógicas similares en otros lugares y situaciones. Salvando las distancias, porque la situación mexicana puede tener connotaciones cualitativa y cuantitativamente peculiares, la creciente dificultad en el mantenimiento de las bases sociales de la confianza parece haberse vuelto un problema común. Hay multitud de estudios empíricos que lo confirman. Con una generalización amplísima, se diría que los mecanismos que hasta hace poco aseguraban la reproducción de un recurso tan escaso como es la confianza están chocando con sus límites fisiológicos, precisamente en un momento en el que, por razones diversas, la demanda no para de crecer. Se podría argumentar que la referencia al caso mexicano es excesiva, porque allí la situación es *tan* extrema que no admite comparación alguna. Eso es cierto, pero también lo es que en México como en cualquier otro lugar del mundo los riesgos que alimentan la desconfianza están cada vez más interconectados y saltan por encima de las fronteras. Es un hecho que ya no existen islas felices de confianza. Pero, sobre todo, la novedad se encuentra en la intensidad de las conexiones y en su caprichosa distribución. De aquí una primera evidencia indispensable de la que habrá que tomar constancia para el análisis de las políticas de confianza: nos encontramos en una situación caracterizada por una acelerada tendencia a la *generalización selectiva* o, en otros términos, a la *globalización asimétrica* de los motivos de la desconfianza.

No es este, por supuesto, el único elemento a tener en cuenta. Una segunda evidencia tiene que ver con los efectos de la crisis permanente en que ha entrado la economía y la política planetaria desde finales de la pasada década. Los factores genéricos de desconfianza –inseguridad, arbitrariedad en el uso del poder, crónica desigualdad, falta de oportunidades, creciente exposición al riesgo, inestabilidad institucional, déficit de representatividad, etc.– se reparten siguiendo precisamente la caprichosa geografía de la crisis. Sobran los indicios: marginación de determinados territorios y grupos sociales incapaces de hacer frente a las corrientes de deslocalización económica y financiera; precarización y descualificación de las condiciones de vida de los trabajadores, políticas sostenidas de moderación salarial y desmantelamiento de los sistemas de protección social; disolución de las redes familiares y comunitarias de solidaridad privada, con la inevitable pérdida de calidad –y calidez– en las relaciones humanas y la progresiva degradación de muchos entornos sociales en los que el equilibrio emocional se vuelve un lujo al alcance de pocos. El declive en las expectativas de bienestar en una parte significativa de la población mundial, criada en la opulencia, alimenta perversas formas de regresión en la cultura política. A los gobernantes, se les pide que hagan cada vez más con menos. Y, para ganar elecciones, no les queda más remedio que prestarse al juego³. Por lo demás, es poco probable que estas tendencias puedan ser de alguna forma revertidas gracias a alguna forma de rearme moral patrocinada por los más aventajados, los únicos que en momentos de incertidumbre tendrían recursos para cambiar las cosas: la traición de las élites es manifiesta y generalizada⁴. Tanto como la (nueva) traición de los clérigos embarcados en

³ Cfr. Dalton, R., “The Social Transformation of Trust in Government”, en *International Review of Sociology*, vol. 15, n. 1, 2005.

⁴ Cfr. Lash, C., *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Paidós, Barcelona, 1996.

una auténtica cruzada *deconstructiva*, una guerra de posición, a gran escala y de largo recorrido, combatida por todos los medios, con el objetivo de amplificar las ventajas del mercado y de ocultar la clamorosa claudicación de la política en el reparto de sus costes sociales. La segunda evidencia preliminar es clara: sobran las razones para desconfiar. Vuelven los tiempos de la *lucha de clases*, en una época en que las clases, paradójicamente, están lejos de ser lo que eran⁵.

Se dirá, entonces, que en una situación así es urgente fabricar remedios institucionales que aseguren los mínimos de confianza social necesarios para la convivencia. Poderosos han de ser, sin duda, tales remedios, si queremos que, además de efectivos, sean duraderos. Y bastaría con eso –con eso, y con estadistas interesados en no dinamitar tales instrumentos– si no fuera porque a las tradicionales fuentes de desconfianza ha venido a sumarse una nueva, y que además es particularmente profunda. Me refiero –y esta es la tercera y última evidencia preliminar que quería recoger aquí– a la marcada tendencia a la *ingobernabilidad* que caracteriza tanto a la economía y las finanzas transnacionales, como a las instituciones mismas encargadas de poner en práctica las políticas de la confianza. Constatamos la impotencia de nuestras democracias, incluso de las más avanzadas, a la hora prevenir y contener los efectos del colapso económico, de exigir el cumplimiento de sus responsabilidades a las corporaciones transnacionales, o de hacer frente a las inaplazables decisiones en materia ecológica y demográfica. Asistimos a la imposición de normas que establecen una explícita condicionalidad financiera sobre las garantías jurídicas de las que dependen los mínimos de la cohesión social, con la negación de la universalidad de los derechos fundamentales, tanto de aquellos que son de contenido social, y se suponen más caros, como los de libertad, convertidos en privilegio de los afortunados que puedan costearse su ejercicio. La ley de los mercados se impone sin atender a razones, fabricando un nuevo «sentido común»⁶.

Teniendo en cuenta este amplísimo abanico de factores, la cuestión está en saber si, y a qué condiciones, es posible mantener *en nuestros días* la confianza en las herramientas que deberían asegurar las condiciones mínimas de cohesión social y legitimidad: el derecho y las reglas del juego democrático. En un mundo en el que las sucesivas oleadas de crecimiento se distribuyen de forma tan desigual, cabe preguntarse qué (tipo de) razones podrán tener los muchos excluidos para seguir confiando. Repárese en que este no es tanto, o no es sólo, un problema de justicia social, como un problema de justicia epistémica. La brecha entre ricos y pobres podría haberse vuelto ya irrecuperable: por más razones objetivas que hubiera para confiar, puede que la inmensa mayoría no esté ya en condiciones de verlas y de actuar en consecuencia. Y repárese, además, en un segundo problema añadido. ¿Acaso es tan obvio que existe *realmente* un umbral mínimo para confianza política? Análogamente, ¿existe un *nivel óptimo*? Se dirá que cuanto más confianza, mejor. Pero esto no es cierto. La confianza no es un bien cuya producción, acumulación y consumo esté libre de costes. El exceso de confianza resulta tan peligroso como su ausencia. Una *justa dosis* de desconfianza –una *sana desconfianza*– es condición indispensable para el buen funcionamiento del régimen democrático: desconfianza frente a los poderes hegemónicos y desconfianza también frente al poder de las mayorías⁷. Pero ¿cuál ha de ser el criterio para medir la dosis adecuada?

⁵ Gallino, L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

⁶ Vitale, E., “Otro mundo es posible? Pistas falsas y señales prometedoras”, manuscrito.

⁷ Al respecto, Nye, J., “*The Decline of Confidence in Government*”, en Nye, J.; Zelikow, P.; King, D. (eds.) *Why people don't trust governments*, Harvard UP, Cambridge (Mass.)/London, 1999, pp. 2-3. Véase también Rosanvallon, P., *Counter-democracy. Politics in an Age of Distrust*, Cambridge UP, Cambridge, 2008, en especial pp. 3 y ss.

III

A estas alturas, la pregunta fundamental está ya sobre la mesa: ¿qué es lo que puede hacerse, suponiendo que algo pueda hacerse, para restablecer las bases sociales de la confianza en la legalidad y en las reglas del juego democrático?

Lamentablemente, no tengo guardada en el cajón una buena respuesta a esta pregunta. Y lo que está claro es que no bastan las exhortaciones voluntaristas: ¡esforzaos en confiar, veréis que irán mejor las cosas! La confianza no es voluntaria, ni vale con fingirla. Las mejores intenciones, en este caso como en otros, no producen siempre los mejores resultados. Para ponerles las cosas difíciles a quienes aventuran soluciones torpemente ideológicas quisiera reconducir a su esquema argumental más básico los tres tópicos que suelen manejarse en estos debates. Quisiera mostrar que reposan sobre intuiciones plausibles, pero solamente parciales. En la raíz de este debate hay un problema viejo, que ni la filosofía ni la ciencia política aciertan a despejar⁸. Los intentos de promover la confianza quedan en suspenso cuando se comprueba que la confianza es, a mismo tiempo, *condición de éxito y resultado* de las políticas destinadas a promoverla. La circularidad es evidente. Al respecto, la respuesta estándar de los más optimistas –¿demasiado optimistas?– es afirmar que pueden llevarse a cabo intervenciones parciales, que van modificando en la buena dirección las actitudes básicas de los ciudadanos, hasta poner en marcha, por contagio, un equilibrio virtuoso entre disposiciones y expectativas, de un lado, y rendimientos del sistema jurídico y político, de otro.

La objeción fundamental a esta línea de respuesta, que podemos llamar neoinstitucionalista, es que se trata de una respuesta *demasiado obvia*. Supone la irracionalidad de la desconfianza cuando algo merece confianza, y que, en todo caso, que una vez estimados los riesgos, los agentes actuarán en consecuencia. De lo cual, naturalmente, no hay certeza. Cabe preguntarse, en efecto, adónde acudir en los casos –y no serán pocos, ni marginales– en que se necesite un impulso político *suplementario* para desbloquear la espiral de violencia, corrupción y desgobierno, o cuando comprobamos que las dinámicas reformadoras no consiguen sostenerse *motu proprio*, siguiendo mecanismos de simple emulación. La realidad se impone tozudamente: el marco institucional influye, *pero no siempre*⁹. Es un problema, éste de la circularidad, con fuertes resonancias: con los clásicos se podría preguntar si son los hombres los que hacen buenas a las leyes, y virtuosas a las instituciones, o, al revés, si son las instituciones las que hacen buenos a los hombres. Aun sin llegar tan lejos, cabe preguntar si acaso hay algo realmente eficaz que podamos hacer nosotros, aquí y ahora, para promover cualquiera de los dos objetivos. Y es aquí donde aparecen las tres grandes estrategias argumentativas a las que voy a referirme a continuación. Quiero presentarlas como grandes contenedores que reúnen *conjuntos de recetas* contra los males de la desconfianza. Son los argumentos de la transparencia, de la participación y de la virtud.

⁸ En la inabarcable bibliografía sobre las dificultades conceptuales de la confianza señalo: McLeod, C., "Trust", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, Zalta, E. (ed.), disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>; Pereda, C., *Sobre la confianza*, Herder, Barcelona, 2009; Cook, K.; Hardin, R.; Levi, M., *Cooperation without trust*, Russell Sage Foundation, New York, 2005; Origg, G., "Is trust an epistemological notion?", en *Episteme*, vol. 1, n. 1, 2004; M. Warren (ed.), *Democracy and trust*, Cambridge UP, Cambridge, 1999; Nye, J.; Zelikov, P.; King, D. (eds.), *Why people don't trust governments*, Harvard UP, Cambridge (MA), 1997.

⁹ Sobre los distintos aspectos del argumento de la circularidad, cfr. de Francisco, A.; Herreros, F., "El capital social como programa de investigación", en *Zona Abierta*, 94-95, 2001, pp. 13 ss.

IV

El primero de estos tres esquemas gira en torno a las ideas de transparencia y control, felizmente combinadas entre sí. Se supone que a más transparencia, más control, y a más control, más confianza. La cita clásica, tomada del juez Brandeis, un célebre magistrado de la Corte Suprema de los Estados Unidos, describe la transparencia como el mejor *desinfectante* y, por tanto, como el antídoto más eficaz contra la corrupción. Al revés, la *luz del sol* es condición indispensable de *buengobierno*¹⁰. Se entiende que la asepsia es buena en todo caso y merecedora de confianza.

Encontramos la traducción institucional de esta máxima en dos de los más importantes principios inscritos en la *espinas dorsal* del Estado de derecho: el principio de legalidad y el de separación de poderes. Previsiblemente, un poder no arbitrario y fragmentado es también un poder transparente. Por lo demás, existen sobradas evidencias de que el olvido de estos principios abre la puerta a la arbitrariedad y a la formación de poderes opacos. La conclusión cae por su propio peso: un poder transparente es un poder confiable. Ahora bien, es evidente que el nexo entre transparencia y confianza se viene abajo en el momento en el que dejan de cumplirse determinadas condiciones contextuales. Concretamente, para que la receta funcione tiene que existir un ‘público atento’, con capacidad efectiva para ejercer el control. Esto es algo que entendían los clásicos del constitucionalismo liberal y democrático, de Kant a Constant, de Dicey a Dewey, entre otros. Pero esta condición es una condición que parece haber quedado en suspenso en el entorno de las actuales democracias. En la *sociedad transparente*, y frente a lo que se podría pensar, tanto el público en general como cada uno de nosotros individualmente estamos cada vez más desinformados¹¹. Y no tanto por la imposibilidad del acceso sino, al revés, por el exceso de información. El acceso a un volumen inmanejable de datos, repetitivos e inconexos, sumado a la carencia de recursos para transformarlos en información coherente e inteligible, produce un efecto absolutamente paralizante.

La proliferación informativa que ahoga la esfera pública contemporánea tiene una inmediata traducción en el plano institucional. De entrada, obliga a reconsiderar la ilustre ficción de la racionalidad del legislador, hoy funcionalmente ignorante, pues nunca podrá saber todo lo que hay que saber para controlar los efectos de sus decisiones. Conduce también al progresivo desmembramiento de la estructura burocrática que suponía el constitucionalismo democrático, cuya actuación se legitimaba a través del monopolio de una peculiar forma saber-poder, el que se ejerce en la interpretación y aplicación de las leyes. En un entorno como este, es decir, en el marco de una profunda mutación de los mecanismos de distribución del *trabajo epistémico*, echa raíces la ideología de la flexibilidad administrativa. La retórica de las redes de la *new-governance* es su expresión más característica. Estaríamos pasando, en términos weberianos, de un modelo de legitimación legal-racional, donde la fiabilidad se construye en términos de seguimiento de reglas, a un modelo en el que la legitimidad depende de los resultados. Pero si la *satisfacción* del ciudadano-cliente es referente central para la valoración acerca de lo que deben o no deben hacer las instituciones, como sucede en el mercado, con la consiguiente devaluación de la mirada esclarecida del público, habrá llegado a cumplirse una mutación radical en el significado de los procesos de legitimación democrática.

¹⁰ Véase un panorama reciente en Villoria, M., “Cultura de la legalidad y buen gobierno”, en Villoria, M.; Wences, I. (eds.), *Cultura de la legalidad. Instituciones, procesos y estructuras*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2010. Cfr. también Uslaner, E., “Trust, democracy and governance: Can government policies influence generalized trust?”, en Hooghe, M.; Stolle, D. (eds.), *Generating social capital*, Palgrave MacMillan, New York, 2003, 171-190.

¹¹ Cfr. por ejemplo Innerarity, D., *La democracia del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 2011.

V

El segundo tópico al que se acude con frecuencia en estos debates juega con el nexo entre confianza y participación. También en este caso el argumento suena plausible: cuanto más intensa sea la *congruencia* de la identidad, el interés o las preferencias de los individuos y los grupos con las decisiones del sistema político, tanto más probable será también que los individuos y los grupos confíen en sus instituciones¹². Hay al menos en tres variantes distintas de esta tesis.

La primera enlaza con el discurso de la sociedad civil, tan en boga hace algunos años y hoy, por razones que sobre las que merecería la pena detenerse, en notable retroceso. Ante el hundimiento de los mediadores políticos tradicionales, se entiende que la función de integración social tiende a recaer en la constelación de actores locales, asociaciones e iglesias, movimientos y empresas, así como en la multitud de públicos efímeros que flotan en el nuevo espacio virtual creado por las tecnologías de la comunicación. Estas redes de proximidad, vinculadas al territorio o a determinados aspectos de la experiencia más cercana, alimentan la formación de lazos de confianza directa, con el consiguiente retorno – eso dice la teoría– en términos de capital social¹³. Una segunda versión del argumento es la que asocia participación y pertenencia, entendida esta última en una perspectiva identitaria. El buen comunitarista dirá que el valor del sistema democrático está en su capacidad para albergar procesos de identificación centrados en los valores propios de cada comunidad política. De aquí, el paso hacia la confianza es breve: instituciones fuertemente integradas despiertan confianza, proporcionan las certezas básicas que el sujeto demanda para su desarrollo personal. Al mismo tiempo, y frente al típico hedonismo de los enfoques individualistas, el reforzamiento de los vínculos comunitarios alienta la moderación en las expectativas sociales y proporciona un horizonte estable en el que anclar las responsabilidades. En una comunidad realmente solidaria, no hay lugar para el desencanto¹⁴. Finalmente, una tercera versión del mismo de la participación pone el énfasis en la proximidad. Se supone, en este caso, que los ciudadanos incrementarán su nivel de confianza en las instituciones a medida que éstas les resulten más cercanas y les ofrezcan la posibilidad de influir, de manera efectiva, en el proceso de toma de decisiones. Cuanto más cercana sea la participación más razones habrá para confiar¹⁵.

Frente a estos argumentos, en cualquiera de sus tres variantes, cabe oponer de entrada la más antigua de las objeciones antidemocráticas: si el incremento de la participación significa que los destinos de la comunidad van a quedar en manos de sujetos ignorantes, volubles, serviles o imprevisibles¹⁶, o anclados en prejuicios atávicos, no es difícil pronosticar que la confianza no aumente sino, al revés, que se venga abajo. En otros términos, el paso de la confianza interpersonal, forjada a través de las vivencias más inmediatas, a la confianza en las instituciones es francamente improbable cuando se conoce la calaña moral de quienes nos gobiernan. Pero no es esto lo que me interesa destacar. Se trata más bien de observar cómo el círculo virtuoso entre participación y confianza –pues una mayor participación se supone que promueve la confianza y que un incremento en la

¹² Véase por ejemplo Mansbridge, J., “Social and cultural causes of dissatisfaction with U.S. government”, en Nye, J.; Zelikov, P.; King, D. (eds.), *Why people don't trust government*, cit., p. 134.

¹³ Cfr. Fukuyama, F., *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*, Free Press, New York, 1996.

¹⁴ Cfr. el pionero Bellah, R., *Habits of the heart*, University of California Press, Berkeley, 1985.

¹⁵ Sobre el retorno de la idea de proximidad, Rosanvallon, P., *La legitimidad democrática*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 233 ss.

¹⁶ Un recorrido histórico sobre las distintas figuras del ciudadano incompetente se encuentra en Pazé, V., *In nome del popolo*, Laterza, Roma.Bari, 2011.

confianza mejora tanto la calidad como cantidad de la participación— queda en suspenso cuando se hace patente el clamoroso cambio de escala en las esferas de acción individual y colectiva al que estamos asistiendo. En un mundo cada vez más interconectado, las decisiones que afectan a las materias más relevantes, en ámbito económico, pero también tecnológico, ambiental, demográfico, energético, etc., despliegan sus efectos más allá de cualquier límite territorial y quedan sobredeterminadas por lo que sucede en los lugares más remotos¹⁷. Por el contrario, la esfera de la participación permanece, aquella en la que se afirma o se revoca la confianza, queda confinada en contextos delimitados. El resultado de este doble movimiento es una sistemática dislocación entre la indeterminación espacial de los poderes y la parcialidad de las redes de confianza.

VI

El tercer y último lugar común que voy a mencionar se refiere a la que, para muchos, será la cuestión más importante de todas, la de los valores de igualdad, solidaridad, lealtad o unidad sobre los que se asienta la confianza cívica¹⁸. Como en anteriores ocasiones, el argumento es sencillo: al buen ciudadano se le supone la confianza y, a la inversa, la apuesta por los valores de la civilidad es la razón más fuerte para alimentar la confianza. Se entiende, además, que esos valores son voluntariamente escogidos y podrán ser difundidos mediante una educación adecuada, no sólo porque constituyen en sí mismos un bien para el ciudadano que los practica, sino porque el esfuerzo de adquirirlos se ve compensado con la satisfacción que producen, como sucede cuando aprendemos a tocar un instrumento musical: cuanto más se estudia mejor se toca y más gusta tocar, y aunque es cada vez cuesta más avanzar por la senda del virtuosismo, mayor es también la satisfacción que la ejecución musical produce. Nadie que tenga una auténtica vocación musical podría conformarse con menos¹⁹.

Hay motivos para dudar de la viabilidad de este argumento. De entrada, la experiencia muestra, y de forma abrumadora, que las instituciones educativas tradicionales están hoy sometidas a una presión extraordinaria. El foco de los procesos de socialización ha ido desplazándose hacia otros escenarios —o, más bien, hacia otras pantallas— y así lo entiende una amplísima mayoría social que entiende que el paso por la escuela no vale para hacernos mejores ciudadanos, ni mejores personas. Prefieren pensar que vale, por ejemplo, para tener acceso al mercado laboral en condiciones más favorables que las del vecino de la puerta de al lado. En un medio en el que las certezas se vuelven *líquidas*, el conocimiento pierde su característica *solidez*, esa misteriosa cualidad que le permitía a ciertas ideas resistir al paso del tiempo²⁰. Y esto no es todo. Más allá de las dificultades de implementación de las políticas de educación cívica, mi argumento es que, en sociedades intensamente individualizadas, el nexo entre virtud y confianza se diluye a medida que los procesos de autodescubrimiento se vuelven cada vez más inestables y costosos. Son cuestiones a las que

¹⁷ Un análisis de estas tendencias evolutivas se encuentra en Sassen, S., *Territorio, autoridad, derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Katz, Buenos Aires, 2010.

¹⁸ Véase un intenso alegato en defensa de estos valores en de Francisco, A., *La mirada republicana*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012.

¹⁹ Es en este terreno donde opera la idea de ‘mano intangible’ elaborada por P. Pettit en *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999 (en particular, pp. 313 ss.). Con matices algo distintos, véase también F. Ovejero en *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo y republicanism*, Katz, Madrid, 2009, *passim*.

²⁰ Sobre esta cuestión, cf. Bauman, Z., “La educación: bajo, por y a pesar de la postmodernidad”, en *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001.

sólo cabe aludir con la debida prudencia. No obstante, cabe pensar que sólo unos pocos sujetos de carácter particularmente fuerte, con gran confianza en sus talentos, consigan aventurarse por la senda del autodescubrimiento, indagando en las profundidades de su conciencia, con la esperanza de encontrar allí la piedra fundacional sobre la que levantar el edificio de una personalidad lograda. El riesgo de tal empresa se ha vuelto demasiado alto. En definitiva, la tesis sería que en un mundo en el que no hay certeza en el valor de las recompensas, porque las modalidades de realización de la virtud se multiplican indefinidamente, la apuesta por las tecnologías de la virtud y, en último término, la apuesta por un proyecto pedagógico orientado a la formación del ciudadano virtuoso, se antoja demasiado arriesgada. No podemos echar a andar poniendo el carro delante de los bueyes.

VII

¿Qué hacer, entonces? Lo que he querido sugerir hasta aquí se resume diciendo que ninguna de las estrategias argumentativas habituales consigue, por sí sola, romper el círculo vicioso en que se enredaba el enfoque neoinstitucionalista; y no tanto por razones conceptuales, porque no consigan resolver cuestiones filosóficamente comprometidas –en democracia, ¿confiamos por razones morales o prudenciales? ¿Es la confianza un bien primario, vinculado al objetivo del autorrespeto, que pueda o deba ser distribuido con arreglo a principios?– como por razones derivadas de la particular contingencia histórica en que nos encontramos.

En efecto, ninguna de las tres estrategias típicas que he mencionado parece atender a las dinámicas *reales* de la confianza, a la trama fina de los procesos mediante los cuales administramos este recurso. Pero ello no significa que no haya nada que hacer para restablecer, allí donde se encuentran amenazadas, sus bases sociales. En ningún momento he tenido intención de afirmar algo así. Lo que me importaba era señalar el peligro de que estrategias teóricas unilaterales acabaran traduciéndose en políticas demasiado simples, o dogmáticas, que no estuvieran a la altura de las evidencias disponibles. Es más, los tres argumentos contienen, al menos, *un grano de verdad*. Diría incluso que se han convertido ya en auténticos *lugares comunes* del debate contemporáneo, en puntos de referencia de los que nadie puede fácilmente desentenderse. El error, de nuevo, es convertir las trivialidades sobre las que se asientan en fórmulas mágicas al servicio de un proyecto político determinado o, peor, en instrucciones al servicio de los departamentos de imagen de un Ministerio.

Pero hay algo más que puede decirse. En realidad, las mutaciones sociales que he mencionado al comienzo explican el declive de la confianza, pero no dicen mucho sobre los factores que inciden en la desconfianza. En realidad, confianza y desconfianza no forman un juego de suma cero: que los ciudadanos hayan dejado de confiar en las instituciones, no significa que se hayan vuelto más críticos y vigilantes²¹. Más bien lo contrario. La crisis de confianza en las leyes y en los políticos, los partidos, las administraciones o los mecanismos de representación política, genera toda clase de equivalentes funcionales que se nutren, a la vez que alimentan, otras formas *distintas* de confianza. Según lo casos –y no son opciones excluyentes– confianza en los mercados, que dan y quitan la razón sin atender a razones; confianza en tecnócratas y/o salvadores de la patria; o confianza en la sociedad civil o el pueblo, ambos convenientemente idealizados.

²¹ Ullman-Margalit, E., “Trust, Distrust, and In Between”, en Hardin, R., *Distrust*, Russell Sage Foundation, New York, 2004, p. 80.

VIII

Vuelvo al comienzo, a esa imagen perdida de un México pacífico, hospitalario y bonachón en el que –hemos de suponer que– se daba una balance humanamente satisfactorio entre confianza y desconfianza. Una imagen que, en otros lugares, tenía múltiples equivalentes funcionales. ¿Qué fue de ella? ¿Nos está permitido mirar atrás, a las certezas del mundo postcolonial o, mucho más atrás, al ideal de una *paideia* que promueva la *justa confianza* entre los distintos elementos que componen la comunidad política?

En su clásico estudio, Anthony Giddens destaca el papel de la confianza (*trust*) en los procesos mediante los cuales el sujeto adquiere un control *reflexivo y consistente* sobre la acción (*agency*). En épocas históricas distintas a la nuestra, «la tradición [era] una manera de integrar el control reflexivo de la acción con la organización del tiempo y el espacio de la comunidad. [Era] una manera de manejar el tiempo y el espacio que [insertaba] cualquier actividad o experiencia particular en la continuidad del pasado, presente y futuro». Con el advenimiento de la modernidad, la rutina de la vida cotidiana perdió esa conexión intrínseca con el pasado. La desconfianza se volvió entonces generalizada: «La reflexión de la vida social moderna –escribe Giddens– consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente»²². Las estructuras jurídico-constitucionales de la democracia moderna han sabido desempeñar durante un largo tramo de la historia reciente un papel decisivo en la articulación y estabilización de los procesos de validación reflexiva de las certezas sobre las que reposa la cooperación social. La pregunta es: ¿podrán seguir desempeñando esa función?

Cabe ponerlo en duda. Esos mismos factores que están poniendo en riesgo las bases de la confianza social –en los mismos términos que he venido utilizando hasta aquí: complejidad informativa, cambio de escala en las esferas de acción individual y colectiva, fragmentación de los caminos de realización personal– llevan a ser cautelosos a la hora de valorar el que el derecho y la política democrática puedan desempeñar, en el futuro, en la producción de las energías necesarias para mantener la cohesión social. Es este el sentido en el que, a mi juicio, deberíamos desarrollar la afirmación inicial, por lo demás bastante obvia, acerca de los límites fisiológicos en la producción y el consumo de confianza. A esto hay que añadir un último factor, que tampoco es nuevo, pero que se está volviendo cada vez más temible en la presente fase del proceso globalizador. Sólo una gravísima forma de miopía nos impediría ver que los recursos emocionales y cognitivos que el ciudadano necesita para administrar los procesos de estabilización reflexiva de la vida pública y privada están distribuidos de forma extraordinariamente inequitativa. En un mundo cada vez más desigual, el control sobre la confianza y la desconfianza es un lujo que solo está al alcance de pocos. Los más, que carecen de ellos, se ven fatalmente abocados, no tanto a la desconfianza, como a embarcarse en formas aberrantes de *confianza ciega*. Y la alternativa, pobre e inestable, es el consumo masivo de alguna variante –sintética, por supuesto, que es más barata– del viejo opio del pueblo.

Un último apunte, para finalizar, acerca del balance adecuado entre las distintas políticas de confianza. En el marco que he dibujado, para recuperar la confianza no tenemos otra alternativa que la de seguir una política de pequeños pasos, trabajando en los márgenes de lo posible. Pero los pequeños pasos, si queremos quitarle el terreno bajo los pies a los encantadores de serpientes y a los aprendices de brujos, tienen que dirigirse todos

²² Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 44-46.

en una misma dirección. Las transformaciones económicas y sociales a las que he aludido demandan una respuesta orientada a la construcción de las *capacidades* que el sujeto necesita para juzgar, responsablemente, cuándo y cómo confiar o desconfiar²³. Habrá por tanto que intervenir sobre las condiciones sociales básicas de la des/confianza, esto es, sobre la desigualdad material y social, especialmente donde sea más intensa, así como sobre las garantías jurídicas que respaldan tales condiciones, pero también sobre la dimensión comunicativa de nuestras sociedades, para que los sujetos puedan aspirar a recuperar algún margen de control reflexivo y consistente en el espacio de las razones. Esta es, a mi juicio, la prioridad. Lo cual significa que habrá que hacer todo lo que esté en nuestras manos para resistirse a la tentación del repliegue hacia formas de confianza ciega, al deseo de esconder la cabeza bajo la tierra, como los avestruces, en los dominios de la fe.

²³ Sobre la perspectiva de las capacidades, remito a Nussbaum, M., *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.

La reivindicación de la libertad de conciencia en movimientos ciudadanos recientes en España: manifestaciones posteriores al 11-M y 15-M

The demand for freedom of conscience in recent citizen mobilizations in Spain: protests after 11-M and 15-M

Ana RUÍZ SÁNCHEZ ; María Aránzazu RUÍZ SÁNCHEZ

Universidad Autónoma de Madrid / Universidad de Cantabria

a.ruiz@uam.es / aranzazu.ruizsanchez@unican.es

Recibido: 10/12/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

El presente trabajo analiza la reivindicación de la libertad de conciencia – entendida también en su sentido más amplio de libertad de pensamiento, ideología, creencia, religión y culto – subyacente en dos movimientos ciudadanos recientes en España: las manifestaciones de rechazo al atentado terrorista del 11 de marzo de 2004 y el llamado movimiento 15-M surgido en mayo de 2011 en Madrid. Como corpus de análisis utilizan el material gráfico y digital contenido en la red recogido con ocasión de dichas manifestaciones.

Palabras Clave: Libertad de conciencia, Indignados, Terrorismo, Ciudadanía, España

Abstract:

This paper attempts a first approach to the analysis of the demand for freedom of conscience - in the broadest sense of freedom of thought, ideology, belief, religion and worship – in two recent citizen mobilizations in Spain, the demonstrations rejecting the terrorist attack of March 11, 2004 and the so-called 15-M movement, the 2011 Spanish protests by the “Indignados” (indignants). To achieve this goal we analyze textual, visual and aural content on internet.

Keywords: Freedom of conscience, Indignants, Terrorism, Citizenship, Spain

Introducción

La presente ponencia se interroga sobre la presencia, protección, negación y/o reivindicación de uno de los derechos humanos más básicos, como es el de la libertad de conciencia¹ – entendida esta en su versión más amplia (de pensamiento, ideología, creencia, religión y culto)² – subyacente a los movimientos ciudadanos posteriores al atentado terrorista del 11 de marzo de 2004 y en las movilizaciones del 15 de mayo de 2011 y semanas posteriores. Relegamos un enfoque centrado en el estudio de derecho internacional, el desarrollo legislativo y la práctica jurídica, y el estudio bibliográfico. Consideramos fundamental el análisis de la presencia de la reivindicación de los derechos (cuáles se reivindican, cómo se definen, con qué intensidad, en qué formas, y con qué propuestas, entre otros parámetros) porque nos puede ofrecer datos nuevos sobre la concepción de sociedad, ciudadanía y democracia subyacente a movimientos que tratan de generar una dinámica ciudadana *bottom-up*, acorde con el desarrollo sociopolítico de este principio del siglo XXI. Nuestra investigación se realiza desde la convicción no sólo del interés científico de la evolución, dimensiones y ámbitos relativos al derecho a la libertad de conciencia, sino también de su necesidad, para garantizar generaciones más libres en el ejercicio de sus derechos fundamentales, con mayores espacios para los derechos y obligaciones individuales y colectivos, y por lo tanto sociedades más sostenibles.

1 Entendemos que la conciencia constituye el núcleo central y básico de la personalidad del ser humano, estructura su conformación ética y posibilita la integridad moral del individuo y el libre desarrollo de su personalidad. La *libertad de conciencia* protege por lo tanto el derecho a pensar con plena libertad, a formarse su propio juicio sin ningún tipo de interferencia, determinando la adhesión o rechazo del individuo a sistemas de valores, sean estos religiosos, filosóficos, ideológicos, políticos o de cualquier otra naturaleza y formando con ello su propio proyecto de vida. Corresponde al fuero interno de la persona, tiene un carácter inviolable, y conlleva una exigencia de comportarse personal y socialmente de acuerdo con tales concepciones, con independencia de que sea con ello parte de una mayoría o minoría. Así se recoge en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* en su artículo 18 en 1948, en 1976 en el *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos*; en los *Acuerdos de Helsinki* de 1976; en la *Declaración sobre la Eliminación de todas formas de intolerancia y de Discriminación basados en religión o creencia* de 1981; En el ámbito de la Unión Europea aparece citado en el *Convenio Europeo de Derechos Humanos* de 1950 y en el art. 10 de la *Carta de los Derechos Fundamentales de la UE* de 2000; finalmente se contempla también en la propia *Constitución Española* en su artículo 16, y en la *Ley Orgánica 7/1980*, entre otros.

Contextos de análisis

Dos son los contextos de análisis elegidos por la dimensión de participación ciudadana que alcanzaron. El primero lo constituye el horror producido por el atentado sucedido en Madrid en la mañana del 11 de marzo de 2004, en el que murieron 192 personas y miles resultaron heridas. Dicho atentado generó una reacción ciudadana sin precedentes en España, sacando a la calle aproximadamente a 11.400.000 ciudadanos³ en las manifestaciones celebradas en diferentes ciudades el día posterior al atentado, el 12 de marzo de 2004. El segundo, celebrado como un movimiento ciudadano espontáneo, puso en marcha el 15 de mayo de 2011 el llamado movimiento de los indignados, que inspirados entre otros en el libro *Indignaos* de Stéphane Hessel concentran el descontento de gran parte de la población española frente a la situación político-económica generada por una crisis económica muy aguda y prolongada desde 2008, junto a una fuerte reacción ante ciertos escándalos de corrupción política. Un listado de medidas anti-crisis, una clara exhortación a un cambio de rumbo en la gestión política de la representatividad, y el rechazo de la corrupción componen los diferentes puntos de un manifiesto que acababa declarando: “Es necesario una revolución ética”. Este movimiento obtuvo un eco global el 15 de octubre del 2011, extendiéndose a los cinco continentes, con manifestaciones en 951 ciudades de 82 países. Lo común en ambas manifestaciones de 2004 y 2011 es una profunda convicción subyacente de un anhelo en la codificación consensuada de valores comunes relacionados con la sostenibilidad social, y una profunda interrogación respecto a su diseño. No existen datos estadísticos exactos sobre ello, pero ambos constituyen sin duda dos momentos de verbalización ciudadana de una voluntad común de convivencia. Ambos movimientos comparten además la posibilidad de expresión individual en medio de un movimiento masivo. De ahí la legitimidad de observar si en ambos movimientos se contempla, y en qué términos, la protección de un derecho tan fundamental como el de la libertad de conciencia.

El corpus de estudio

Se ha limitado el corpus de análisis a una selección del material gráfico contenido en la red, localizando los sitios web de mayor referencia sobre ambos: En relación con el 11-M se seleccionaron tres proyectos de referencia: a) el proyecto Madrid in Memoriam, que recopila y publica con autorización de las asociaciones de víctimas 245 fotografías de entre las entregadas voluntariamente por 217 fotógrafos profesionales y aficionados. El único filtro expresado por los autores era que no se publicaron fotografías con contenido político⁴; b) el proyecto Reloj de pensamiento, que se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Madrid. Resulta de interés por el tipo de propuesta planteada y las dimensiones que consiguió (esfuerzo de reflexión colectivo sostenido entre más de 6500 participantes en

3 Pese a la constante guerra de cifras tradicional en nuestro país respecto a la información sobre el número de participantes en manifestaciones, existe cierto consenso en la cuantificación de la participación en las citadas manifestaciones del 12 de marzo de 2004. Véase El Mundo: “Las manifestaciones más multitudinarias de España”, 13 de marzo de 2004. Véase <http://www.elmundo.es/elmundo/2004/03/13/espana/1079142574.html>

4 El atentado del 11 de marzo produjo un enfrentamiento sin precedentes entre los dos partidos mayoritarios en el escenario político español, el partido entonces en el gobierno, Partido Popular (PP), y el aspirante a ganar las elecciones a celebrar el 14 de marzo, el Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Por respeto a todas las víctimas, los autores de *Madrid in Memoriam* decidieron no recoger en su proyecto aquellas fotografías que aludían directamente a dicho conflicto. Compartimos plenamente dicho criterio, que no afecta en modo alguno a los resultados de esta investigación.

diferentes lugares y ámbitos de actuación); c) la declaración Pacto de Convivencia – Declaración de Marzo, generada entre interlocutores acreditados de las diferentes religiones y convicciones presentes en España.

Más complicado ha resultado el análisis de las propuestas en torno al 15-M, dada la vocación de representatividad horizontal y dinámicas de consenso del propio movimiento, lo que genera un material ingente en la red en forma de material gráfico, webs, blogs, y documentación en formato papel. Se ha atendido particularmente a la compilación final de las 14.700 propuestas recogidas en la web <http://madrid.tomalaplaza.net>.

La reivindicación de la libertad de conciencia en la reacción al atentado del 11-M

El análisis de los materiales gráficos recogidos en *Madrid in Memoriam*⁵ refleja una reivindicación de la libertad de conciencia en el mismo comportamiento ciudadano, que muestra su propia pluralidad de pensamiento al asistir a las manifestaciones con formas de vestir identitarias⁶, en la reivindicación expresa de la convivencia a pesar de la diferencia⁷, y en la identificación expresa con voluntad de convivencia, a pesar de la mayor tensión vivida en esos días en relación con la adhesión a una religión determinada⁸. Esta pluralidad se observa en la expresión del duelo, donde los ciudadanos adoptan en público tanto formas confesionales⁹ como de espiritualidad y/o duelo laico¹⁰. No así sin embargo en la actuación institucional, donde la pluralidad no tuvo su reflejo, como puede apreciarse en la organización del funeral de Estado¹¹, celebrado en la Catedral de la Almudena con liturgia exclusivamente católica, a pesar de las diferentes solicitudes oficiales por parte de las otras religiones de notorio arraigo en España a favor de un acto que reflejara – o por lo menos no ofendiera – la pluralidad de conciencia representada en las víctimas, pertenecientes a diferentes religiones y creencias. El deseo de un funeral aconfesional es una de las reivindicaciones no atendidas más frecuente en temas de actuación institucional en el ámbito de la libertad de conciencia en España¹².

De manera simultánea al proyecto *Madrid in Memoriam* se genera en la Universidad Autónoma de Madrid un homenaje bajo el título *Reloj de Pensamiento* cuyo objetivo, en palabras del entonces rector Ángel Gabilondo, era "acumular horas de reflexión que honren cada vida, acompañen en el dolor y creen condiciones de futuro". En la rueda de prensa de presentación del *Reloj* Gabilondo realizó un llamamiento a la ciudadanía para que condenase "no sólo los actos violentos, sino también las causas profundas de la violencia".

5 Todo el material de dicho proyecto se puede visualizar en la web Madrid in Memoriam (<http://madridinmemoriam.org/>). Para garantizar el acceso las referencias a las imágenes se citan en este artículo según su orden en la web (página/foto) y las páginas de la edición en papel (pág.).

6 Fotos realizadas por: Francisco Javier Abad (8/6)(151); Julio López Saguar (8/5)(150); Ignacio Gil (12/4)(215); Luis Gigosos García (12/5) (216);

7 Fotos realizadas por: Miguel Ángel Patier (15/10)(280) Alberto R. Roldán (10/7)(188-189); Luis Gigosos García (12/5) (216); Francisco Seco (12/6)(218-219);

8 Foto realizada por Miguel Ángel Patier (15/10)(280)

9 Foto realizada por Francisco Javier Abad (8/10)(156-157)

10 Como investigadores consideramos interesante el análisis sobre la articulación laica del duelo en sociedades que avanzan hacia la aconfesionalidad, así como el uso del arte como lenguaje vehicular de dicha expresión. Esta expresión laica del duelo es uno de los pilares temáticos en la estructura del proyecto y por tanto en muchas de sus fotografías. Véanse entre otras Ángel Pérez (18/3)(320321); Llorenç Herrera (12/8)(365); Susana Ojea (14/4)(248); y la capacidad expresiva iconográfica en relación este tema de la imagen de Antonio J. de la Cerda (12/11)(226-227).

11 Foto realizada por Santiago Jonás Neches (19/2)(338).

12 Véase entre otros http://www.aesp.net/pdf/comunicados/antiores/comunicados_funerales_catolicos.pdf en relación con el funeral de las víctimas del accidente aéreo del 20 de agosto de ese mismo año.

La propuesta pretendía "sumar 192 horas de ausencias y 1.800 horas por los heridos en una serie de actos de reflexión colectiva", como mesas redondas, tertulias, cine, actos simbólicos, creativos, conciertos, *performances* y exposiciones. En el momento de su desaparición del servidor UAM, la web recogía ya más de 6500 horas de reflexión llegadas desde España, Francia y Alemania. Dentro del listado de actividades realizadas, destacan tres grandes grupos: a) homenajes simbólicos a través de diferentes actividades creativas (en centros educativos de primaria y secundaria, o en actos públicos); b) sesiones de reflexión de la comunidad universitaria sobre el respeto a la diversidad de pensamiento y libertad de conciencia a través de diferentes iniciativas de carácter científico interdisciplinar, entre otras, sesiones de investigación sobre libertad y violencia, o tertulias literarias con participación conjunta de personal docente, administrativo y estudiantes sobre el límite de las creencias; c) actos institucionales como la mesa redonda celebrado en 29 de marzo de 2011 en el Círculo de Bellas Artes con la presencia de altos representantes de las comunidades judías, protestantes, ortodoxas y musulmanas en España bajo el lema "Pluralidad religiosa y convivencia en la España contemporánea". Es precisamente ese acto el que da paso al tercer proyecto seleccionado para nuestro análisis, la llamada Declaración de Marzo – Pacto de Convivencia¹³. Al hilo de dicha mesa se propone la necesidad de trabajar en un consenso ético entre las diferentes formas de pensamiento con el fin de sentar las bases de una mayor sostenibilidad social. Se inició así el proceso de redacción conducente a formalizar un Pacto de Convivencia –Declaración de Marzo cuyo objetivo era "lograr una declaración conjunta a través de la cual representantes de todos los sectores significativos del pensamiento laico y religioso en España suscriban unos acuerdos mínimos y vinculantes que garanticen la sostenibilidad social de nuestro país para las próximas generaciones, reforzando la necesidad de convivencia y deslegitimando el uso de la violencia que pretenda justificarse en cualquiera de las formas de pensamiento representadas en esta declaración". La justificación de la propuesta interpretaba el atentado no sólo en su aspecto inmediato – la pérdida de cientos de vidas humanas – sino que reflexionaba sobre su efecto en varios aspectos de la sociedad española, que según los redactores de la Declaración, se hallaban todavía en construcción, como son la convivencia en paz de una sociedad plural, la integración de los colectivos inmigrantes, y el desarrollo de la libertad de conciencia y libertad religiosa. El texto a consensuar no tenía la finalidad de ser un pacto definitivo, sino instituyente que orientase la actuación cívica, social, educativa y política en aras de un mayor diálogo entre el pensamiento religioso y el secular – en todos los ámbitos, tanto a través de interlocutores reconocidos socialmente y ante el Estado como de la ciudadanía en general. El texto de la declaración se puede consultar completo en la web <http://pactodeconvivencia.org/>, y continúa abierto a firmas y adhesiones.

En relación con nuestro análisis, nos parece interesante señalar de su contenido: a) que en su apartado 1 asume (y por tanto delimita) como propios los valores contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Constitución Española; b) que en su apartado 7 reconoce "el valor de las éticas establecidas desde fundamentaciones diversas, seculares o religiosas, que respetan la autonomía de las conciencias, que buscan cohesionar las sociedades y ofrecen vías no-violentas para construir comunidades más justas"; este punto significa sin duda un avance notable en el reconocimiento paritario de las diferentes comunidades de pensamiento; c) en su artículo 8 se formula el compromiso expreso de los firmantes en representación de sus comunidades de pensamiento en "elaborar y asumir un consenso ético y cívico construido a partir de los valores humanos, criterios y actitudes

13 Véase Historia de la Declaración en la web <http://pactodeconvivencia.org/>

fundamentales presentes en las diferentes tradiciones religiosas y ético-filosóficas que coexisten en nuestra sociedad”. El texto de esta Declaración no tiene precedente en España, y supone una innovación indudable en relación con declaraciones similares de ámbito internacional, por su ámbito de actuación (carácter nacional), por los interlocutores implicados (agentes nacionales de comunidades de pensamiento religiosos y seculares), y por el momento y contexto en que se efectúa¹⁴.

La reivindicación de la libertad de conciencia en las propuestas del Movimiento 15-M¹⁵

Lo que se demanda en el origen del 15-M es una mejora de la calidad democrática. El 15-M entiende la política como una práctica dinámica alejada de programas prefijados, que fomenta la práctica del bien común y la lucha por las libertades con una gestión al estilo de la polis griega y la república romana, con personas de todas las edades en las plazas de todas las ciudades del país, en una toma del micrófono sin precedentes articulada al margen del control a los medios de comunicación, de los partidos políticos y con respeto a la pluralidad. Internet ha permitido canalizar todos los movimientos sociales, y activar el debate, contribuyendo a la construcción de una realidad alternativa y democrática, desde un ejercicio de autogestión. Se estructura en red, horizontal y conectada en sus nodulos, a través de barrios y plataformas, generando así una dinámica de participación y descentralización. Las decisiones que fueron tomadas en las asambleas lo son a través de la multiplicación de portavoces, en un ejercicio de consenso que trata de salvaguardar tanto la individualidad como la pluralidad de las propuestas, sustrayéndose al dictado los partidos políticos. De estas asambleas, nace lo que puede constituirse como el manifiesto del 15-M: no resignación al aumento del paro; oposición a los desahucios por impago de las hipotecas; oposición a los recortes económicos y de derechos fundamentales; prohibición de los rescates de bancos; aumento de los impuestos a las grandes fortunas; sanción de la especulación, la corrupción y el fraude; reparto de las horas de trabajo; no prolongación de la edad de jubilación; entrega de la vivienda para salvar la hipoteca; alquiler de viviendas desocupadas; independencia del poder judicial; retirada de la financiación de partidos y sindicatos; modificación de la ley electoral, entre otras.

14 Hay que recordar que España no cuenta con una larga tradición de libertad religiosa en comparación por ejemplo con los países del norte de Europa. La ley orgánica correspondiente es de 1980 (Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio) y los Acuerdos de Cooperación con las religiones de notorio arraigo se han firmado a partir de 1992. En numerosos aspectos de la actualidad española es patente la tensión entre quienes reclaman un estado aconfesional y entre quienes defienden la prevalencia de la Iglesia Católica.

15 Según un estudio de la Universidad de Castilla La Mancha, el movimiento de indignados se describe sociológicamente como un movimiento de jóvenes (el 94% tiene entre 18 y 44 años); sin filiación política determinada (el 75% no está afiliado a ningún partido), aunque una gran mayoría se considera dentro de la horquilla de izquierdas a centro izquierda (34% izquierdas, 25% centro izquierda, 15% centro, 6,5 % centro – derecha, y sólo un 2% derecha); de población activa (el 59% estaba trabajando en el momento de la encuesta); con cierta competencia digital (el 82% acude convocados a través de redes sociales, sólo un 6% no está presente en ninguna red); y bien cualificado (el 59% tiene estudios de licenciatura, grado superior de FP, o posgrado). Véase: Andoni Verdaguer: # Indignados, el documental sobre el Movimiento #15M (<http://www.youtube.com/watch?v=6cQsgAUPixw>)

La nueva praxis democrática se pone de manifiesto en el modo de hacer las deliberaciones y discusiones, en la propia articulación del movimiento, en el debate cotidiano en la red. Ello exige un ejercicio de consenso, concretado en la petición de cambio de la ley electoral y de una demanda de separación efectiva de los poderes públicos ejecutivo, legislativo y judicial. Esta práctica democrática se consolida a través de la síntesis de ideas propuestas en todas las acampadas o llegadas por otras vías, unas 15.000 etiquetadas.

Se encuentran, pues, indicios de una reivindicación subyacente de mayor libertad de conciencia expresados en el deseo de cambio de la ley electoral, en la demanda de un mayor ejercicio de la soberanía popular por parte de la ciudadanía, en el recurso a los medios informáticos -que permiten ser más activos y hacer oír las propias convicciones- y en la búsqueda de un mayor control sobre las decisiones políticas. Se exige ser escuchados: “una persona, un voto”. Se busca por ello la representación en el parlamento de quienes votan en blanco o no votan. 37 ciudadanos así lo sugieren en el apartado de política, en el que 172 pedirán un ejercicio más extensivo del referéndum.

La nueva pedagogía política reclama un sistema que favorezca la proximidad y la proporcionalidad en un intento de combatir la disolución del individuo ante la maquinaria institucional. Mejorar la representación popular es en sí un ejercicio de prevención que fomenta la libertad de conciencia más allá de los intereses de los partidos. La percepción de que el poder político ha sido secuestrado o puesto al servicio del poder económico es generalizada. Se denuncia además un posible pacto de silencio de los medios de comunicación y los principales partidos políticos para no poner sobre la mesa cuestiones candentes que les hagan perder financiación.

En todo este contexto se plantea también la reivindicación de una educación laica. Entre las 14.679 propuestas recogidas y clasificadas en la web “Toma la plaza”, 158 ciudadanos piden educación laica y aconfesional. Se recoge además la supresión de privilegios fiscales a una determinada confesión, la católica: 190 ciudadanos reclaman una revisión de las relaciones Iglesia Católica-Estado incidiendo en distintos aspectos: la citada supresión de privilegios fiscales y la revisión de los concordatos con la Santa Sede. Sólo 2 ciudadanos piden expresamente la “protección a la libertad religiosa”¹⁶. De especial interés desde la perspectiva del respeto a la libertad de conciencia son los videos que recogen enfrentamientos integrantes del 15-M y ciertos colectivos religiosos con ocasión de las manifestaciones de apoyo a las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ), evento católico multitudinario realizada en Madrid en agosto de 2011 y las manifestaciones 15-M en contra de la financiación de la JMJ con fondos públicos. Si bien esta y otras reivindicaciones están presentes en el colectivo 15-M, y suponen como se ha señalado una defensa efectiva de la libertad de conciencia, la expresión de dicha reivindicación contiene en los vídeos analizados un grado de agresividad y falta de respeto claramente contrarios a la libertad antes defendida. Se constata por lo tanto el riesgo de que el 15-M reproduzca, en relación con la libertad de conciencia, un discurso anticlerical, tradicional en cierto discurso de la izquierda española, sin innovar hacia un discurso incluyente.

16 http://politica.elpais.com/politica/2012/05/10/actualidad/1336649244_037483.html

Además del tema religioso propiamente dicho, 7 propuestas recogen el deseo de “un cambio del sistema productivo económico, que garantice las necesidades básicas de forma que los ciudadanos puedan desarrollar y expresar sus inquietudes artísticas y culturales libremente”. Sólo 1 persona, hace referencia explícita a la defensa de los derechos humanos, y éstos referidos al ejercicio de la política exterior. A fecha de 16 de noviembre de 2012, *Democracia Real Ya* publica un somero listado de reivindicaciones¹⁷ entre las que se encuentran la abolición de la ley Sinde y la protección de la libertad de información. Se reclaman referéndums obligatorios y vinculantes para las cuestiones de gran calado que modifican las condiciones de vida de los ciudadanos, así como la modificación de la ley electoral, la independencia del poder judicial y el establecimiento de mecanismos efectivos que garanticen la democracia interna en los partidos políticos. Tal manifiesto, suscrito por casi 70.000 personas, hace una valoración positiva de la pluralidad, y revela el temor a que derechos fundamentales se vean conculcados por el presente modo de ejercer la política, a perder relevancia, a no ser escuchados¹⁸, de ahí su llamamiento a un Revolución Ética¹⁹. Reclama asimismo la protección de unos derechos básicos, entre ellos, el libre desarrollo personal²⁰ amenazado por el actual modelo de funcionamiento económico y gubernamental. A este poder exige “llevar nuestra voz a las instituciones”²¹.

Conclusiones

A la vista de todo lo expuesto, concluimos que la reivindicación de la libertad de conciencia – en su más amplio sentido – sigue presente de forma subyacente en la sociedad española y se ha hecho patente en las reacciones ciudadanas más multitudinarias vividas en nuestro país, aunque si bien es cierto, de una manera minoritaria y discreta. El atentado del 11-M supuso un ataque frontal a la dignidad de todo ser humano, y por lo tanto a su libertad de conciencia. La reacción de la sociedad recogió este sentir de muy diversas maneras y agentes sociales especialmente implicados fueron capaces de formular acuerdos realmente innovadores que sin embargo no tuvieron repercusión nacional, entre otras razones por la fuerte politización del atentado y sus consecuencias, y de las propias víctimas, politización que ahogó todo otro debate sobre sostenibilidad social. El texto de la Declaración de Marzo – Pacto de Convivencia debería ser desarrollado e implementado en los diferentes ámbitos ciudadanos y educativos, puesto que consideramos sus contenidos pieza clave en labores de ética preventiva que garanticen ciudadanos con una mayor

17 <http://www.democraciarealya.es/documento-transversal/>

18 Su manifiesto afirma: “Somos personas normales y corrientes. Somos como tú: gente que se levanta por las mañanas para estudiar, para trabajar o para buscar trabajo, gente que tiene familia y amigos. Gente que trabaja duro todos los días para vivir y dar un futuro mejor a los que nos rodean.// Unos nos consideramos más progresistas, otros más conservadores. Unos creyentes, otros no. Unos tenemos ideologías bien definidas, otros nos consideramos apolíticos... Pero todos estamos preocupados e indignados por el panorama político, económico y social que vemos a nuestro alrededor. Por la corrupción de los políticos, empresarios, banqueros... Por la indefensión del ciudadano de a pie.// Esta situación nos hace daño a todos diariamente. Pero si todos nos unimos, podemos cambiarla. Es hora de ponerse en movimiento, hora de construir entre todos una sociedad mejor (...).” Ídem

19 “Es necesaria una Revolución Ética. Hemos puesto el dinero por encima del Ser Humano y tenemos que ponerlo a nuestro servicio.” Ídem

20 “Existen unos derechos básicos que deberían estar cubiertos en estas sociedades: (...) derecho a la participación política, al libre desarrollo personal (...).” Ídem

21 “La democracia parte del pueblo (demos=pueblo; cracia=gobierno) así que el gobierno debe ser del pueblo. Sin embargo, en este país la mayor parte de la clase política ni siquiera nos escucha. Sus funciones deberían ser la de llevar nuestra voz a las instituciones, facilitando la participación política ciudadana mediante cauces directos y procurando el mayor beneficio para el grueso de la sociedad(...).” Ídem

sensibilidad en relación con el objeto de nuestro estudio. Por su parte, en relación con el 15-M y en contra de lo sucedido en 2004, según los materiales analizados, los indignados creen que los derechos fundamentales están garantizados. Sus reivindicaciones se orientan más a lo político y económico. Así, se recogen 29 páginas de propuestas para la economía, 22 para política frente a 15 para social, 6 para educación, 3 para cultura o 2 para sanidad. La cuestión de libertad de conciencia no constituye un punto específico de las demandas, aunque si se puede deducir de algunas de ellas: descentralización, abolición de privilegios, reivindicación de un estado militantemente laico, y otras. Sin embargo, como ya se ha señalado, podría responder más a una reivindicación ideológica histórica que al miedo a un auténtico recorte de la libertad de conciencia. Sea como sea, sí se hace patente el temor a un recorte de posibilidades de expresión por aquellos elegidos precisamente para que hablen por la ciudadanía, de ahí que se haga patente la necesidad expresa de articular más cauces de expresión pública de la opinión y de garantía de pluralidad. Si bien el movimiento 15-M parece haber derivado – en contra del objetivo definido en un primer momento por Democracia Real Ya, hacia reivindicaciones de un carácter más material y pragmático que la defensa de cuestiones éticas o filosóficas, es indudable que la dinámica 15-M, que apoyada en Internet está creando un nuevo paradigma de participación y expresión, podría ofrecer una infraestructura sin precedentes para una auténtica defensa de la libertad de conciencia en nuestro país. Dicha defensa debería siempre observar que “la laicidad y el reconocimiento y garantía de los derechos humanos deben convertirse en los principios claves para que una sociedad diversa se convierta efectivamente en plural”²². Para poder consolidar principios claves, como señala Contreras, no sólo se deben reivindicar puntualmente, sino que se deben establecer y apoyar estrategias conducentes la garantía de los derechos fundamentales en general, y de la libertad de conciencia y religiosa en particular. Y todo ello en el marco de un modelo de laicidad positiva e incluyente, que garantice una búsqueda de un núcleo común de valores compartidos por todos, con tres condiciones: que en su establecimiento participen todos, que todos se sientan identificados con esos valores comunes, y que todos sientan que esos valores comunes les representan. En la reacción al atentado del 11-M la sociedad española a través de su expresión ciudadana empezó a caminar por esa senda, ofreciendo densidad de contenido y actores comprometidos con el proyecto. Y en las manifestaciones del 15-M, la sociedad española descubrió una nueva dinámica que posibilitaría integrar en dicho camino las tres condiciones antes citadas, si se es capaz de controlar un discurso reactivo construido como anti (anticlerical, antisistema) y se empodera en un discurso proactivo a favor de la libertad de conciencia.

22 José María Contreras: <http://jmcontrerasmazario.blogspot.com.es/p/prueba2.html>

La democracia cansada¹

Globalización, postmodernidad y multiculturalismo

A weary democracy.
Globalization, postmodernity and multiculturalism

Jonatan CARO REY²

Universidad de Deusto

jonatan.caro@deusto.es

Recibido: 19/11/2012
Aprobado: 24/04/2013

Resumen:

Este artículo se propone pensar nuestra “condición democrática” desde dos claves principales: la globalización y la postmodernidad. El panorama que de ese análisis se desprende es negativo en relación a la valoración de la democracia. Desde el punto de vista de la filosofía es preciso aportar una fundamentación que anime y contribuya a un cambio de rumbo: es preciso apreciar las potencialidades de nuestra democracia allí donde sólo vemos problemas: en la diferencia, en el escepticismo, en la incredulidad.

Palabras clave: modernidad cansada, democracia, globalización, postmodernidad, multiculturalismo, individualismo, utopía, progreso, terror, impertinencia, representatividad, transversalidad.

¹ Dedicatoria: A *Domnino* y *Filomena Rey*, *Noelia* y *Bartolomé Caro*, *Patxi Lanceros* y *Mariano Ferreira*, que *contra las almas azules y grises empeñadas en “hacer sospechosa la alegría” (Nietzsche) me enseñaron a vivir “Para la libertad” (M. Hernández, J.M. Serrat).*

² Jonatan Caro Rey (Barakaldo, 1981). Doctorando en Filosofía por la U.N.E.D y Licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Univ. de Deusto (Premio extraordinario fin de Carrera). Profesor de Ética y Formación Humana en Valores en la Univ. de Deusto y Coordinador de Deusto Campus Solidaridad.

Abstract:

This article deals with our thoughts about a "democratic status" from two primary key aspects: globalization and postmodernity. The outlook that emerges from this analysis is negative in relation to the appraisal of democracy. From the point of view of philosophy, it is necessary to provide a foundation that will encourage and contribute to a change of course: it is necessary to appreciate the potential of our democracy in those areas where there are only problems: within diversity, skepticism, or disbelief.

Keywords: weary modernity, democracy, globalization, postmodernism, multiculturalism, individualism, utopia, progress, terror, impertinence, representativeness, transversality.

Ad extra: En un mundo globalizado como el nuestro la democracia parece ser (facticidad y/o vocación) el sistema político hegemónico: allí donde se extienden las fuerzas que sirven como indicadores de la globalización (ciencia, tecnologías de la comunicación, capitalismo – productivo y financiero -, intensificación del transporte, ...) la democracia parece abrirse camino y exigir lugar como sistema político "co-respondiente". Pero esa "extensión democrática" se adecúa a los diferentes textos (ideológicos) y contextos (socioculturales) transformando lo que desde el mundo occidental se ha entendido por *democracia*³. Y quizá en un sentido (¿bastante, muy, demasiado?) profundo: interminables retos y obstáculos desaniman a promover (con compromiso y dedicación) una efectiva democratización de la "Humanidad".

Ad intra: ¿Acaso un autoacotamiento al *Sitz im Leben* occidental puede hacernos "gozar" de una - ciertamente irresponsable, pero al menos efectiva - "felicidad democrática"? Tampoco parece ser éste el diagnóstico más sensato: por un lado la composición multicultural de nuestros espacios cívicos dificulta cada vez más una comprensión segregacionista de sociedades y culturas. Además la autopercepción de la propia cultura política desmiente radicalmente todo ingenuo proteccionismo eudaimonista al respecto: sufragios electorales con una participación de votantes estadísticamente descendente (la propia Comisión Europea ha reconocido de forma oficial - quizá también oficiosa- el descenso generalizado de la participación política⁴); escasa o nula participación ciudadana en el tejido asociativo civil; convicción extendida de que los políticos son (en el mejor de los casos) sencillamente impotentes o (en el peor de ellos) simplemente corruptos, ...⁵ Anthony Giddens expresaba bien este carácter paradójico de la vivencia de

³ Para una revisión histórico-crítica del concepto de democracia puede consultarse la excelente obra de Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2010. En el artículo manejamos el concepto en sentido amplio aludiendo a sistemas políticos de naturaleza representativa y participativa, donde la mayoría decide (en teoría) las líneas de política pública general (lo que se ha entendido, siguiendo a Manin, en la línea del modelo de la *democracia de partidos* – cuya necesidad para un sistema representativo se cuestiona a lo largo de este artículo) sin menoscabo de la minoría por la vía preferente de la participación asociativa (según las líneas generales de una *democracia de audiencia*).

⁴ http://ec.europa.eu/news/eu_explained/130313_es.htm

⁵ Estas dos últimas apreciaciones conjugadas se apoyan y aportan luz al mismo tiempo sobre los últimos movimientos asociativos que han protagonizado el panorama mediático español: Democracia directa, 15 M, Stop desahucios, ... movimientos que consideran que la alternativa no pasa por la confianza en el sistema y las posibilidades de participación que éste articula.

una democracia que se expande por el mundo como modelo mientras sus versiones más maduras (supuestamente ejemplares) evidencian una desilusión generalizada⁶. La democracia, desencantada frente a las *utopías* que nunca se realizan (ni por definición, ni por “intereses creados”); desencantada también frente a las *buenas razones* que la avalan (y que no parecen, en realidad, convencer ya a nadie), parece desistir de sus compromisos fundamentales (y fundacionales) y se deja moldear por la cruda facticidad, olvidando la axiología de sus fundamentos en pro de un pragmatismo (cada vez más) radical. En efecto, cuando ya no hay fe en la democracia, sólo cabe (como mucho) aprovechar sus restos para el beneficio personal *como “buenamente” se pueda*: libertad de expresión como negocio que llega a herir la privacidad que la propia democracia exigió; libertad de asociación entendida como pretexto democrático para aglutinar fraudulentamente intereses antidemocráticos; etc. La democracia, cansada de intentar dotarse de contenidos sin lograrlo, se recrea en un formalismo adecuacionista en el que el sintagma “participación ciudadana” enfatiza el sustantivo en olvido (¿culpable?) del adjetivo: nuestro compromiso es a participar, es *compromiso participativo*: nos comprometemos a (y lo exigimos) “tomar parte”, a “tomar nuestra parte”; pero en ningún caso es *compromiso cívico*; aquél que exige salir de la propia parte hacia el “bien común”. El filósofo político debe hoy fundamentar *en estas circunstancias*, sin posible claudicación ni retórica nostalgia: ontología política desde la diferencia, el escepticismo, la incredulidad.

Tan modernos... como cansados

Postmodernidad. Así han llamado muchos a nuestro tiempo, a nuestro aquí y ahora. Otros (Habermas como paradigma) han preferido considerar incompleta la modernidad, que no sería tanto tierra (ya baldía) de la que despedirse, cuanto proyecto inacabado que debe continuar. Entre unos y otros, con más sobriedad (y con algo menos de optimismo) no han faltado voces que, admitiendo lo irremediable del deterioro de la fe en la modernidad, no han confiado, sin embargo, en el difuso canto de sirena postmoderno como “nueva época” o nuevo horizonte. Y es que, como afirma el profesor Lanceros, quizá lo que define el declive de lo moderno no es tanto el fracaso del proyecto ilustrado, sino el “sesgo de su realización”⁷. Y precisamente por ello, porque reconocemos que vivimos no del fracaso del proyecto moderno, sino de su realización, podemos afirmar que no vivimos *en la alternativa* a la modernidad, sino, más bien, *de sus restos*. Pero la realización fue (y quizá no cabía otra opción) ciertamente sesgada: muchos son los puntos que podrían (y deberían) ilustrar esta afirmación. Por razón de espacio baste con señalar tres fundamentales: En primer lugar, *la reivindicación de la autonomía y la libertad del sujeto individual* se realizó en la modernidad ilustrada, pero, promovida por la burguesía propietaria, lo hizo al servicio de un capitalismo que ha ido corroyendo (gradualmente, inteligentemente) todo “control” político-cultural (como por ejemplo el impulso ascético protestante del que habló Weber) en pro de una desatada “lógica de la adquisición pura” que tiende a esclavizar al mismo sujeto que pretendía liberar frente a la centralización de la economía y de la persona-trabajador⁸.

⁶ Giddens, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000, p. 85.

⁷ Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, Bilbao, Hiria, 2000, p. 14.

⁸ Véase al respecto Bell, D., “Epílogo de 1996 a ‘Las contradicciones culturales del capitalismo’”, en Beriain, J y Aguiluz, M. (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 43-113.

Dicha lógica triunfaba sobre el individualismo ético y comprometido de la Ilustración, operando una segunda revolución del sujeto en la que del Individuo revolucionario (con mayúscula) se transitaba al hedonista consumidor. El individualismo colectivo de la libertad se transformaba en el individualismo personal del consumo⁹. En segundo lugar, *el ideal utópico y la fe en el progreso de la humanidad* encontró su sesgo en el ámbito social: el desarrollo económico, científico – tecnológico y el innegable avance de las ciencias médicas no fueron correspondidos con más unidad en el género humano. Empleando términos ya consagrados, podemos decir que el evidente progreso de la racionalidad teleológico-estratégica no fue acompañado por el progreso de la racionalidad normativa, conforme a valores. Ni el progreso de aquella racionalidad promovió el desarrollo de ésta (más bien tuvo un papel disuasorio al respecto). Divorciadas ambas formas de racionalidad, el ámbito de la ética, de lo social, en definitiva, de la utopía se fue desligando cada vez más de la propia lógica del progreso. Y siendo la racionalidad teleológico-estratégica la única que “ofrecía resultados” (que no creo que hayan sido valorados en su justa medida), terminó por negar la racionalidad misma de la esfera normativa. Este esquema, matizable cuanto se quiera, explica bien un cuadro de época que Lanceros dibuja de forma incisiva:

La modernidad se concibió a sí misma en sus orígenes como un inmenso programa de racionalización que ha dado lugar a sucesivas versiones. Todas ellas incorporaban un suplemento utópico que se expresaba en términos de cosmopolitismo, fraternidad universal, paz perpetua, emancipación... En cierto sentido se ha consumado la totalización racional: pero ni el cosmopolitismo se apoya en categorías kantianas, ni el “fin de la historia” habla el dialecto hegeliano, ni la fisonomía socioeconómica del mundo se pliega a los pronósticos marxianos. Racionalidad sin suplemento utópico: capitalismo global... Es cierto que hay reacciones: implosiones utópicas sin suplemento racional. Es el caso de los rebotes fundamentalistas, de muchas euforias nacionalistas¹⁰.

Por último, la creencia de que, si bien no cabe esperar progreso social, al menos *se habría alcanzado un nivel irreversible de seguridad* (correspondiente a un Estado o Sociedad del Bienestar) también ha sido cuestionada a múltiples niveles: el más evidente de ellos es el caso del terrorismo¹¹ que, en palabras de Peter Sloterdijk, ha hecho “explícito qué es el medio ambiente bajo el sesgo de su vulnerabilidad”¹². La terminología que emplea este autor resulta tremendamente acertada para entender cuál es el verdadero alcance psicosocial de las acciones terroristas que han ocupado los medios en nuestras sociedades, con dos fechas que han dotado al número 11 de un alto contenido simbólico (ciertamente siniestro): el 11 de septiembre (atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York) y el 11 de marzo (atentado contra la estación de Atocha en Madrid). Efectivamente lo que estos acontecimientos han puesto en duda es que nuestras denominadas sociedades del bienestar puedan ser entendidas como *medio ambiente o ecosistema inmune*. Una lección que, de hecho, tiene una larga trayectoria (bien documentada por Sloterdijk) con hitos siniestros como el descubrimiento de la microbiología (y sus peligros) o los ataques alemanes con gas

⁹ Lipovetsky, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2007.

¹⁰ Lanceros, P., *Op. cit.*, p. 14.

¹¹ Fundamental y evidente fuente de inseguridad, pero no la única; baste con apreciar al respecto la devaluación social de la calidad del trabajo. Y esto no es sólo cuestión o argumento de coyuntura: ya Ulrich Beck había pronosticado que lejos de crecer el bienestar laboral, ni siquiera conservaríamos el nivel adquirido, retrocediendo en los derechos y las formas laborales asentadas en las sociedades occidentales. Véase al respecto la tesis de la “brasileñización de Occidente” elaborada en su obra *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2007.

¹² Sloterdijk, P., *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 139.

tóxico. Nuestras sociedades se vuelven siniestras en el sentido etimológico profundo que este término encierra en alemán (*Unheimliches*): inhóspitas, inhabitables, ... porque uno sólo puede habitar y sentirse en el hogar, en casa, en su medio ambiente, allí donde se siente seguro, cobijado y resguardado del peligro exterior. Y esa seguridad, pese a todos los avances psicotecnológicos (como por ejemplo los controles de aduanas) o psicoeconómicos (como por ejemplo las pólizas de seguros) no terminan, en realidad, por tranquilizar nuestras “ansias” de seguridad. Más aún, la inseguridad escéptica con respecto a lo seguras que puedan llegar a ser nuestras sociedades, acrecienta, perversamente, la propia inseguridad de las mismas, en la medida en que, al no concebirlas como sistemas hospitalarios, entornos de seguridad, se acrecienta el individualismo defensivo traicionando incluso la propia sociedad y la propia cultura (vendiendo por ejemplo valores sociales y culturales propios como el derecho a la intimidad propia y ajena). De nuevo nos parece que Sloterdijk acierta en la expresión del diagnóstico:

La integridad ya no se puede pensar más como un valor obtenido en virtud de una actitud de entrega a un entorno benéfico, sino sólo apenas como la contribución propia de un organismo que cuida él mismo de delimitarse respecto al medio ambiente. Con ello se allana el camino para un nuevo motivo de reflexión, sin el cual el hogar ideológico de la Modernidad está incompleto, a saber: que la vida no subsiste tanto participando en el Todo como estabilizándose mediante la clausura en torno a sí misma y la negativa selectiva a participar¹³.

Todas estas decepciones han ido minando la legitimación del proyecto moderno e ilustrado. Y las razones (empíricas) que cuestionan la razonabilidad (normativa) de un proyecto como éste terminan por herir también el componente pasional (*pathos*) que exige todo proyecto racional (*lógos*). Y quizá sea en el ámbito de lo irracional donde más se ha notado el deterioro: de la modernidad apasionada que logró entusiasmar incluso a un espíritu tan misántropo como Kant (que, como sabemos, ninguna rectitud esperaba de tan torcida madera como el género humano); de ese esplendor ilustrado en el que la euforia *afectó* hasta a un espíritu tan grave y prudente como Hegel (que en cierta ocasión subordinó el concepto racional al símbolo pasional, plantando, junto a trágicos compañeros, un “árbol de la libertad”), hemos ido transitando a una modernidad que (quizá ganando en lucidez) pierde en ilusión, pasión y entusiasmo: una modernidad cansada¹⁴. Quizá lo que hemos venido a denominar postmodernidad sea sencillamente un tiempo de recogida (triste, escéptica, ... quizá también sensata) no tanto respecto a las razones cuanto al entusiasmo moderno. Nosotros, los postmodernos, seríamos ni más ni menos que eso, modernos cansados en un doble sentido: *hartos* y *agotados*; *hartos* de tanta esperanza frustrada; *agotados* de tanto esfuerzo prometeico.

Fruto del mismo espíritu moderno, la democracia liberal se insinúa hoy igualmente cansada ante nuestros ojos: desánimo del electorado potencial, escaso o nulo compromiso cívico, sospecha generalizada en la clase política, escepticismo sobre los propios sistemas representativos, ... Y sin embargo la democracia parece ser uno de esos “restos” de los que, sin renegar en absoluto de nuestro escepticismo, menos querriamos desprendernos. La objetividad racional ha sido seriamente cuestionada por el perspectivismo (autocrítico o interesado) hasta el punto de hacer común la idea de que no existe la verdad o de que no es alcanzable; la persistente frustración del espíritu progresista ha hecho, como apuntábamos al comienzo, que la utopía aparezca como un nostálgico romanticismo *kitsch* que nada tiene

¹³ *Ibíd.*, p. 142.

¹⁴ Lanceros, P., *La modernidad cansada... y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

que ver con el profundo y creativo anhelo trágico de los románticos del XIX. Pero, por más que hemos cuestionado la esfera política, por más que nos hemos desentendido de ella, seguimos pensando (al contrario de lo que ocurre en relación a la Verdad y la Utopía) que la democracia es deseable y hasta posible. Creemos pues que la democracia es uno de esos restos modernos de los que no sólo no podemos (aún) desprendernos, ... sino que no parece que queramos hacerlo. Y sin embargo se percibe en la democracia el mismo cansancio moderno. La democracia es pues algo que todavía infunde tanta esperanza... como cansancio. Quizá sea posible, desde esa esperanza democrática cansada, la alternativa a ese hastío generalizado que como un fantasma¹⁵ recorre Europa (quizá ahora, en tiempos de crisis, más que nunca o, al menos, más conscientemente que nunca)¹⁶. Y quizá, más allá de los populismos o las perspectivas técnico-políticas, sea necesario repensar filosóficamente la democracia desde esta nueva reconfiguración de su propia naturaleza: refundar (en sentido filosófico) la democracia, pensada desde el cansancio que, aún, todavía, no ha terminado con toda esperanza.

Globalización y diferencia

Hace tiempo, sin embargo, que la filosofía no parece hallar (ni siquiera intentar, salvo honrosas excepciones) verdaderas alternativas a este pensamiento de la decepción. Y en parte porque no parece que la alternativa pueda venir de la filosofía: en los tiempos en que la globalización domina todo el panorama intelectual (no sin urgentes razones), son las disciplinas económicas las que parecen detentar (incluso por encima del derecho o la política) el monopolio exclusivo del pensamiento afirmativo: a las múltiples *versiones* de la crisis (cultural, ética, política, ...) se responde siempre con la prioridad del *universo económico*¹⁷. Ulrich Beck ha denunciado en su famosa “falacia globalista”¹⁸ la parcialidad reductivista de este absolutismo economicista que no permite apreciar la enorme complejidad del fenómeno: y es que si la denominada Globalización se caracteriza por algo es precisamente por su multidimensionalidad.

De entre esas múltiples dimensiones una nos interesa especialmente en relación a la reflexión que estamos realizando: la dimensión cultural. Y es que la globalización ha matizado, innegable y profundamente, el dictamen del moderno universalismo sobre tradiciones y culturas. Éstas, ahora con más conciencia que nunca, se aprecian y se entienden en plural. Y en ese plural Occidente (con su modernidad, con su ilustración, ... también con su postmodernidad) intuye un riesgo: el de ser *una* cultura. A este riesgo hemos respondido con diplomacia, pervirtiendo el sentido de una expresión como cosmopolitismo. La hemos empleado en tantos discursos políticamente correctos que ha terminado por no significar nada; o nada más que lo que, en el fondo, significaba ya “universalismo”. Puede que el universalismo se presente como un cadáver ante el

¹⁵ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁶ Este sentimiento encontrado hacia la democracia es lo que exige una *ontología política* que, más allá de las posibles “prótesis técnicas” a los problemas coyunturales, ofrezca un *nuevo lenguaje* (como se verá en la última parte) capaz de producir nuevas ideas y sugerencias para una nueva forma de fundamentar, entender y vivir la democracia como forma política que *ya no puede ser la misma* y que sin embargo *no deseamos perder*.

¹⁷ Una interesante revisión crítica del tránsito del entusiasmo revolucionario moderno al conformismo globalizado es la que (de forma elíptica y en ocasiones elusiva, característica de su estilo) realiza Patxi Lanceros en su obra *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2005.

¹⁸ Es muy revelador que el autor relacione este economicismo con la metafísica, precisamente en tiempos en que la filosofía se caracteriza por un generalizado estilo deconstructivista. Véase al respecto Beck, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 219-222.

asentamiento del paradigma global de la multiculturalidad, pero desde luego lo hace como un muerto viviente que, en perfecta lógica zombi, se alimenta aún de nociones que querrían una oportunidad para vivir, devorándolas y contagiándolas. El *Cosmopolitismo* de autores como Anthony Appiah¹⁹ ha sido pervertido por una (reactiva y restauracionista) lógica occidental de carácter formalista que a nivel Identitario, bajo esa filosofía de los “ciudadanos del mundo”, esconde una negación de la verdadera diferencia y de la verdadera alteridad. Porque, en general, ser ciudadanos del mundo ha terminado por significar no pertenecer a ninguna cultura para poder pertenecer a todas; y en esto poco difiere de la pertenencia a la cultura occidental: aquélla que en sus últimas versiones (y perversiones) ha privilegiado y potenciado el consumismo hedonista y el individualismo (y consecuentemente la capacidad de adaptación, obviamente pareja a la capacidad de traición). Y es que cuando resulta tan fácil ser “ciudadano del mundo” y permitir que los demás lo sean, es porque la verdadera alteridad, no resulta problemática. Y, en el fondo, sólo hay una razón para que algo no resulte problemático: que no tenga importancia. Se niega pues la auténtica diferencia en pro de un universalismo en su versión postmoderna (modernamente cansada, harta y agotada): el universalismo nihilista que, se quiera o no, termina trabajando a favor del *status quo* (dígase, del Capital). Podríamos aplicar a esta circunstancia una de las conclusiones a la que Félix Duque llegaba en su reflexión sobre el terror postmoderno, en la que condenaba una lógica de sublimación que consistía en “convertir la pérdida de sentido de la alteridad en la ilusión de la tolerancia²⁰”. Frente a estas tendencias (políticamente correctas, éticamente cuestionables) se han precisado terminologías que matizan las diferentes formas (pues no hay una única) de gestionar y de vivir la diversidad cultural (asimilacionismo, interculturalismo, multiculturalismo, ...²¹). No han sido ciertamente inmunes al contagio de los discursos políticamente correctos, pero al menos han apuntado con insistencia alternativa la necesidad de tomar en serio lo que significan la diferencia y la alteridad en nuestras sociedades globalizadas. Pues bien, es precisamente en la comprensión adecuada de esa diferencia y del sentido de la auténtica alteridad, donde en nuestra opinión, uno de los frutos del proyecto moderno más consolidados, la democracia, puede aportar, si no entusiasmo, sí al menos un mínimo de optimismo en relación a nuestra condición de modernos cansados.

¹⁹ Appiah, A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Madrid, Katz, 2007.

²⁰ Duque, F., *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, p. 104. El ensayo gira en torno al arte, pero si reparamos en el texto con la sutileza y sensibilidad debidas al autor, apreciamos cómo trasciende dicho ámbito de reflexión.

²¹ Una introducción básica y didáctica al respecto es la que presenta Xabier Etxeberria en *Sociedades multiculturales*, Mensajero, Bilbao, 2004.

Los demócratas impertinentes: apuntes para una ontología política

Intentar refundar filosóficamente la democracia supone, en primer lugar, estar dispuestos a asumir que la concepción de la misma extendida en el “buen sentido común” debe ser altamente cuestionada. En este sentido nos hacemos eco de las contundentes palabras del politólogo David Held, quien nos previene contra los discursos supuestamente novedosos que, en el fondo, no hacen sino realimentar la misma concepción (liberal) de la democracia:

La revitalización del interés por la democracia en fechas recientes se ha basado con demasiada frecuencia en una identificación de la democracia con la democracia liberal, en la asunción de que la democracia sólo puede afectar a los “asuntos de gobierno” (y no cumple un papel en las esferas social y económica) y en la presunción de que el lugar más apropiado para la democracia es la nación-estado²².

En esta línea cabe entender y aceptar los problemas que supondrá el cuestionamiento de ideas propias de la democracia liberal, tales como la posibilidad de distinción absoluta entre lo público y lo privado, lo cultural y lo social, etc. Y, sin embargo, creemos que una alternativa que mantenga y potencie la esperanza democrática frente a su cansancio debe partir de una reflexión ontológica sobre la diferencia y la alteridad²³ que, en último término, acabaría por cuestionar precisamente estos hitos fundamentales (explícita o implícitamente) del pensamiento liberal. En efecto creemos que una posible alternativa para una ontología política, nace en el seno mismo de *la diferencia*, fenomenológicamente revelada y propuesta por la composición multicultural de nuestras sociedades globalizadas. Y es que cuando el pensamiento occidental, cansado (hartado y agotado), no parece hallar salidas lógicas a los problemas que su propia lógica sociocultural ha ido produciendo, cabe quizá confiar en otras formas de vida, en otras formas de entender, sentir, pensar y creer; en otras “lógicas” que quizá (sólo quizá) puedan apuntar direcciones verdaderamente nuevas. Se hace preciso, desde este punto de vista, la elaboración de una ontología de la diferencia en clave política que, comenzando por una redefinición del sujeto moderno (punto de partida ineludible para una filosofía que se sabe aún moderna...por cansada que esté²⁴), termine por ofrecer alguna indicación ética y política que permita intuir la operatividad de dicha propuesta ontológica. A este tenor, concluimos el artículo con una propuesta positiva a dos niveles (*subjetivo-personal y comunitario-cívico-político*) que podría servir como esbozo (meramente indicativo, sugestivo, por cuestión de espacio) de una ontología política todavía *por hacer* sobre la democracia. En referencia al (modernamente ineludible) primer nivel, el subjetivo-personal: basándonos en los análisis de Diego Bermejo sobre la propuesta de Welsch²⁵, el primer punto de la fundamentación ontológica vendría dado por la reflexión profunda de la diferencia y del pluralismo como *pluralismo y diferencia radicales*, las cuales se predicarían sobre todo *ad intra*: pluralidad interna, pluralidad desde la que cada cual reconoce que también su propia identidad está constituida por (y desde) el pluralismo. Esto conlleva una forma de comprensión de la razón (a la que no se renuncia) como *razón*

²² Held, D., *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2009, p. 435.

²³ Creemos que esta reflexión ontológica sobre la diferencia, pensada desde la multiculturalidad, puede concretar esa “democratización de la democracia” por debajo del nivel de la nación que Anthony Giddens proponía como reto. Véase Giddens, A., *Op. cit.*, p. 88.

²⁴ Esta apreciación está bien fundamentada en Triás, E. *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 36-57.

²⁵ Bermejo, D., *Postmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Barcelona, Antrhpos, 2005.

transversal, la cual trascendería la supuesta diferenciación liberal y occidental entre esferas autónomas de racionalidad sin negar, no obstante, la diferencia entre ellas: puede haber varias formas de razón (económica, política, social, cultural,...) pero todas ellas constituidas desde la transversalidad. Desde esta perspectiva, los tránsitos serían lo más propio de la razón. Transitividad que no puede entenderse de forma lineal ni dialéctica, sino ateleológica y discontinua. El reconocimiento ontológico de esta pluralidad, nos lleva a una comprensión de la realidad cultural que trasciende el multiculturalismo y el interculturalismo: ambos en el fondo mantienen la comprensión atómica de las comunidades culturales. Frente a esto se propone el *transculturalismo*, que incorporaría al nivel de la realidad cultural esa idea de la pluralidad interna, fundamentando ontológicamente las conexiones y relaciones inagotables entre culturas.

En este sentido otra categoría a incorporar en la reflexión ontológica sería la propuesta por Patxi Lanceros: la *Impertinencia (hermenéutica)*²⁶. El autor la emplea para definir nuestra relación limítrofe y cómplice con la modernidad. Lo que la impertinencia hermenéutica afirma es la pertenencia, en este caso, a un grupo comunitario, a una cultura o subcultura, pero de forma *diferida* (por tanto no comprometida apologeticamente con ningún momento, presente o futuro, de su autodefinición) y *diferente*²⁷ (no forjada desde ninguna especie de canonicidad apriórica). Nos parece un concepto adecuado para operativizar la forma de convivencia o el espíritu cívico que se desprendería de una revisión ontológica de nuestra realidad personal y política. No se trata con ello de exigirle al sujeto una sistemática traición a su(s) identidad(es) cultural(es): transitar de la *ontología política de la pertenencia* (según el modelo moderno de las sociedades y el Estado-Nación) a la *ontología política de la impertinencia*, significa pensar nuestra relación con nuestra(s) comunidad(es) cultural(es) no como una repetición impersonal del canon sino como la vivencia personal de lo heredado²⁸.

Del mismo modo, la *ontología política de la impertinencia* exige por sí misma una (re)visión de la democracia que reflexione sobre el sentido democrático de la pertenencia a una ideología o a un partido. De hecho creemos que esta categoría (fundamentada fenomenológica según las indicaciones anteriores) cuestiona que la representatividad política tenga necesariamente que entenderse en términos de pertenencia: nacional, partidista,... En su análisis de los principios del gobierno representativo, Bernard Manin intuye, desde lo que denomina *democracias de audiencia*, una reconfiguración del juego democrático en la que, antes de las elecciones o del parlamento entre partidos formalmente constituidos, se articulen procesos de discusión con *grupos (cívicos) de interés político* que no necesariamente habrían de configurarse como partidos políticos²⁹. No se pretende con ello (aun que no podemos ocultar el riesgo, ciertamente real) una progresiva atomización de la vida política democrática que tendría como único horizonte de legitimidad y respuesta una democracia directa que pusiera en cuestión la naturaleza representativa de nuestros actuales sistemas políticos: La impertinencia como clave ontológica de la comprensión política no pretende una individualización, ya que pertenecer, aunque sea de forma diferida y diferente, es siempre “pertenecer”. Se trata simplemente de articular un lenguaje ontológico más ajustado a la política *transnacional* que poco puede decirnos, como todavía podía el Estado-Nación, sobre nuestras *pertenencias* y sobre lo que desde ellas resulta

²⁶ Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles*, *Op. cit.*, p. 15.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Véase al respecto el didáctico libro de Ruiz, E.J., *Juntos pero no revueltos. Sobre diversidad cultural, democracia y Derechos Humanos*, Madrid, Maia, 2011, pp. 175-223.

²⁹ Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 237-287.

pertinente. Se trata sencillamente de facilitar una mayor participación de los ciudadanos sin la exigencia de adhesión partidista, permitiendo la adhesión ciudadana (cívica) por grupos de interés que no necesariamente querrían optar al poder de decisión política, pero sí al poder de control político. Y respecto a la posibilidad fáctica de esta participación, el desarrollo de las TIC puede, en este sentido, apoyar una revisión de la democracia³⁰ en la que podamos confiar (y participar) la ciudadanía tal y como somos: *tan modernos como cansados... tan demócratas como impertinentes.*

³⁰ Y haciendo honor a esta idea, dejo al comienzo del artículo mi correo electrónico para democratizar (cuanto puedo) el diálogo sobre el mismo o sobre sus líneas temáticas; o para poder profundizar conjuntamente en secciones (como la propuesta subjetiva y cívico comunitaria) que no podían ser, por razón de espacio, lo suficientemente desarrolladas sin menoscabo de las secciones de diagnóstico y fundamentación que se han sonciderado prioritarias.

Embracing austerity: should budget stability be a constitutional rule to cope with the global economic and financial crisis?

Gema MARCILLA CÓRDOBA

University of Castilla La-Mancha

gema.marcilla@uclm.es

Recibido: 01/12/2012

Aprobado: 23/04/2013

Abstract:

National legal systems increasingly appear to be burdened with the necessity of coping. Situations of an “outdating” of the Law can arise when law-making tasks insist on being entirely joined with the nation-state viewpoint. These everyday situations can introduce matters whose legal solutions may not be found within systemic boundaries, rather, beyond them. To an extent, the Law, as it has been respectively defined through time, is losing its effectiveness as a means of regulation in correlation with increasing globalization. This paper seeks to confine the unforeseen consequence of the current economic and financial crises by arguing that the constitutional recognition of the rule of budgetary stability can precisely serve as a solution to exit the current crisis. Whether or not this rule is adequate, necessary, feasible, and/or acceptable to a modern Democracy is subject to current legal and political, academic debate.

Keywords: globalization, economic crisis, financial crisis, constitutional democracy, budget stability.

I. Introduction

The main objective through the opening of new constituents under the European Union framework is to deal with adverse economic circumstances. Nowadays, it could be suggested that one of the most important topics in the spheres of economics, politics, and law is how countries can successfully emerge from the deepest recession since the Great Depression of the 1930s and how economies, policies, and Law can survive the *new crash*¹.

The reforms of Articles 109 and 115 of the German Constitution², followed by the reform of Article 135 of the Spanish Constitution at the end of 2011³ are paradigmatic. The main objective of both Constitutional reforms was to introduce a constitutional rule regarding budget stability. In other words, the new rules now recognize the legislative duty to guarantee as much as possible the balance between incomes and the expenses.

It is curious that the constitutional rules, being the most difficult to be amended due to the severity of the procedures, are becoming a main instrument in order to address or to give answer to the current economic and financial crises. On one hand, economic and financial crises used to be considered a cyclical (but not an everlasting) problem. In this sense, it is questionable that a Constitution is being the most appropriate tool to address these kinds of problems because a Constitution is a set of rules that result from a process of agreement with a vocation of durability. Therefore, it may be better to choose a legislative rule than a constitutional one. However, on the other hand, the tendency to balance the State budget is not a matter that yields general agreement. Rather, budgetary stability is key of trending, conservative politics.

In the case of Spanish constitutional reforms, many circumstances point to a desperate attempt by the Spanish government to assure its European Union partners of a real commitment towards solving its respective crisis. It seems that this was the explainable reason for the urgency and lack of deliberation of the constitutional recognition of budgetary stability⁴. In fact, the general obligation regarding the constitutional recognition of the budgetary stability rule in the Eurozone took place shortly after on December 9th, 2011 with the approval of the *Statement of the Heads of State or Government of the Euro Area*. This declaration was considered urgent to reform the Constitution (or equivalent standard) to introduce the concepts of budgetary stability and balanced budgets. Finally, on January 30th, 2012, the European Council finalized the intergovernmental draft of the Treaty on Stability, Coordination and Governance in the Economic and Monetary Union (TSCG). All European Union member states signed the Treaty on March 2nd, 2012 with the exception of the United Kingdom and Czech Republic. Given the circumstances, following Embid Irujo, it could be suggested that the “constitutionalisation of the economic crisis”⁵ is taking shape.

¹ See Teubner, G., “A Constitutional Moment? The Logics of 'Hit the Bottom' (April 19, 2010), in *The Financial Crisis in Constitutional Perspective: The Dark Side of Functional Differentiation*, Poul Kjaer and Gunther Teubner, eds., Oxford, Hart Publishing, 2011.

² The reform of the German “Grundgesetz” was July 29th, 2009. The reform tried to stop the indebtedness of the Federation and the Länder. According to Article 109.3 of the German Constitution, the Federation, from 2016, may not have income credits higher than the 0.35 % of GDP. The Länder should have a budget in equilibrium from 2020.

³ The processing of the reform of Article 135 of the Spanish Constitution began at the end of August, channelled by the procedure of urgency and amendments. It was published on September 27th, 2011 (BOE, No. 233). The Preamble expressly states that the reason for the constitutional reform was the economic and financial crises. See the last issue of the Journal *Teoría y realidad constitucional*, Madrid, UNED, 2012, which deals with the topic of constitutional reform, and in particular, with the *constitutionalization* of the rule of budget stability

⁴ See Dávila, L., “La reforma constitucional”, 30.08.2011 (<http://www.expansion.com/blogs/paseo-aleatorio/2011/08/30/la-reforma-constitucional.html>)

⁵ See Embid Irujo, A., *La constitucionalización de la crisis económica*, Madrid, Iustel, 2012.

Contextually, the paper's first purpose is to shed light upon the complex interactions between globalization and the Law of a Constitutional Democracy. Secondly, the paper's objective is to explain how financial and economic crises (together as a global crisis) expose the weakness of the State and its Law in contrast with the strength of market rules. Thirdly, the paper attempts to underline how the solution to the debt crisis seems to be found in the general constitutionalization of the balanced budget. Lastly, doubt is cast upon the nature of this answer to the financial crisis, aboveall from the perspective of human rights and moreover, from the mean of constitutionalism as a political and legal construction whose main mission is to restrain public and private power.

Summing up the aforementioned, it could be said that the global economic and financial crises reveals at least two dramas: firstly, a growing tension between politics and economics that calls into question whether social power is still in the hands of the State or has passed to markets; and secondly, the erosion of the democratic system that is gradually moving away from the regulatory ideal of deliberation. As such, there appears to be a growing distance between citizens and politicians, who, these very same politicians are more and more being referred to as a “political class”. The work concludes by questioning the constitutionalisation of budgetary stability as being key to exiting the crisis by establishing in a “black and white” context and approach conservative principles as being principles of this “new” constitutional order that is arising. In this case, it may be doubtful if the genuine meaning of the constitutionalism of limit of power is in force.

Perspectively, political and legal science needs to offer alternatives. One of these could be the fight for a global public power (global constitutionalism, in the words of Ferrajoli). Or perhaps, there are less ambitious routes than prior, such as preserving the main political role of the State, whenever the State has a cosmopolitan outlook. In other words, maintaining the genuine sense of democracy and rule of law in a constitutional state that is linked to an increasing global society, becomes one of the main scopes of political and legal science⁶.

II. Globalization: Importance with the Rule of Law in a Constitutional Democracy

Political and legal changes in constitutional frameworks have been an ongoing topic of debate for jurists, both theoretical and practical. In current, constitutional democracies, parliamentary law does not have the privileged or exceptional position that it does in the liberal or legal state due to the role of the constitution, which is to preserve citizen rights and the rules and structure of the democratic system. Most modern legal systems have a written constitution with a rigid character (difficulties to revise), binding for the judiciary to be guaranteed (i.e., likely to be made effective by judges and courts). The substantive nature of the constitution is the most relevant peculiarity of the constitutional state, for the constitution not only regulates bodies and procedures for law making, but it also establishes substantive content (rights, principles, values) that the legislator cannot overstep⁷.

⁶ See several critical argument of establishing a Global Constitution in Laporta, F., *El imperio de la ley. Una visión actual*, Madrid, Trotta, 2007.

⁷ See an excellent reflection on “neoconstitutionalism” and its theoretical and practical implications in Prieto, L. “Neoconstitucionalismo y ponderación judicial”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 5 (2001). On the other hand, see a very critical work with legal positivism from the perspective of the Constitutional paradigm, García Figueroa, A., *Criaturas de la moralidad: una aproximación neoconstitucionalista al Derecho a través de los derechos*, Madrid, Trotta, 2009.

Over the past few decades, legal theory has given attention to the implications for the praxis of the law into the constitutional paradigm. In this paradigm, the constitution has more than just a rhetorical worth. The binding nature of the constitution seems to change the balance or equality of powers between the legislator and the judiciary in the next sense. Parliamentary law ties the judge, but a judge cannot apply or use a legal norm, which can be considered as antithetical with a constitutional precept. *This requirement of consistency between parliamentary and constitutional rules involves delivering immense power in the jurisdiction.* Obviously, in regard to this power, the problem is that the judiciary lacks democratic legitimacy in comparison with the legislator.

The legitimacy deficit of the judiciary in a constitutional framework of course persists in being considered as an extraordinary problem. Although it can be said that this eminent problem requires today to incorporate or to take into account a new viewpoint or reflection, which is globalization and its impact on law. Indeed, Ferrajoli's *Principia Iuris*, which may be understood as a genuine treatise on Law and Democracy Theory⁸, adds this kind of reflection to the study of the rule of law in the constitutional democracy. After presenting a detailed theory on models of law in his first volume, beginning with the least sophisticated of models (law in primitive societies) up to perceived models of maturity (i.e., modern constitutional democracies), Ferrajoli reserved the second volume to the Theory of Democracy by focusing on the globalization process as a kind of a progressive Rule of Law stumble.

Globalization cannot be considered a new, genuine phenomenon. The Dictionary of the Spanish Royal Academy defines globalization as being a "trend of markets and corporations to spread themselves, reaching a global dimension that goes beyond national boundaries". Nevertheless, it is remarkable that the proposed definition for the twenty-third issue of the Spanish Dictionary considers the political and social implications of globalization by stating that globalization is "the process by which economies and markets, with the development of communication technologies, acquire a global dimension, so that there is increasing reliance on external markets and less on the regulatory action of governments".

David Held pointed out that the economy and economic relations operate as a driving force in contemporary globalization. One cannot perform a conceptualization of the nature and model of globalization without referring to this aspect⁹. Held suggests examining globalization from a wider perspective (rather than solely focusing on the economic aspects), taking into special consideration the mutation at the political level and more importantly, in the field of the Law. For this reason, Held identified globalization with structural changes in the scale or scope of social, economic, and political relations, as well as in its organizational principles¹⁰.

Globalization represents an economic process with high *technological support* in the continual development of new technologies in transportation, information and communication alongside *ideological* evolution (neoliberal political philosophy). Globalization also has remarkable *political effects* (larger interdependence between states and the subsequent weakening of the nation-state as a monopolistic power within its

⁸ See Ferrajoli, L., *Principia Iuris. Teoría del Derecho y de la Democracia* (2007), 3 vols., transl. from Italian by Andrés, P., Bayón, J. C., Gascón, M., Prieto, L., Ruiz Miguel, A., Madrid, Trotta, 2011.

⁹ See Held, D. and MacGrew, A., *Global Transformations* (1999), *the Global Transformations Reader* (2000), *Governing Globalization* (2002). Also see Held, D., and MacGrew, A., Goldblatt, D., Perraton *Globalization Theory. Approaches and Controversies*, Cambridge, Polity Press, 2007.

¹⁰ *Ibid.*

borders). Moreover, globalization generates *legal effects* that should be entirely necessary for legal theory and legal sciences to have a better understanding and greater exposure. For instance, today's standards of supranational bodies have greater weight than before (i.e., European Union) along with recommendations from other supranational institutions that operate in parallel to nation-states and the EU, such as the International Monetary Fund (IMF) or World Bank (WB). The last “soft rules” are not purely binding, but in practice, have a greater influence on the contents of state law.

Consequences of globalization that pose a clear legal challenge are the increasing ineffectiveness of the tributary; lax financial rules towards the of taxation of corporate profits and personal fortunes, and the privatization and subsequent deregulation of public sectors and industries. To counteract these changes against the law-making process, the growing use of government decrees have become more common in place of parliamentary law, leaving the judiciary only slightly convinced with regards to the applicability of law due to the complexities present between multiple sources and jurisdictions. As the result, until recently, to counteract the economic and financial crises, the presence of such discrepancies (in the aforementioned) has led to the inclusion of constitutional mandates regarding budget stability.

Political and legal sciences have approached globalization from varying viewpoints, though, however, there does exist an eminent consensus on two fronts. Firstly, a large portion of the global problems faced by nation-states transcend their traditional borders, whose effectiveness in resolve are just capable enough with the necessary government principles and global standards to address such issues, along with continual economic imbalances (i.e., environmental degradation; organized, transnational crime, and migration).

Secondly, legal and political concepts (in the domestic, national context) are increasingly becoming less explanatory. Moreover, the low fecundity of many explanatory categories is obvious with respect to the law making process (new and multiple sources), especially in their use or application (with the complexity in the application of sources of law with concurrent powers)¹¹. Regarding this mismatch between political and legal sciences, realistically speaking, attention must be given to Ferrajoli's recent works, whose preface admits (to some extent) that his theoretical approach towards the constitutional rule of law is not a theory of law in force, being that in practice, certain aspects are not precisely recognizable as a result of globalization. Hence, his insistence on “taking seriously” the possibility of a global public power (in the form of a global democracy) is a logical demand or corollary of the meaning of the constitutional State¹².

Furthermore, Ferrajoli's theory, which proposes the highest degree of effectiveness of the rights by setting up techniques of guarantee (“garantismo”)¹³, dispenses a crucial importance to the effects of globalization: the irreversible decline of the nation-state. This phenomenon makes entirely relevant the question about the weakness of democracy that is

¹¹ Walker, N., “The Idea of Constitutional Pluralism”, *The Modern Law Review*, Volume 65, Issue 3, pgs 317–359, May 2002.

¹² See the Preface to *Principia Iuris*, op. cit., V y VII.

¹³ The existence of *rigid, binding and guaranteed* Constitutions, with a great number of material or substantive standards and demands, according to many authors, the need to redefine the theoretical paradigm of current constitutional Democracy. For Ferrajoli, such a paradigm is defined by what he calls “guarantees” that represent “the other side of the Constitutionalism”, and whose hallmark is the formulation of the “best assurance techniques to ensure the highest degree of effectiveness of the rights recognized constitutionally”, Ferrajoli, L., “Juspositivismo crítico y democracia constitucional” (transl. into Spanish by Córdoba L, y Salazar, P.), *Isonomia*, 16 (2002), p. 16.

traditionally linked to the framework of a nation. It is obvious that the decline of the nation-state does not mean the end of democracy, but important institutional reforms are required given that the current state of affairs over the possibility of democracy not exclusively being in the public powers of the nation-state. From this perspective, according to Ferrajoli, the expansion of constitutional democracy throughout the global order is, to some extent, the only available guarantee for peace and security in a world of growing inequality.

However, the challenge of a “global constitutional democracy” is far from arousing consensus among those who share the opinion about the weakening of both nation-states and their legal rules. This is not the most appropriate place to address the multiple and sophisticated criticism of the idea of a global constitutional democracy. Therefore, it can be enough to point out that there are several reasons to doubt the aptitude of such an order. For instance, the inability to achieve a global consensus about the institutions where competence must reside to create and apply the law along with the fear of power concentration in institutions too far from the citizenry (Zolo) are of concern. Also, the difficulty to agree upon constitutional principles at the global level is ever present given the vast, influential, cultural differences (Bayon).

Surprisingly, not even those authors who encourage global constitutionalism (by the likes of Habermas or Ferrajoli) defend the institutional and regulatory extrapolation of the nation-state’s constitutional elements to the global sphere. Thus, Habermas (for example) contemplates the construction of supranational bodies such as the European Union as being a step towards creating a common venue for deliberation beyond the traditional nation-state platform¹⁴. Regarding Ferrajoli’s viewpoint, this common-venue approach does not advocate for a world parliament, but rather, the existence of secondary guarantee-institutions (i.e., courts that enforce primary guarantees).

In fact, there exists an intermediate position between the globalism *strictu sensu* and the continuation of the traditional, nation-state *status quo*. This is the thesis of multilevel sovereignty (Pernice, Turégano): the political and legal participation (or involvement) in global affairs at every level of government (local, state, regional, and global)¹⁵. In this proposal for multilevel sovereignty, the nation-state maintains its role as principle actor on the road towards a global democracy. Likewise, the nation-state preserves its leading role in a globalized society without clearly distinguishing between domestic and foreign politics. In short, this thesis is almost as consistent with the ideals of ethical cosmopolitanism as the thesis of global democracy *strictu sensu*. But, it could be considered more realistic than the prior, since the nation-state should be a main political and legal actor in the gradual or progressive way of setting up global, public institutions for the sake of citizen proximity (aside from large tradition).

From a humble viewpoint, further discussion may determine that this multilevel proposal does not suffer from any danger. The detachment between politicians and citizens could increase given that keeping the state as the main political agent requires governments (not parliaments) to make decisions. In this sense, parliamentary, democratic deliberation becomes a simple formality in accordance to the model of multilevel sovereignty that presumes the emergence of law as being more Governance-based (with the ambiguity and

¹⁴ Habermas, J., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2011. There is a Spanish translation, *La constitución de Europa*, Madrid, Trotta, 2012.

¹⁵ See Pernice, I., “Multilevel constitutionalism and the Treaty of Amsterdam: European Constitution Making Revisited?”, *Common Market Law Review*, 36 (1999). To some extent, and with certain doubt, this is also the thesis of Isabel Turégano in order to challenge the nation-state crisis, see Turegano, I., *Justicia global: los límites del constitucionalismo*, Lima, Palestra, 2010.

vagueness of this political concept) than from genuine Democracy. It may be doubtful that governance equals democracy unless governance is built upon transparency and accountability.

III. The “Global” Economic Crisis

To briefly reiterate, globalization had originated in the economic and financial sectors, characterized by the development and expansion of markets beyond national boundaries, thanks in large part to technological advances and neoliberal, political philosophy with social advantages of self-regulation and deregulation of markets. Globalization has gone on to affect all kinds of social interactions (i.e., economic, financial, political, and cultural relationships).

One could argue that *global problems require global solutions*, problems and solutions that usually deal with proposals for institutional reforms to the realization of the rule of law at the global level (global, constitutional democracy; multilevel sovereignty; governance; etc...). Currently, able-minded citizenry around the world understand that we are facing a financial and economic “crisis”, whose characteristic is “global” in nature. In other words, the severity of current, financial problems correspond with the numerous economic, political and social problems that originated between 2007-2010 in the US and European Union, with a continuation into the present that constitutes a situation of crisis on a global scale. Consequently, how to address the crisis is not just economic in nature; rather, said crisis is also a challenge for political and legal sciences.

However, the economic crisis revealed the absence of financial market controls that generated greater risks for economic development. Neither nation-state law nor international public law was prepared to avoid the damaging effects on economies of financial transactions at the global level¹⁶.

The term “crisis” is commonly used in the medical field to explain a “sudden change in the course of a disease”. A crisis can also be associated with situations of continual doubt, modification, or termination, not to mention, having connotations such as difficult or complicated. Briefly, this current global crisis originated in financial markets through the issuance of risky, subprime mortgages and central bank (US Federal Reserve and European Central Bank) policies of low interest rates with subsequent increases in money supplies (liquidity injections)¹⁷.

With regard to subprime mortgages, it should be noted that many banks had traditionally acted as credit institutions whose liquidity depended upon savers' deposits. However, financial sophistication evolved with the creation of derivative instruments and products (i.e., mortgage-backed securities, structured investment vehicles, and credit default swaps). These exotic products were then marketed as securities through brokerages, investments funds, and investment banks, which were then offered to conventional and traditional banks to be sold amongst clients or investors. When home-price appreciated peaked, borrowers could were unable to refinance. Thus, mortgage-backed securities traded upwards while homeowner default had increased as well.

¹⁶ See Swchawrcz, S. L., “Leverhulme Lecture: The global financial crisis and systemic risk”, (November 9, 2010). Video, audio, and full text available at <http://www.law.ox.ac.uk/published/leverhulme2010.php>

¹⁷ Torrero Mañas, A., *La crisis financiera internacional y sus efectos sobre la economía española*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Marcial Pons, 2011; Requeijo, J., *Odisea 2050. La Economía mundial del siglo XXI* (2009), Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 15.

This led to a “bursting of the bubble” that was already foreshadowed by top managers and authorities who were fully aware of the reality of investment bank balance sheets, resulting in stock market collapses and the bankruptcy of Lehman Brothers, notably referred to as “Black Monday On Wall Street” on August 15th, 2008. Soon after, further bankruptcies emerged with those of Merrill Lynch and American International Group that fueled a financial crisis of incalculable dimensions since banks in the majority of countries had distributed amongst its customers these so-called “toxic assets”.

It can be argued that bubble generation occurred since the beginning of the 21st Century with the expansionary monetary policies of central banks through the creation of low-interest rate environments up until the crisis revealed itself in all of its starkness. In other words, the economic model of growth based on the increase in production required cheap credit to increase public and private consumption (i.e., business investment, private consumption, and in some cases, public spending with particular focus on infrastructure and “welfare”). The crisis took place as a result of a mismatch between the real economy (inflation-fueled retractions) and securities on stock exchanges. The latter does not reflect actual state accounting of banks and companies.

Its controversy is still unknown whether this crisis is purely recessionary or stagflation-based (similar to the 1970's) with an estimated period of decline whose duration may be 3, 5 or 10 years. On the contrary, a real depression may exist. Once again referring to the medical metaphor of a crisis, the uncertainty of surviving a disease is present if it is a systemic crisis with dimensions equal to, or greater than, the Crash of 1929, which would then involve the collapse of the economic model¹⁸. So, if the current economic crisis is more akin to the Great Depression than the Yom Kippur War, it could be argued that the current crisis is equivalent to a state of coma, or even death of the patient¹⁹.

If we are immersed in a recession, then the law-making process (even law-application) needs the tools and concepts of economic analysis. Legal matters must give special consideration to the reflections that are made from the economic analysis of law that focuses its attention on the effectiveness and efficiency of rules; on the consequences of the implementation of the law, etc. But, if the hypothesis is feasible that it was a systemic crisis, in other words, a collapse of the economic model, “nothing will be as it was before”. It may be doubtful that legal codes and current legislation are truly able to deal with the waterfall of problems.

Surely, scholars in the coming decades are going to focus on the model of public expenditure and the sustainability of the welfare state in a (sort of) new constitutional order, where the most important thing will be the reliability that states and companies deserve from the markets.

IV. The So-Called Constitutionalisation of the Economic Crisis

The question in contention is whether or not the crisis is currently precipitating a constituent moment, at least in the European framework. *Grosso modo*, anxious situations or uncertainties are presenting themselves in the proposals on the immediate future of Europe as an economic and political union. This situation is not new. Take into consideration the failure of the Lisbon Treaty that attempted to advance the political

¹⁸ See Niño-Becerra, S., *Más allá del Crash. Apuntes para una crisis*, Barcelona, Los libros del lince, 2011, pp. 63 y ss.

¹⁹ See Requeijo, J., *Odisea 2050*, op cit., pp. 40 y ss.

construction and integration of Europe. However, in comparison with prior years, what has changed is the urgency to decide, the urgency to make a decision about whether European political integration is actually carried out and under what conditions such construction must take place.

Should the case be for the construction of a real political union, consideration would then be given to the nature of sovereignty; whether conceptual democracy needs revision (through the debate of how political representation benefits the citizenry or political class); on how to properly regulate and protect fundamental rights, and on how to efficiently implement the distribution of competences between European institutions and member states (within these, the interaction between state, regional, and local institutions). These topics would be the focus of both scholars and politicians. However, current events have shown that this logic (or discourse) is not actually inspiring the process of European, political integration. *The financial and debt crises have precipitated constitutional reforms in the member states and in the treaties of the European Union.* Such reforms have been understood as being fundamental tools for harnessing the economic and financial crises, the cornerstone being *the golden rule of budgetary stability* (i.e., the trend towards a balanced budget so that the planned amount of money for the public administration to spend is no greater than the income received).

The present economic crisis is going to cause certain guidelines (such as the balanced budget rule) to go beyond the realm of mere cyclicity by becoming permanently incorporated within the essence of political structures and legal systems²⁰. In fact, not only Eurozone countries, but also EU states and the main countries in the world have found in *the constitutionalisation of the rule or the principle of the budgetary stability* the only exit, or *the best way to cope with the financial and debt crises.*

Nevertheless, there exists a persistent anxiety regarding the construction of a European, federal state. Those states most affected by the financial crisis (despite their genuine intentions of participating in, and maintaining, a solid, political union) have genuine fears. These member states fear the endured ramifications of a procedural, transformational regionalization (i.e., “neo-colonialism”) at the discretion of those more economically robust and affluent member states, considering the varying degrees of perception between the “center-north countries”, “periphery-south countries”, and “side-line countries”. Those “periphery-south countries” that are more maltreated by the financial and economic crises (Greece, Ireland, Portugal, Spain, and Italy) are advocating for an affirmation of construction policies. They are betting on the strengthening of EU institutions. They would be consenting to the loss of sovereignty that would imply a “federalist” process, yet, clearly not “neocolonialist”.

The “center-north countries” (i.e., Germany, Holland, and Finland) have quite an interest in politically solidifying the Eurozone because they fear that the crises would become endemic (without a rescue or bailout of the “periphery-south countries”), with themselves eventually succumbing to the consequences. To this extent, it seems that they will refinance or rescue the peripheral countries. However, there seems to be a lack of sincere trust within the political union as a result of the harsh conditions of the rescues that requires a high degree of external intervention with possible, serious setbacks in the credibility of constitutionally guaranteed rights (health, education, pensions, employment conditions, research investment, etc.).

²⁰ Embid Irujo, A., *La constitucionalización de la crisis económica*, op. cit., p. 35.

Upon examining the current state of affairs, a clear conclusion that can be drawn from the principles at the heart of European, political consolidation (starting with budget stability) are principles that leave little room for the development of welfare policies and for solidarity among states in varying socio-economic conditions.

V. Who Should Be the Sovereign in this New Constitutional Order?

The *golden rule of budget stability* appears to be establishing itself as the anchor of a new, European, constitutional order where this rule represents one of the progressive conditions in the construction of a European political union. Furthermore, this rule seems to be undeniable regardless of its severity, in particular with economically inferior countries.

Budget stability is not an ideologically, neutral rule; rather, a liberal ideology compromised of positive noninterventionism. Perspectively, the assumption of this rule by the European Union leads to a questioning of the interaction between policy, law authority, and economics. With these anti-Keynesian measures in the medium-term for a real economy, it would seem that the golden rule of budget stability exclusively represents the interests of financial markets and investors²¹. Rating agencies that evaluate the effect or impact on the reliability of countries reveals that the main beneficiaries of risk volatility are the markets. Markets always benefit, either through the speculation of states and corporations that pay very high interest, or ensuring the receipt of interest on their loans in low risk countries.

VI. Conclusion

Before the Eurozone crisis, it was quite difficult to discern if the EU was walking towards a process of supranational constitutionalisation, that is to say, towards a federation of European states that would be able to compete with other economically powerful regions, such as the US or China. Today, the process of constitutionalisation is precipitating itself as a result of the economic and financial crises. Its effects and result are still the “positivization” at the highest level of the rule of budget stability. The mentioned rule involves set limits to welfare state policies, and ultimately, to the policies that trend to ensure equal opportunities for individuals to exercise their rights²².

If the political consolidation of the European political union were realized from the *constitutionalisation of austerity*, one might demystify the constitutional process since it could be argued that the processes of constitutionalisation (by itself) do not involve the guarantee of democracy and rights. The progress or setbacks that involve a constitutional process will depend on the content and the impact of the principles (or rules) that support such a process of constitutionalisation.

²¹ See George, S., *We the Peoples of Europe*, London, Ann Arbor M.I., Pluto Press, 2008, and her last work, *Leur crisis, nos solutions*, Paris, Editions Albin Michel S.A., 2010. Also see Ziegler, J., *Destruction massive: Géopolitique de la faim*, Seuil, 2011.

²² See Krugman, P., *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*, New York; London, Norton, 2009 and also *End This Depression Now*, New York, N.Y. ; London, W. W. Norton, 2012.



DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN

Décretés par l'Assemblée Nationale dans les séances des 20, 21, 23, 24 et 26 août 1789, acceptés par le Roi

PRÉ AMBULE

LES représentans du peuple François, constitués en assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernemens ont résolu d'exposer dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme: afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et du honneur de tous.

EN conséquence, l'assemblée nationale reconnoit et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême les droits suivans de l'homme et du citoyen.

ARTICLE PREMIER.

LES hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits: les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

II.

LE but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

III.

LE principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation, nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

LA liberté est le droit de faire tout ce que l'on veut: mais cet énoncé n'est véritable que par rapport à ce qui ne nuit pas à celui d'autrui. L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de la même liberté. Tout ce qui n'est pas permis à un individu ne peut être défendu à un autre.

V.

LA loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint de faire ce qu'elle n'ordonne pas.

VI.

LA loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentans, à sa formation. Elle est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talens.

VII.

NUL homme ne peut être accusé, arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi, doit obéir à l'instant, il se rend coupable par la résistance.

VIII.

LA loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

IX.

TOUT homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

X.

NUL ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

XI.

LA libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

XII.

LA garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique: cette force ne doit être instituée que par la loi, et elle doit être tenue en mesure.

Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable: elle doit être également répartie entre tous les citoyens en raison de leurs facultés.

XIV.

LES citoyens ont le droit de constater par eux même ou par leurs représentans, la contribution publique, de voter librement l'impôt, de surveiller son emploi, et de déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

XV.

TOUTE société, dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

XVII.

LES propriétés étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé; si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

III. DERECHOS HUMANOS,
CIUDADANÍA EUROPEA Y
COSMOPOLITISMO:
¿UTOPIA O REALIDAD?

AUX REPRESENTANS DU PEUPLE FRANCOIS

"Déclaration des droits de l'homme et du citoyen", Le Barbier, (1789, Paris, musée Carnavalet)

¿Son los derechos temporales concesiones temporales? Ensayo de genealogía

Are social rights temporary concessions? Outline of genealogy

Gonzalo VELASCO ARIAS

Universidad Camilo José Cela

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

El presente artículo trata de caracterizar la “invención de lo social” como una estrategia para neutralizar el antagonismo capital trabajo que domina el siglo XIX. Para ello, se sigue un método arqueológico y genealógico, que toma en consideración las transformaciones epistemológicas que posibilitaron el advenimiento de la racionalidad social, así como las luchas de poder en las que estas transformaciones deben ser enmarcadas.

Palabras clave: genealogía, dispositivo, bloqueo epistemológico, liberalismo, responsabilidad, accidente, riesgo, seguros (tecnología de), solidaridad.

Abstract:

This paper attempts to outline the “invention of the social” as a strategy whose goal was to neutralize the XIXth century work-capital antagonism. With this purpose in mind, we follow an archeological and genealogical procedure that takes into account both the epistemological transformations which made possible the advent of the new social rationality, and the power struggles in which those may be enshrined.

Keywords: genealogy, dispositive, epistemological block, liberalism, responsibility, accident, risk, insurance (technology of), solidarity.

La naturalización de los derechos sociales en el relato normalizado

Todo ejercicio de memoria, individual o colectivo, alberga una intención performativa¹. El presupuesto de una continuidad entre una serie de acontecimientos históricos precedentes y el presente implica ya una retroactividad de la mirada, que opera así una selectividad de lo pasado en función de intereses actuales. En ese sentido, la dimensión política de la memoria colectiva alude a su manipulabilidad de principio. Ya Halbwachs hablaba de una «reconstitución mágica del pasado»², para significar los abusos que el uso político de la memoria provoca, con el propósito de reforzar continuidades, legitimar instituciones o inculcar valores. La memoria colectiva, en definitiva, tiende a ser una instancia de legitimación que recrea una autoimagen favorable del presente y su pasado.

Que la memoria histórica tenga una función política lleva aparejado el consentimiento implícito de una relación de poder, en función de la cual las memorias fuertes u oficiales consiguen imponer su relato sobre el pasado al resto de las memorias que concurren con ella, haciendo pasar por elaboración consensual lo que sirve primordialmente a sus intereses y valores³. Desde una lectura de raíz marxista, podríamos incluso hablar de la existencia de memorias hegemónicas, calificativo que, a su vez, puede desgranarse en dos versiones distintas: una fuerte, por la cual un grupo o clase social dominante impone sus propios valores e intereses a la clase dominada; otra débil, que no impide la formación de una ideología de los dominados pero, en cambio, extiende una naturalización del orden que lleva a colegir la imposibilidad del cambio y, por ende, la inutilidad de la movilización⁴.

Desde estas coordenadas, resulta significativo constatar que nuestra memoria colectiva intuitiva acerca de los derechos sociales parece reflejar un triunfo histórico de las reivindicaciones propias de las clases trabajadoras: los términos asociados a este relato intuitivo son tales como «conquistas» sociales, o «logros» de las luchas obreras, como si en esta parcela concreta de la memoria el relato vencedor, capaz de imponer por tanto su selectividad de recuerdos, de cadenas causales entre acontecimientos, incluso de mitos fundadores, hubiera sido aquel sector de la población destinado a permanecer subordinado en el sistema global de producción capitalista. A la vez natural y contraintuitivo, la normalización de este relato —que en efecto es el transmitido por la historiografía normal enseñada en las instituciones de enseñanza media— data de la explosión de la «sociedad de la abundancia» en los años sesenta y setenta, fechas en las que la ecuación keynesiana y la edificación de los Estados de bienestar europeos alcanzan su culminación (e inicio de su declive, como hoy podemos corroborar). La extensión de la capacidad de consumo, motor de la productividad y alimento de la utopía del pleno empleo, adquiere entonces el estatuto de la normalidad hegemónica incuestionada. Podemos incluso añadir que la versión de los hechos de este relato opera una suerte de legitimación rawlsiana retroactiva, al caracterizar

1 Debo estas reflexiones preliminares acerca de las políticas de la memoria colectiva a Evaristo Prieto Navarro, a través de su artículo «Las tareas de la política y la memoria del mal», en C. de Gamboa Tapias, A. Uribe Botero, Bogotá D. C., *Fuentes del mal*, Universidad del Rosario, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

2 M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. de M. A. Baeza y M. Mújica, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 105-122.

3 Muchos son los resortes, en esta clave, de los que las identidades fuertes se valen para su peculiar puesta en servicio de las memorias colectivas: la imposición de recuerdos y versiones del pasado, la obstaculización de memorias desfavorables, la invención de mitos y tradiciones, la manipulación de asociaciones entre acontecimientos, la proyección de culpas en los enemigos, reales o fabricados, o el desplazamiento de la responsabilidad al contexto, entre otros muchos ejemplos. Cfr. al respecto T. Todorov, *Memoria del mal, Tentación del bien*, trad. de M. Serrat Crespo, Barcelona, Península, 2002.

4 Para un contraste crítico de ambas teorías de la hegemonía, cfr. J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, trad. de J. Aguilar Mora, Tafalla, Txalaparta, 2003, p. 126 y ss.

a la clase trabajadora como el agente histórico que, por haber recibido en suerte la peor parte en la distribución de los recursos naturales y sociales, estuvo en posición de enunciar la regla de justicia más equitativa. La consecuencia de todo ello es que no solo el relato es *normalizado* institucionalmente, sino que la serie de derechos sociales estatalmente garantizados son *naturalizados*. Que el derecho social sea considerado una suerte de derecho natural explica la repugnancia intuitiva que experimentamos ante las políticas que, en nuestra actualidad, están obrando un indisimulado desmantelamiento del Estado de bienestar, y que valoramos como «antinaturales», «anormales», manifestaciones de una suerte de mal que cae fuera del ámbito de lo político.

Mi objetivo en este artículo es someter a crítica esa visión naturalizadora de los derechos sociales. Con ello no pretendo justificar el citado desmantelamiento de la impronta social del paradigma político hoy en crisis. Se trata más bien de caracterizar el derecho social como un régimen de verdad, de justicia, y de responsabilidad, que tiene su origen como estrategia en el marco de determinadas relaciones de poder históricas. El fin último de esta demostración es permitir una valoración *política* de la circunstancia actual, que no es posible desde esa suerte de «iusnaturalismo social» que excluye como amoral, anormal o antinatural las posiciones antagónicas. Esta postura no permite una reacción propiamente política ya que, al excluir como excepcionalmente inmoral a su antagonista, se limita a reclamar la *restauración* del orden precedente. Al propiciar esta otra forma de pensar la actual crisis de lo social, aspiramos a posibilitar una reacción política activa capaz de construir políticamente un régimen de verdad, justicia y responsabilidad que no se refugie en la invocación de un supuesto orden moral de validez universal y atemporal.

El presupuesto teórico desde el que enuncio esta hipótesis es la tesis foucaultiana según la cual no existe una verdad universal ni eterna, ni tampoco una regla de justicia de validez universal, sino distintos regímenes de verdad y de justicia —y, en relación con estos dos (pseudo)trascendentales, de responsabilidad— resultantes de un determinado campo de fuerzas. No se trata de que no haya verdad alguna. Al contrario, siempre hay verdad, siempre hay una economía de lo justo y lo injusto, de lo tolerable y lo intolerable, cuyo origen puede ser explicado tomando en consideración las relaciones de poder que confluyeron en su constitución. En ese sentido, concuerdo con Foucault en afirmar que la filosofía, en la medida en que se ocupa de la verdad, es siempre una política de la verdad⁵.

5 “... lo que hago, en resumidas cuentas, no es ni historia, ni sociología, ni economía. Es algo, en cambio, que tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra filosofía salvo esa. [...] Y bien, en cuanto se trata de eso y no de sociología, historia o economía, podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha”, M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. de H. Pons, Madrid, Akal, 2008, p. 15.

La ruptura del derecho y la versión traumática de la «cuestión social»

Avanzado este preliminar metodológico, podemos aclarar que nuestra exposición va a tratar de demostrar que la dimensión de lo social nace como un dispositivo, es decir, como un régimen de verdad, justicia y responsabilidad, que tiene como finalidad neutralizar la reclamación política que dimanaba de lo que la historiografía ha venido en llamar la «cuestión social», a saber: el hecho insoslayable de la desigualdad social producida por el desarrollo del capitalismo industrial durante el siglo XIX, con la subsecuente conflictividad y el peligro que ello suponía para la estabilidad del orden social, necesario para la pervivencia y el progreso de ese sistema productivo. La historiografía francesa de lo social suele cifrar en las revueltas parisinas de 1848 el acontecimiento⁶ inaugural de este conflicto: constituida la Segunda República, el 25 de febrero fue aprobado el derecho al trabajo y se instauraron los llamados Talleres Nacionales, instituciones encargadas de su materialización en la práctica. No obstante, en junio de ese mismo año, la Asamblea constituida por primera vez por sufragio universal masculino clausuró los Talleres, lo cual fue interpretado por el pueblo de París como un desprecio de la Asamblea a su capacidad política, en la medida en que anteponía los intereses particulares de la clase capitalista mayoritaria en la Asamblea a la aplicación de un derecho efectivamente aprobado. Como acierta a valorar Jacques Donzelot, la población obrera parisina veía en la disolución de la única institución que había reconocido su derecho al trabajo un desprecio a su capacidad política, el rechazo de hecho a incorporar en la sociedad lo que sin embargo se encontraba incorporado de derecho en la política. En suma, una traición de la Asamblea hacia el ideal republicano. El derecho al trabajo no unificó, entonces, como se podía esperar, la sociedad y la política, el pueblo y la Asamblea, sino que los puso uno contra otro, con la certeza para ambas partes de estar representando el buen derecho republicano⁷.

Como resultado, la población trabajadora pasó a considerar el marco constitucional como una farsa legitimadora de una práctica política que les negaba lo que el derecho les reconocía. Convenimos con Donzelot en considerar esta «fractura del derecho», como una suerte de trauma inaugural⁸ de la condición política contemporánea: a partir de entonces, el derecho ya no representa un elemento de unión, sino un objeto de una lucha de poder entre intereses antagónicos. Esta lectura psicoanalítica de la historia presenta una gran potencia explicativa: el trauma⁹, en efecto, plantea una discontinuidad radical, una ruptura fundamental, entre el pasado y el presente de una colectividad. Impone la evidencia incontestable y dolorosa de que las cosas no podrán volver a ser como lo eran antes, pues la biografía del grupo se ha visto alterada de modo irrevocable por la irrupción de una violencia intestina tan grave y excepcional, que no puede reconducirse a los patrones de definición y tratamiento de las desviaciones de que el grupo dispone frente a las amenazas que eventualmente intentan desestabilizarlo y quebrar su continuidad narrativa. Para ello, el suceso amenazante del pasado puede reprimirse, imponiendo un necesario olvido

6 Con «acontecimiento» referimos aquí a aquellos procesos históricos que, al consumarse en un hecho concreto, «escanden y ordenan todos los demás hechos». Son por ello, como ha indicado Félix Duque siguiendo la raíz del término alemán *Begebenheiten*, «donaciones de sentido» que permiten que haya una narración. Cfr. al respecto F. Duque, *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1999.

7 J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 30.

8 *Ibid.*, p. 52.

9 Para esta traslación al ámbito de la historia del discurso psicoanalista sobre el trauma, cfr. E. Prieto, «Las tareas de la política y la memoria del mal», op. cit.; así como P. Ricoeur *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

institucional o político sobre su acaecimiento o sobre los efectos que produce en el presente. Ahora bien, desde Freud¹⁰, sabemos que el olvido, caso de producirse o prescribirse, nunca es impune: lo reprimido amenaza con retornar bajo la forma del síntoma, de la compulsión a la repetición patológica, desbordando esa normalidad impostada. A la postre, la venganza del pasado acaba realizándose sobre el presente, y lastrando gravemente las posibilidades del porvenir.

Según esta lectura del cisma social surgido en 1848, podemos interpretar toda forma de lo político constituida a partir de entonces como intentos de neutralizar la llamada “cuestión social”. Desde esta misma clave, la conflictividad latente y cíclicamente emergente no sería sino el compulsivo retorno patológico de lo reprimido. El mapa político contemporáneo, por tanto, puede leerse como síntoma de este trauma inaugural. En ese marco de interpretación de la experiencia histórica, *lo social* surge como el *dispositivo* capaz de reabsorber el antagonismo político para el cual el derecho no era ya solución sino, al contrario, el objeto privilegiado de los intereses en lucha¹¹.

Proto-capitalismo e improductividad de la pobreza

Lo social, en efecto, va a ser el dispositivo que permitirá neutralizar el antagonismo entre trabajo y capital. Pero su formación no responde a una estrategia intencional por parte de alguno de los agentes del conflicto, sino a una serie de transformaciones epistémicas que fueron aprovechadas estratégicamente por los distintos intereses del campo. Desde esta clave, de hecho, la fecha que nos sirve de referencia no es 1848, sino alrededor de 1830. En esa década la historiografía data la evidencia del fenómeno del «pauperismo», neologismo de origen inglés con el que se trató de nombrar la nueva faz que había adquirido la pobreza en ese primer tercio del siglo XIX. Antes, durante el XVIII, la pobreza se manifestaba en la forma de la mendicidad o del vagabundeo: se trataba de una pobreza cíclica, en buena medida relativa a la calidad de las cosechas; una pobreza nómada, que generaba inestabilidad social y absorbía parte de la riqueza a través del robo y la limosna improductiva. El sociólogo Robert Castel, en su estudio ya clásico sobre la historia del trabajo asalariado, señaló en la problemática del vagabundeo el precedente de la cuestión social: «La cuestión del vagabundeo consiste de hecho en la manera en que *se formula y a la vez se oculta* la cuestión social en la sociedad preindustrial. El vagabundeo oculta la cuestión social, porque la desplaza hasta el límite extremo de la sociedad, hasta convertirla casi en una cuestión policial»¹². En el diagnóstico que comparten Castel y Foucault, este tratamiento policial de la pobreza a finales del siglo XVIII

10 Muy en especial, para este tema, S. Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, tomo V, pp. 1683-1688; así como “Duelo y melancolía”, en el tomo VI, pp. 2091-2100.

11 Donzelot constata significativamente cómo tanto para la Escuela Liberal como para el socialismo revolucionario el problema residía en el *vacío social* creado por el Estado, consecuencia del cual el ideal republicano quedaba reducido a *ideología*. Para la racionalidad liberal, mediante la eliminación de las mediaciones entre individuos y las instituciones propugnada por la soberanía rousseaniana, el Estado anula la sociedad civil. La consecuencia de ello era o bien el *temor* ante la amenaza que la intervención del Estado suponía para la propiedad y las transacciones comerciales, o bien la *expectativa* ante la acción estatal como ejecutor de la justicia social. Para el socialismo, el Estado capitalista suprime el *tejido social* necesario para la constitución de un sujeto político colectivo que se opusiera a la burguesía capitalista. Desde ambos puntos de vista, *lo social* emerge con fuerza como forma de neutralizar el antagonismo trabajo-capital. Cfr. J. Donzelot, *La invención de lo social*, op. cit., p. 37 y ss.

12 R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. de J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 108.

cumple la función de permitir la justificación de la acumulación primitiva de la mano de obra, que es condición de posibilidad del proto-capitalismo industrial, mediante mecanismos policiales y disciplinarios. Ambos citan como referencia paradigmática la *Memoria sobre los vagabundos y los mendigos* redactada por Guillaume-François Le Trosne en 1764:

La sociedad se contentaría con que el perjuicio que le causan los vagabundos se redujese a la privación del trabajo de un número tan grande de súbditos, pero lo que ocurre es que *los que solamente tiene su fuerza de trabajo* y, en cambio, se niegan a trabajar, acaban siendo alimentados por aquellos que sí trabajan. Desde este punto de vista, los vagabundos son para el campo la peor de las plagas. Son insectos voraces que *infectan*, devastan y devoran la subsistencia de los campesinos. Son, por decirlo literalmente, batallones de *enemigos* repartidos por la superficie del territorio, que viven a su discreción como si se tratase de un país conquistado, y que roban verdaderas contribuciones bajo el título de la limosna [trad. y cursivas: G. V. A.]¹³.

Si tanto Foucault como Castel destacan la descripción de Le Trosne es, sin duda, por la confluencia de la estigmatización del vagabundo como «enemigo interno», su descripción biológica como una plaga infecciosa, y el coste económico que consiste en la fuerza de trabajo no *empleada* más el montante de las limosnas dedicados a su subsistencia. La idea de una estabilización espacial de la fuerza de trabajo a fin de poder emplearla e integrarla en el sistema productivo y fiscal, hoy —en la época de la flexibilidad y la movilidad— una vieja añoranza de la clase trabajadora, fue en principio una condición de posibilidad del desarrollo del capitalismo industrial¹⁴.

Moralización de la pobreza en la episteme liberal

El pauperismo que se hizo palpable a partir de los años treinta del siglo XIX, en cambio, refiere a un tipo de pobreza persistente con independencia de los ciclos económicos; específicamente urbana, asociada a las aglomeraciones industriales; y, sobre todo, asociada al trabajo. No se trataba, como en el caso de los vagabundos, de fuerza de trabajo *inempleada*, sino de trabajadores empleados víctimas de una miseria que afectaba globalmente a un sector de la población de las ciudades. Dada su contigüidad espacial, esta población depauperada era considerada un foco de infección epidémico, en el sentido biomédico literal, y también en el metafórico, referido a la conflictividad social generada. De ahí que surgiera entre la incipiente burguesía capitalista la necesidad de estudiar este fenómeno poblacional para detectar sus causas y poner así remedio a una enfermedad que amenazaba con poner en crisis todo el sistema productivo¹⁵.

13 G.-F. Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et les mendiants*, Paris, P. G. Simon, 1765, p. 4. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France : <http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&q=M%C3%A9moire+sur+les+vagabonds+et+les+mendiants>.

14 En términos de Y. M. Boutang, “para volver a poner en marcha el motor de la política revolucionaria [es] preciso sacar a la clase obrera de su amnesia respecto a su acumulación primitiva”, *La abeja y el economista*, trad. de M. Pérez Colina y S. Simón Pulido, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012, p. 23.

15 «Se podría afirmar que la sociología comenzó coexistiendo con una especie de pauperología, es decir, con el estudio de las diferentes expresiones de la miseria social y de sus remedios», F. Alvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid, Manantial, 2004, p. 47.

Es en este contexto donde podemos empezar a trazar la anunciada arqueología de lo social. El fenómeno del pauperismo significó una suerte de falsación en la práctica de la racionalidad liberal. El liberalismo de la primera mitad del siglo XIX no podía pensar sin contradicción la idea de legalizar el socorro a los pobres. Jean-Baptiste Say, el principal representante francés de la Escuela Clásica de economía, sintomatiza este bloqueo al afirmar que «la sociedad no debe ningún socorro o medio de subsistencia a sus semejantes [trad.: G. V. A.]»¹⁶. El dispositivo social va a surgir por la necesidad de superar ese bloqueo epistemológico ejercido por los principios y categorías liberales. Este bloqueo se concretaba en dos principales factores: en primer lugar, en una economía de las pasiones que estimaba que el socorro a los nuevos pobres no podía ser estatalmente organizado. Al contrario, el verdadero valor de la beneficencia voluntaria no era, para la mentalidad liberal, el bien en sí que aportaba al favorecido, sino la institución de una socialización de clases de otro modo antagónicas. Un vínculo social que, además, tendría la ventaja de tener una naturaleza moral, de tal modo que, lejos de implicar necesariamente ruptura, las desigualdades serían la fuente de un vínculo social virtuoso. De hecho, la asistencia no estaría justificada por el mal del que sufre, sino por el *pathos* del que, contemplando desde la seguridad de la distancia material el espectáculo de la pobreza, experimentaba el sentimiento positivo de socorrer al pobre¹⁷. Si se juridificara, esa misma relación generaría pasiones antisociales en ambos sujetos de la relación: el resentimiento en unos, que no verían jamás colmadas sus necesidades; el rencor y la avaricia en otros, que no querrían verse obligados a ceder parte de su riqueza¹⁸.

No obstante, con independencia del cálculo de las pasiones negativas que generaría la institución legal del socorro al pobre, el verdadero «obstáculo epistemológico» —en términos de Gaston Bachelard— para la representación de su viabilidad viene dado por el «principio de responsabilidad» a partir del cual la visión liberal del derecho objetiva y juzga las conductas individuales¹⁹. Nadie, según reza este principio más o menos explícito en el orden del discurso del liberalismo decimonónico, puede descargar sobre otra persona el peso de su existencia, de los golpes de la fortuna o de la mala suerte que puede padecer. La razón liberal es, de este modo, un operador general de moralización: cada uno debe ser, salvo excepción, el único y definitivo blanco de imputación de lo que le acontezca. Como correlato, la pobreza se interpreta como una conducta individual sobre la que no hay una responsabilidad económica o social: si, como expresa Duchâtel, «en la primera línea de las virtudes figura la previsión, que no es sino *el imperio ejercido sobre nuestra propia fortuna* [cursiva mía: G. V. A.]»²⁰, la pobreza y, con ella, la ruptura del orden social, son un defecto de virtud imputable individualmente. Desde este punto de vista, que fue también el de Malthus en su interpretación de la pobreza en la Inglaterra de la Revolución Industrial, la solución a los males sociales debe pasar por una mayor moralización²¹, para la cual era

16 J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, T. II, Paris, Rapilly, 1829, p. 358. http://books.google.fr/books?id=yPE-AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

17 F. Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 77.

18 M. T. Duchâtel, *De la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, Paris, Alexandre Desnier, 1829, p. 21; Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83392n.r=M+T+Duchatel.langEN>

19 Cfr. F. Ewald, *L'État providence*, op.cit., p. 64 y ss.

20 M. T. Duchâtel, *De la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, op. cit., p. 177.

21 «El pobre debe dedicarse a ejercitar sus propias fuerzas, desplegar toda su energía y toda su previsión, y considerar sus virtudes como su único recurso, considerando que si llegan a faltarle, los otros medios de socorro no son más que un objeto de esperanza. Y es preciso también que esta misma esperanza le parezca fundada en su buena conducta y en el pensamiento de que no ha caído en la miseria por imprevisión o por indolencia [...]. Es una

menester sustituir tanto las políticas sociales estatales como las políticas caritativas de las parroquias —a quienes las *poor laws* habían concedido especial protagonismo— por políticas filantrópicas de carácter voluntario y científicamente fundadas en el estudio de la población trabajadora²².

El desbloqueo estratégico de la episteme liberal en la economía social patronal

Esta determinada episteme es la causa directa del antagonismo social, ya que al igual que el capitalista acusa al trabajador de su falta de responsabilidad a la hora de prever y prevenir la posibilidad del accidente, los trabajadores, reunidos en una conciencia de clase, imputaban a los propietarios de los medios de producción la responsabilidad de su caída en desgracia. En lo que sigue nos corresponde demostrar cómo el dispositivo social de reparto de la responsabilidad nace con la finalidad de diluir ese antagonismo que derivaba de la concepción liberal de la responsabilidad.

La ineficacia del principio de responsabilidad para solucionar los problemas del pauperismo, con el consecuente aumento de la conflictividad y de la organización de una conciencia de clase en los trabajadores, propició los primeros pasos hacia el desbloqueo epistemológico liberal, concretamente a través del reconocimiento del pauperismo como un *hecho* inherente a la organización industrial del trabajo: «El pauperismo se debe a la organización industrial que es propia de nuestra edad contemporánea, reside en la manera de ser y de vivir de los obreros de las manufacturas: “¿Qué es una manufactura? Es una invención que produce tanto algodón como pobres” [trad.: G. V. A.]»²³. Aparece así la idea de una causalidad económica y social de la pobreza, condición de posibilidad de la transformación epistémica porque descarga al pobre de toda responsabilidad respecto a su estado, que recae en el principio de organización de la producción. Si, en la episteme clásica liberal, la previsión era la virtud que permitía imperar sobre la fortuna, el cambio epistemológico conduce hacia una paulatina comprensión del accidente laboral como un hecho social objetivo, independiente de la previsión y de la voluntad del trabajador.

La consideración intuitiva de la pobreza como un subproducto de la industrialización condujo a un tipo de intervención que no se basaba en la educación de la virtud del pobre, sino en la intervención en el *medio de vida*, con objeto de garantizar una dignidad mínima en las condiciones de existencia de los trabajadores que fuera suficiente para aquietar la disconformidad revolucionaria. Esta ampliación de la objetivación de la pobreza y, por tanto, del ámbito de intervención de su gobierno, fue propiciada fundamentalmente por los autores reunidos en torno a la *Société internationale des études pratiques d'économie sociale*, fundada en 1856²⁴. La radical novedad introducida por la economía social

verdad indudable que en la distribución de nuestras limosnas debemos inculcar estas máximas a los pobres», T. R. Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población*, Madrid, Akal, 1990, p. 511.

22 Esta nueva moralización de la pobreza es resumida por Foucault en su *Historia de la locura*: “A partir de entonces, la miseria ya no está enredada en una dialéctica de la humillación y de la gloria, sino en cierta relación del desorden y el orden, que la encierra en su culpabilidad. La miseria que, ya desde Lutero y Calvino, llevaba la marca de un castigo intemporal, en el mundo de la caridad estatizada va a convertirse en complacencia de sí mismo y en falta contra la buena marcha del Estado. De una experiencia religiosa que la santifica, pasa a una concepción moral que la condena. Las grandes casas de internamiento se encuentran al término de esta evolución: laicización de la caridad, sin duda; pero, oscuramente, también castigo moral de la miseria”, M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1967, p. 45.

23 E- Chevallier, «Paupérisme», op. cit. Citado por F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 92.

24 Corriente reformista cuyo autor más representativo es M. F. Le Play, autor de *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Henri Plon, Paris, 1864, Bibliothèque Numérique de la

defendida por los economistas sociales radica en que es el patrón el que asume la total responsabilidad en relación a la vida de sus asalariados. En ese sentido, el principio fundamental del poder patronal consiste en no reducir el vínculo entre patrones y trabajadores a un mero intercambio de un salario por un servicio: el patrón debe garantizar la seguridad del empleado en el ejercicio de su trabajo y, más en general, garantizar la seguridad de su plena existencia. Lo que debemos destacar en este cambio de régimen de responsabilidad es que, si el principio de responsabilidad liberal se basaba en la igualdad formal de todos los hombres a pesar de sus diferencias, la economía social se fundamenta en la desigualdad de hecho entre grupos sociales. Si el régimen de responsabilidad liberal está fundamentado en una concepción jurídico filosófica del individuo, el reformismo patronal lo está en una constatación *sociológica* de la desigualdad *de hecho*²⁵. Dicho de otro modo, no se trata de una concepción ética de la justicia y la responsabilidad, sino de una solución estratégica para la circunstancia social *de facto*.

Dada esa desigualdad en las condiciones de vida, los reformistas consideraron que no se podía exigir de los trabajadores que escaparan por sí mismos de su condición de miseria. Por ello, se instituyeron cajas de ahorros y cajas de socorros mutuos que obligaban²⁶ al ahorro de los trabajadores, de modo tal que contasen con un seguro en caso de accidentes, y se crearon cajas de jubilación; se concedían créditos para alquilar las viviendas creadas en las incipientes ciudades industriales, en las que se disponían escuelas para garantizar la educación de la prole; se facilitaba la creación de economatos patronales para permitir la autonomía de su abastecimiento²⁷. Se establece, además, un sistema de subvenciones que no retribuyen solamente el cumplimiento del trabajo, sino el modo de llevarlo a cabo, la disposición y la fidelidad del trabajador. En suma, se garantizaba un mínimo de condiciones de vida tanto para el trabajador como para su familia. El poder patronal, remedando a Foucault, es productor de una nueva subjetividad obrera que se constituye en la sujeción a todos esos mecanismos de aseguración, por los cuales tanto el trabajador como su familia se prestan a una relación de total dependencia. El poder patronal gestiona la absoluta inseguridad y precariedad de la existencia de aquellos que no poseían más que su fuerza de trabajo para garantizar su sujeción²⁸, su asentamiento estable en el lugar de trabajo que proporcione una reserva de fuerza de trabajo, así como el «encauzamiento» y la disciplina que los torne productivos.

Lo que queremos destacar con esta sucinta caracterización del régimen de justicia implantado por la economía social patronal, es que su regla de justicia, fundamentada en una consideración *sociológica* de la desigualdad de hecho, nace no por una convicción ética universal, sino por la comprobación de que la mera igualdad formal generaba un antagonismo social insostenible. La idea de justicia que lleva aparejada esta economía social, en suma, no es la guía deontológica de la serie de prácticas e instituciones patronales que sirven para implementarla, *sino su resultado*. El reformismo rompe con el bloqueo epistemológico que operaba la episteme liberal para impedir el cumplimiento del pronóstico marxista: mediante esa serie de prácticas patronales, que tienen su «diagrama» en la ciudad industrial, se produce una subjetividad trabajadora indisputada a la revolución, con lo que se

Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6106030f.r=.langEN>.

25 Reconocimiento de la desigualdad de hecho, que es el punto de partida de cualquier comprensión compensatoria de la justicia, la cual, por tanto, tiene su matriz en el dispositivo de la economía social patronal.

26 Sobre la larga serie de luchas y transformaciones epistemológicas necesarias para que se diera esta obligación, cfr. H. Hatzfeld, *Du paupérisme à la question sociale (1850-1940)*, Paris, Armand Colin, 1971.

27 F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 119.

28 Ibid., p. 120.

despolitiza el antagonismo que vertebra la cuestión social. El régimen patronal significaba ya un divorcio práctico entre la lógica jurídica y las necesidades de la industria. Se logra de este modo optimizar la empleabilidad de la fuerza de trabajo, al tiempo que se neutraliza el potencial revolucionario asociado a su acumulación.

Condiciones históricas de posibilidad de la socialización de la responsabilidad

El paso hacia la socialización total de la responsabilidad viene dado por la confluencia de un factor propiamente genealógico, relativo a los conflictos de poder en juego, y una transformación epistemológica que es aprovechada como solución estratégica para el mentado conflicto. Los estudios de historia social francesa aludidos coinciden en señalar que el régimen patronal no logró garantizar la paz social debido a que pronto fue reconocida la responsabilidad del patrón en los casos de accidentes laborales, lo cual supuso un refrendo jurisprudencial al antagonismo de clases vehiculado por este conflicto de responsabilidad. Por otro lado, las limitaciones del conocimiento tecnológico impedían la imputación de responsabilidad a accidentes cuya causa no podía ser conocida: ¿de quién era la responsabilidad de la explosión de una máquina de vapor? Esta aporía suponía un enjuiciamiento del sistema productivo en su conjunto. Nace entonces la necesidad de un nuevo reparto de la responsabilidad que permitiera justificar la accidentalidad inherente al proceso industrial y que exonerara a los patronos de la responsabilidad asumida.

La condición de posibilidad de este nuevo régimen fue un acontecimiento epistemológico que, en un segundo momento, sería «sobredeterminado funcionalmente» y «completado estratégicamente»²⁹: el advenimiento de la objetivación estadística de la población propiciado por la física social probabilística, como la de Adolphe Quételet, permite aprehender cada accidente individual desde la perspectiva del todo:

Antes de nada, debemos perder de vista al hombre tal como es comprendido de forma aislada, y empezar a considerarlo como fracción de una especie. Despojándole de su individualidad eliminaremos todo lo que es accidental, y las particularidades individuales que no tienen ningún efecto sobre la masa se borrarán por sí mismas y permitirán aprehender los resultados generales [trad.: G. V. A.]³⁰.

En el régimen liberal de responsabilidad, el accidente era un efecto de la imprevisión. Desde la perspectiva socialista, era una consecuencia de las condiciones estructurales de explotación, lo cual conlleva una responsabilidad de clase. *Desde una clave estadística*, en cambio, ese accidente singular es un caso de un fenómeno más amplio. En tanto caso, ese accidente individual es la manifestación de una regularidad cuantitativa que, al mismo tiempo, contribuye a formar. La noción de causalidad del mal social se diluye epistemológicamente, sustituida por la de «tendencia» o «inclinación» a que un determinado fenómeno (el crimen, una enfermedad, el suicidio, el accidente, etc.) se manifiesten³¹.

29 En referencia a la definición del nacimiento y la función estratégica de los dispositivos indicada por M. Foucault en "Le jeu de Michel Foucault", *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, pp. 298 y ss

30 A. Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*, t. 1., Paris, Bachelier, 1835, pp. 94-95; Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k81570d.r=Qu%C3%A9telet.langES>.

31 F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., pp. 153.

En síntesis, esta relación entre el todo (la sociedad) y las partes (individuos) anula en un plano epistemológico el principio de responsabilidad. El problema puede plantearse expresivamente a través de la célebre constatación de Quételet, según la cual «la sociedad alberga los gérmenes de todos los crímenes que se cometerán»³². De ahí la regularidad — constataba el sociólogo belga— del presupuesto anual que una sociedad dedica a los gastos generados por los crímenes. De este modo, el crimen es un predicado *de* la sociedad que no es aplicable a los individuos. Desde el punto de vista de la racionalidad liberal, esta comprensión del caso individual como manifestación de un «hecho social» es contradictorio: aludiendo al célebre ensayo de Émile Durkheim sobre el suicidio, el individuo no sería libre de suicidarse, pues estaría cumpliendo la regularidad constatada del todo social. Y, en alusión directa al «mal social» que aquí nos concierne, de un modo análogo la objetivación físico-social de la población permitirá aprehender el accidente laboral como un «hecho social» sujeto a un comportamiento normal *impersonal*.

La objetivación de la población a través del riesgo y la tecnología de los seguros

El nuevo reparto de la responsabilidad posibilitado por la objetivación estadística de la población está mediado, a su vez, por la categoría de riesgo. En esta nueva episteme, riesgo no es sinónimo vago, como en el uso que del término hace el lenguaje común, de peligro o de la posibilidad de que un acontecimiento desafortunado ocurra y afecte a un cierto individuo. En sí mismo, nada es un riesgo: el riesgo es relativo al modo en que representemos la realidad. Dicho en términos kantianos, el riesgo es una «categoría del entendimiento» que no podría obtenerse a través de la sensibilidad o de la intuición³³. El riesgo permite aprehender el acontecimiento desafortunado como parte de una regularidad poblacional.

Esta forma de percibir la población se refleja en una práctica de saber determinada: la *tecnología* de los seguros. Los seguros, a través de la categoría de riesgo, objetivan todo acontecimiento como accidente, representa a través de esta categoría acontecimientos que previamente eran percibidos o como factores fortuitos que había que padecer con resignación, como defectos imputables a una clase social³⁴. La racionalidad aseguradora, por tanto, modifica la naturaleza de acontecimientos preexistentes al dotarles de un valor que muta un contratiempo indeseado en una posibilidad. Ello es así porque la física social, como hemos constatado, introduce una nueva forma de objetivar a los seres humanos en su interrelación que desbarata la objetivación liberal basada en la imputación individual del propio destino. Al contrario, La categoría del riesgo permite que la vivencia individual del accidente desgraciado sea concebida como un fenómeno colectivo. La tecnología de la aseguración es la práctica que lleva a efecto la interpretación de la población basada en la distribución del riesgo, de modo que cada caso lo sea de un fenómeno colectivo en el que interviene y, a la vez, recibe su sentido.

Además de ser un operador de colectivización de la experiencia (desgraciada) individual, el riesgo convierte el daño accidental en un capital compensable financieramente. Para ello, el riesgo desdobra el daño en sí del capital indemnizado. El mismo acontecimiento, de este modo, adquiere un doble estatuto, por un lado como daño cuyo carácter único es irreparable (el ejemplo más paradigmático es la vida, propia o

32 A. Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, op. cit., p. 97.

33 F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 173.

34 *Ibid.*, p. 174.

ajena); y, por otro, como riesgo indemnizable. Del criterio establecido para valorar la indemnización depende el tipo de justicia instituido por la tecnología aseguradora. Como argumenta Ewald, si bien la valoración de la indemnización por pérdidas materiales es inequívoca, no lo es la de daños inmateriales de especial interés biopolítico, como son la misma vida, la enfermedad, la lesión. Si la reparación jurídica tomaba en consideración la integridad del daño producido, el valor de la reparación proporcionada por la aseguración responde a un precio alzado, fijado de antemano a través de tablas configuradas a partir del cálculo de la regularidad del tipo de accidente, y que fijan así el valor del cuerpo, de la salud, de la vida³⁵. Para el asegurado, la indemnización garantizada por el seguro será necesariamente injusta. Como contrapartida, su prestación estará asegurada y, por tanto, no estará condicionada por el éxito de la lucha política. Si el accidente es la secularización industrial del mal metafísico o teológico, la aseguración proporciona el mismo sentimiento de seguridad global que proporcionaba la fe religiosa³⁶.

Lo que nos interesa destacar, con ello, es el nacimiento de una noción *reparatoria* de la justicia que, gracias a su certidumbre, sustituye a la reclamación política de justicia estructural. La tecnología de los seguros es por ello una condición de posibilidad de esa invención de la mediación social que, con Donzelot, hemos identificado como un dispositivo estratégico para neutralizar el antagonismo político en el que cristalizó la cuestión social. El análisis de Ewald nos permite fundamentar esta interpretación: antes de que los accidentes de trabajo fueran indemnizados por los seguros sociales, los asalariados reclamaban justicia contra sus patronos, a los que imputaban la responsabilidad del mal padecido. El conflicto, por tanto, no concernía a la reparación por el daño padecido, sino a la injusticia política estructural derivada de la escisión entre trabajo y capital. Al imputar la responsabilidad al patrón, lo que se reclamaba era el reconocimiento de esta desigualdad. Con la aseguración del accidente, esta lucha cambia de naturaleza: el trabajador tratará de obtener la máxima indemnización posible³⁷, pero no se pondrá ya en cuestión la desigualdad inherente al sistema de producción en el que está inserto.

Sería largo desarrollar los distintos hitos políticos, legislativos y jurisprudenciales a través de los cuales esta tecnología de los seguros logró adquirir una institucionalización avalada por el Estado. Baste decir que la mediación epistemológica en este proceso viene dada por el paso de la categoría de «riesgo profesional» a la de «riesgo social». La primera designa una manera de abordar el problema de los accidentes laborales tal que la reparación no tiene que pasar por el examen de la conducta ni de los obreros ni del patrón: se trata de un hecho profesional, de un fenómeno social relativo a esa actividad productiva determinada, con un comportamiento regular al que es posible asociar una indemnización. El tránsito a la categoría de «riesgo social» se fundamenta en la consideración de que la sociedad, en su conjunto, es un subproducto de la actividad industrial: su estructura es relativa a la división industrial del trabajo y todos sus componentes se benefician de los resultados de la interdependencia de actividades. Por tanto, según esta línea de razonamiento, el riesgo no es solamente relativo a cada sector profesional, sino que es relativo a la sociedad en su conjunto. La responsabilidad de las cargas del riesgo, en consecuencia, debe de ser distribuida proporcionalmente entre toda la sociedad. Al objetivar los accidentes como un «riesgo social» necesario para el progreso del sistema productivo del que todos son beneficiarios, la responsabilidad de financiar las

35 Ibid., p. 178.

36 Ibid., p. 181.

37 Ibid., p. 179.

indemnizaciones es igualmente social. En conclusión, la tecnología de los seguros y la categoría del riesgo social³⁸ llevan aparejada un reparto social de la responsabilidad que, al eliminar la posibilidad de una imputación de la responsabilidad individual o de clase, neutraliza el antagonismo entre el trabajo y capital que articulaba la cuestión social.

La proclamación de la ley de accidentes laborales de 1898 en Francia, por la cual se establece la obligatoriedad³⁹ de contar con un seguro que financie la indemnización en caso de incapacidad para emplear la propia fuerza de trabajo, es considerada por la historiografía como la puerta de entrada para la estatalización de la tecnología de los seguros⁴⁰.

La función estratégica del discurso solidarista

Recapitemos por última vez para acercarnos así a la reflexión final. Contamos con un conflicto político y social, vehiculado por el conflicto de responsabilidades al que abocaba la racionalidad liberal. La necesidad de un nuevo régimen de responsabilidad que neutralizara este estado de guerra social fue posibilitado por la objetivación estadística de la población: a través de ella, y gracias a la noción de riesgo, las causas del conflicto de responsabilidades fueron consideradas «hechos sociales» impersonales, resultantes de una sistema productivo y una organización industrial de la sociedad de la que toda la sociedad era beneficiaria. Contamos además con una tecnología, que lleva a la práctica este tipo de objetivación de la población y atribuye a esos «riesgos sociales» un valor monetario. Todo ello produce una subjetividad trabajadora que renuncia a la protesta política por la injusticia y la desigualdad estructural, siempre sometidas a la incertidumbre y al sacrificio existencial, a cambio de la certidumbre que conlleva la estatalización de esa indemnización determinada por la tecnología de los seguros.

38 La producción industrial, comprendida a través de la categoría del «riesgo social», sería objetivada como un patrimonio común, resultado de la interdependencia de las actividades, del que todos podrían ser beneficiarios. Toda riqueza, toda propiedad, sería así desdoblada a la vez como propiedad individual y como parte de una riqueza colectiva. Con la aseguración de la vejez y las jubilaciones, se introduce, además, una concepción intergeneracional de lo social

39 El hecho de la obligatoriedad supone el definitivo abandono de todo resto de la episteme liberal. Prueba del carácter decisivo de este factor en el desbloqueo epistemológico ejercido por el liberalismo, es que solamente en junio de 2012, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos dictó sentencia en favor de la constitucionalidad de la reforma sanitaria impulsada por el Presidente Barack Obama, que incluía la obligación de suscribir un seguro médico para todo ciudadano. De hecho, en todo rigor, los magistrados reconocieron que, sobre la base del artículo de la Constitución que limita la actuación federal en materia de comercio, el Congreso no tiene la autoridad para obligar a los ciudadanos a adquirir un seguro. En cambio, sí reconoce el derecho del Legislativo a imponer una multa a todo aquel que no tenga un seguro de salud, entendiendo esa atribución dentro de la autoridad de los congresistas para regular impuestos y tasas. Cfr. al respecto la sentencia 11-393 del 28 de junio de 2012, <http://www.supremecourt.gov/opinions/11pdf/11-393c3a2.pdf>.

40 Una década antes, la Prusia del Canciller Bismarck había recogido las recomendaciones de los llamados «socialistas de cátedra» reunidos en la Asociación para la Política Social (*Verein für Sozialpolitik*), partidarios de instaurar una política de seguros sociales como único medio para resolver la «cuestión social»: en 1881, Bismarck, en boca del Emperador Guillermo I, declaraba que: «La superación de los males sociales no puede encontrarse exclusivamente por el camino de reprimir los excesos socialdemócratas, sino mediante la búsqueda de fórmulas moderadas que permitan una mejora del bienestar de los trabajadores. Consideramos como un deber imperial encomendar de nuevo esta tarea al Reichstag. [...] En ese sentido, se enviará en primer lugar al Reichstag una refundición del proyecto de ley que fue enviado a la sesión anterior por los gobiernos federados, sobre seguro de los trabajadores en casos de accidentes de trabajo [...]. Completándolo se adjuntará un proyecto de ley que propondrá una organización paritaria del sistema de «Cajas de Enfermedad» en la industria. También se contemplará la situación de quienes por edad o invalidez resulten incapacitados para trabajar [...]», citado en F. Álvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia*, op. cit., p. 156.

Nos falta un solo elemento para terminar la caracterización del dispositivo. Tenemos un tipo de saber-poder, la tecnología que lo implementa, las medidas legislativas que lo institucionalizaron. Nos falta un discurso que le de coherencia sistemática y lo legitime. Ese discurso es el del *solidarismo*. El argumento que lo articula ha sido sugerido ya en más de una ocasión: dado que los beneficios de la industrialización recaen en el conjunto de la sociedad, también deben ser socializadas las cargas. El carácter social del riesgo, así, hace que la solidaridad respecto a las cargas se convierta en el factor que permite la existencia de un vínculo social.

La división social del trabajo (1893), tesis doctoral de Émile Durkheim, encierra la primera gran sistematización teórica de la solidaridad: según el sociólogo francés, la división social del trabajo generada por el capitalismo industrial y la consecuente acentuación de la especificidad de las tareas aumentaba la dependencia de cada uno de sus integrantes respecto de todos los demás. Con ello, el vínculo inherente a la sociedad capitalista es la «solidaridad orgánica», lazo estructural, independiente de la voluntad de los agentes sociales, y por ello más efectivo que el abstracto contrato libre entre los individuos, defendido por el liberalismo como fundamento de la sociedad civil⁴¹. La tesis de la «solidaridad orgánica» como hecho necesario en torno al que se organiza la sociedad, fue trasladada al ámbito del derecho por los teóricos colectivistas como León Duguit, para quien la arbitrariedad de la soberanía estatal debía reducirse en proporción al agotamiento de su ejercicio en su realización como servicio público. Del mismo modo, para Duguit la acumulación privada de capital solamente es legítima si cumple una función social⁴². Empero, fue con el político socialista León Bourgeois con quien el solidarismo se convirtió en la primera filosofía de Estado que se diera en la Tercera República⁴³. Bourgeois defendía que el vínculo social está constituido por un pseudo-contrato, según el cual la solidaridad vendría a pagar la deuda que cada individuo contrae con la sociedad por el mero hecho de nacer en ella. Esa solidaridad serviría para prevenir y garantizar la seguridad de los futuros ciudadanos ante los daños que el progreso inevitablemente contrae. Lo que se desprende de la tesis de Bourgeois, por tanto, es que la solidaridad, y no el liberalismo, es la racionalidad política que en mayor medida permite optimizar el progreso del capitalismo industrial.

Desde el punto de vista de la historia lineal de las ideas, el discurso solidarista podría ser comprendido como la formulación de una teoría de valores éticos universales, como una teoría de la justicia social de valor normativo. Sin embargo, desde el punto de vista arqueológico y genealógico que hemos defendido, el solidarismo no es un producto del pensamiento en su intento de dar con una regla de justicia equitativa. La solidaridad es la noción que expresa el modo en que se reparte la responsabilidad en la tecnología de los seguros. La impronta ética del discurso solidarista sirve, además, para legitimar esa distribución de la responsabilidad. Pero la tecnología de los seguros, como hemos demostrado, no nace como fórmula de una regulación deontológica ideal, sino como respuesta a los problemas generados por el régimen de responsabilidad previo — liberalismo—. En conclusión, las prácticas e instituciones que articulan el Estado social solidarista no son la realización efectiva de un ideal ético y político. Al contrario, el discurso que sostiene ese ideal expresa el reparto de responsabilidad establecido mediante esa determinada tecnología con el único fin de despolitizar el conflicto social latente en el contexto del capitalismo industrial del siglo XIX. El régimen de responsabilidad que

41 E. Durkheim, *La división social del trabajo*, Madrid, Akal, 2001 (4ª), pp. 163-207.

42 J. Donzelot, *La invención de lo social*, op. cit., p. 70.

43 Ibid., p. 56.

expresa la noción de solidaridad, al impedir la imputación de la responsabilidad a una clase o a los individuos, logra al fin neutralizar el antagonismo social latente. Ese es su sentido: se trata de uno de los elementos heterogéneos que conforman un dispositivo nacido para neutralizar el potencial revolucionario del trabajo, y que se asienta por «sobredeterminación funcional» a lo largo del siglo XX como la racionalidad capaz de optimizar el desarrollo del sistema productivo industrial. El Estado social, en suma, no se fundamenta en principios normativos fundamentales, sino en objetivos político-estratégicos: los del capitalismo industrial.

Conclusión

El dispositivo social, en síntesis, crea una subjetividad trabajadora que renuncia a reclamar una justicia de carácter estructural a cambio de la certidumbre de una justicia reparatoria, la otorgada por la tecnología de los seguros y justificada por el concepto de solidaridad. A partir de la aseguración del accidente, el trabajador trata de obtener la máxima indemnización posible: su movilización persigue que el valor de la indemnización otorgado al grupo de riesgo al que pertenece se incremente, pero no pone ya en cuestión la desigualdad inherente al sistema de producción en el que está inserto. Es lo que Donzelot ha denominado «la fetichización del estatuto laboral»⁴⁴, en virtud de la cual el antagonismo social entre trabajo y capital se vehicula al interior del todo social, de lo que es buen ejemplo la hostilidad hacia inmigrantes y funcionarios como principales rivales en el reparto de la solidaridad social. Lo social, en conclusión, es un dispositivo que nace con el objetivo estratégico de despolitizar una reclamación de justicia estructural que queda así diluida en el Estado social, reforzado tras la Segunda Guerra Mundial y hasta los años setenta del siglo XX por el triunfo de la ecuación keynesiana —los llamados «treinta años gloriosos del capitalismo»—.

Mi objetivo con esta recreación genealógica del dispositivo social —y con él, del pensamiento social que lo sistematiza: el solidarismo socialdemocrático—, en definitiva, ha sido tratar de dislocar nuestra percepción de la los derechos sociales como una regla de justicia universal trabajosamente conquistada por la clase obrera, único agente histórico que habría sido capaz de descubrir su carácter ético universal. Frente a este relato heroico, defiendo que los derechos sociales están dentro de un régimen de justicia y responsabilidad que tiene un origen estratégico concreto. Ello nos debe permitir explicar por qué el orden social, instaurado a lo largo del siglo XX por los Estados de bienestar europeos, está siendo desmantelado con una ausencia de resistencia tan pasmosa: la socialdemocracia, y no el liberalismo, fue la racionalidad que logró optimizar las condiciones de realización del capitalismo industrial. Una vez esas condiciones se han visto modificadas, la socialdemocracia es un sistema huero, sin una utilidad estratégica ni un referente social real.

44 Ibid., p. 159.

El sujeto político y la transformación social en Judith Butler y Seyla Benhabib

The political subject and the social transformation in
Judith Butler and Seyla Benhabib

Ana VELASCO LÁZARO

Universidad Complutense de Madrid

anavelascolazaro@gmail.com

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

El presente estudio aborda el problema de la transformación social en la teoría feminista contemporánea a partir de las perspectivas de dos autoras: Judith Butler y Seyla Benhabib. Una manera diferente de entender el sujeto les conducirá a diferentes estrategias políticas, aunque mantengan una meta común: la posibilidad de la ampliación del discurso con la finalidad de ser inclusivo y la permanencia de éste para garantizar el derecho a la igualdad. El objetivo es mostrar, a partir de los puntos clave en los que ambos proyectos filosóficos se encuentran, qué cuestiones deberá atender una teoría feminista inclusiva en el actual contexto de globalización.

Palabras clave: feminismo, sujeto, diálogo, diferencia, poder, igualdad.

Abstract:

This research shows the problem of social transformation in the contemporary feminist theory from the perspective of two authors: Judith Butler and Seyla Benhabib. A different way of understanding the subject will take them to different political strategies, although they hold a common goal: the possibility of the speech's extension with the aim of being inclusive and its maintenance to guarantee the right of equality. The objective is to show, by taking the key aspects in which both philosophical projects find themselves as a starting point, the main issues with which an inclusive feminist theory should deal within the current context of globalization.

Keywords: feminism, subject, dialogue, difference, power, equality.

La teoría feminista se concibe desde el comienzo como un proyecto ético circunscrito en los parámetros de la modernidad que busca la emancipación de las mujeres. Esta teoría estará desde el comienzo ligada a las prácticas sociales: su meta es la transformación social y a su vez, las transformaciones sociales harán desestabilizar sus propios fundamentos. Diferentes movimientos de mujeres en diferentes momentos y lugares del mundo denunciarán su exclusión dentro de los parámetros definidos por la teoría hegemónica, reclamando un cambio de los mismos. Algunas pensadoras, a partir de esta experiencia, elaborarán una importante crítica al sujeto político del feminismo. En el siguiente texto se comparará la obra de dos autoras contemporáneas que han problematizado estas cuestiones de manera diferente: Judith Butler y Seyla Benhabib. El interés es mostrar las transformaciones que está sufriendo la teoría feminista con el fin de ampliar cada vez más la transformación social.

Judith Butler: el sujeto y el poder

La categoría de género ha tenido una gran relevancia en el análisis del pensamiento feminista, especialmente con la aparición de la obra de Judith Butler. La distinción conceptual sexo-género no había sido hasta entonces cuestionada. Antes de la publicación de *El género en disputa*, el género había sido siempre entendido como la interpretación cultural del sexo y éste último como una realidad natural inevitable. Por el contrario a esta tesis, Butler sostiene que “comprender el género como una categoría histórica es aceptar que el género, entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, y que la <<anatomía>> y el <<sexo>> no existen sin un marco cultural”¹. De esta manera, el “sexo” es también una categoría social y cultural que se articula desde un contexto ya marcado por la normatividad del género. Este planteamiento supone una revolución del concepto “mujer” puesto que ya ni siquiera el sexo sirve de base sólida para articular un sujeto político para el feminismo. Concebido así el cuerpo (como construido culturalmente) se desmantela la necesidad del discurso binario y heteronormativo, dando luz a la situación de todas las identidades disidentes del sistema sexo-género. El hacerles justicia a aquéllos que no son concebibles dentro del régimen de verdad dado es, sin duda, una clara intención de la obra de esta pensadora.

¹ Butler, Judith. *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006. p. 25

Butler desenmascara las categorías que se tomaban por naturales y estables mostrándonos su condición social e histórica. Así, el sujeto y el poder aparecen como contruidos socialmente. Esta concepción, sin embargo, supone una dificultad a la hora de pensar la resistencia al poder, ya que las normas de éste que el sujeto asume y repite son, a su vez, las mismas normas que propiamente le forman. Esto pone en un problema para explicar la resistencia. La autora es consciente de esta dificultad:

“Muchas conversaciones sobre el tema se han quedado atascadas en la duda de si el sujeto es la condición o el punto muerto de la potencia. De hecho, estos dos dilemas han llevado a muchos a considerar el problema del sujeto como un obstáculo insalvable en la teoría social. Opino que parte de la dificultad reside en el hecho de que el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente condicionada. Cualquier teoría del sujeto debe tomar en cuenta la plena ambivalencia de las condiciones de su funcionamiento”²

La pensadora norteamericana tratará de evitar caer en el punto muerto de la teoría social: ni un fatalismo donde el sujeto no pueda articular ningún tipo de resistencia al poder, ni una visión liberal-humanista clásica donde el sujeto aparece siempre en oposición al poder. Sigue la línea del pensamiento de Foucault y ella misma reconoce su deuda intelectual con él pero añade que, en su caso, se trata de un “dilema cultural y político más amplio: cómo adoptar una actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone”³. La obra *Mecanismos psíquicos del poder* es un intento por aclarar de qué manera opera el poder, esto es, cómo se forma el sujeto a partir de él. Frente a todas las teorías del poder que han ignorado el proceso de subjetivación del sujeto, se valdrá de Freud en concreto y del psicoanálisis en general para estudiar cómo es posible que la potencia desborde al poder.

La relación que guarda el poder con el sujeto nos muestra el carácter ambivalente del primero: ya no solo somete sino que también produce, dicho con otras palabras, “el poder es una fuerza coactiva que subordina de forma tan efectiva que incluso <<activa>> (produce) su objeto *como un objeto para ser subordinado*”⁴. Esto quiere decir que, por ejemplo, los mandatos tales como “una niña no juega con un balón” son interiorizados de manera que el sujeto (la niña en cuestión) los asume como una descripción de lo real, de lo que ella misma es y, por tanto, se comporta como tal, reforzando el mandato cada vez que lo reitera (cada vez que se dijese “no quiero jugar con el balón, soy una niña”). En este sentido se ha producido una “niña” tal como el discurso del poder lo entendía, ejerciendo además un sometimiento al mismo sujeto producido (no jugar al balón). Este resultado, sin embargo, no sucede en todos los casos y esto es precisamente lo que le interesa a Butler: el fracaso de los propósitos del poder.

El poder estimula la iteración performativa de las normas pero precisamente este hecho es el que hace que no sea completamente eficaz. La capacidad individual de un sujeto de acatar fielmente la norma será en ocasiones interrumpida. No es del todo dócil, no siempre se produce la adaptación. Si la psique en Butler no es anterior al poder, entonces no resiste a él entendiéndolo de la forma tradicional. Para entender bien el proceso de internalización hay que dejar de entender de manera simple la vida interior y exterior del sujeto. Para ella esta distinción, que se traduce en lo psíquico y lo social, es ya resultado de dicha internalización del poder. La psique se forma desde la norma pero la puede transformar.

²Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2011. p. 25

³Ibid., p.27

⁴Kirby, Vicki. *Judith Butler: Pensamiento en acción*, Barcelona, Bellaterra, 2011. p.139

¿De qué naturaleza es entonces la psique que se forma en el poder y se resiste a él? ¿Hay un lugar de la psique donde el poder fracase? Podríamos concebir el inconsciente del psicoanálisis como un “lugar” puro e ingobernable por el poder, pero no es el caso de Butler. Aunque vaya a tratar de hacer “una descripción psicoanalítica de los efectos formativos o generativos de la restricción o la prohibición”⁵, también someterá a “escrutinio crítico algunas de las concepciones románticas que definen el inconsciente como resistencia necesaria”⁶. Para esta autora hay vinculaciones inconscientes al sometimiento, de manera que nada en la psique escapa al poder. ¿Cómo es posible entonces la resistencia? Si consideramos que la potencia desborda al poder, la resistencia a éste es posible a pesar de que forma al sujeto. Esto sucede cuando los propósitos del poder no coinciden con los propósitos de la potencia. El fracaso del poder es debido a su contingencia: no obedece a ninguna necesidad teleológica. Ni el sujeto ni el poder existen de manera necesaria sino que su forma de ser es contingente. Ni el sujeto puede reducirse al poder del que surge ni el poder es reducible al sujeto. La reiteración de las condiciones del poder que lleva a cabo el sujeto no es de una manera puramente mecánica, por lo que siempre se corre el riesgo de que la asunción de las normas tome una dirección distinta. En Butler ni el sujeto es completamente dócil (lo que supondría que el poder forma completamente la psique) ni la psique es anterior al poder. La misma distinción entre psique y cuerpo, como se ha visto, es ya resultado de la interiorización de las normas del poder. Para la autora, la psique transforma la ley porque la habita. La ley (el orden Simbólico del psicoanálisis) puede ser interrumpida en su proceso de performatividad. En resumen, los mecanismos psíquicos del poder consisten en la asunción de la ley por parte del sujeto mediante la performatividad de dichas normas. En tanto que el éxito de dicha ley depende de la asunción que hace el sujeto y dicha asunción nunca es puramente mecánica, se puede abrir un espacio agencial de reinención donde tendría lugar la resistencia. La normatividad del poder no obedece a una finalidad dado que no es una superestructura por encima de lo social, sino que se trata de una microfísica resultante de (y a la vez que da forma a) la interacción social. Concebido así el sujeto y el poder regulador, la noción de lo Simbólico del psicoanálisis no sería una estructura que establece lo que es pensable o no, sino que, por el contrario, en tanto que se trata de lo social, siempre está abierto a la modificación (puesto que la asunción de la norma se puede desviar). De esta manera, la construcción de lo masculino y lo femenino está abierta a la reinención, a la multiplicidad de formas alternativas que escapan a la exigencia social del binarismo rígido. La consideración de lo Simbólico como estructuras que establecen límites de lo que se puede hacer sería una idealización de lo social que conllevaría la conformidad con las exigencias sociales.

Esta nueva perspectiva de las políticas de género, en la cual el sujeto “mujeres” del feminismo queda deconstruido, no significará en el caso de la pensadora norteamericana un rechazo a articular una identidad política. En obras posteriores como *Deshacer el género*, su dedicación consistirá, de hecho, “en explicar por qué la identidad de género es siempre perturbadora, imposible y, aun así, necesaria”⁷. De esta manera, se esforzará en cómo desde su perspectiva foucaultiana del poder, en la cual -como se ha visto- toda norma está atravesada por el poder y por lo tanto es normalizadora, esto es, excluyente, es posible articular una normatividad que garantice la habitabilidad de las vidas. Así, las normas ya no son simplemente coactivas sino que, además, garantizan la vida social. ¿Cómo se puede co-

⁵ Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, op. Cit., p.99

⁶ Ídem.

⁷ Kirby, Vicki. *Judith Butler: pensamiento en acción*. op. Cit., p. 149

mbinar estas dos concepciones de la normatividad? Será importante que las normas no sean excluyentes, para ello no deben estar predeterminadas ni ser fijas.

Si algo se puede sacar en claro del pensamiento de Butler y de la tradición feminista que le precede, es que la cuestión de la transformación social ya no puede ser problematizada con una visión tradicional del sujeto y del poder si tratamos de promover la inclusión. Las normas son una herramienta necesaria para la justicia social pero deben de ser siempre accesibles a la crítica y la revisión dado que ejercen también normalización. Esta problemática dualidad en torno al poder y la resistencia será una cuestión clave en las reflexiones de la pensadora Seyla Benhabib.

Seyla Benhabib: un universalismo pluralista en la era global

El pensamiento de Seyla Benhabib se caracteriza por haber realizado una fructífera combinación de la teoría crítica y la teoría feminista. Su proyecto filosófico se encaminará en ampliar la ética discursiva habermasiana incluyendo la cuestión del género.

Benhabib reflexiona acerca de la normatividad afrontando también el problema del reconocimiento de la diferencia y la igualdad en nuestro contexto global actual. Le preocupa especialmente las tendencias posmodernas que rechazan cualquier posible articulación de derechos universales, lo que a su juicio supone una postura incompatible con el feminismo. En *Feminismo y Posmodernidad: Una difícil alianza* señala las incompatibilidades de los principios posmodernos con los intereses feministas. En concreto se centra en la postura de Judith Butler. Considera que, si la posmodernidad nos trae la muerte del sujeto y con ello todo principio identitario, no ve cómo se puede articular un proyecto de emancipación femenina en este marco teórico. Así, por ejemplo, siguiendo la argumentación de la pensadora norteamericana por la cual no hay identidad de género tras las expresiones de género sino que esa identidad está representativamente constituida por las mismas expresiones que dicen ser su resultado, entonces se concibe al yo simplemente como una suma de expresiones, lo que supone desarticular conceptos tan importantes para la tradición feminista como identidad, acción y autonomía⁸. Benhabib comparte con Butler la necesidad de denunciar las exclusiones que impliquen nuestros discursos identitarios, sin embargo no considera necesario la demolición de toda identidad. El sujeto puede ser sometido a crítica sin necesidad de renunciar a su articulación. Dada la larga tradición histórica de las mujeres de privación de identidad y autonomía, encuentra que las afirmaciones que caracterizan a la acción de la mujer como una 'obra sin autor' son, en el mejor de los casos, una virtud innecesaria⁹. Ella no niega que la subjetividad está “estructurada por un lenguaje, por una narración y por las estructuras simbólicas del relato disponible en una cultura¹⁰ pero afirma que no somos simplemente extensiones de nuestras historias, que estamos en la posición de autor y personaje a la vez, algo necesario para poder hablar de responsabilidad, autonomía, reflexividad e intencionalidad. Por todo ello Benhabib sugiere que “la posmodernidad ha producido una 'renuncia a la utopía' en el feminismo”¹¹, entendiendo utopía en este caso como “una economía racionalmente planificada conducente a la emancipación humana”¹². Un planteamiento utópico, sin emba-

⁸ Benhabib, Seyla. “Feminismo y Posmodernidad: una difícil alianza”, en *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, vol. 2, p. 328

⁹ Ibid. p. 329

¹⁰ Ibid. p. 327

¹¹ Ibid. p.341

¹² Ídem.

rgo, siempre corre el riesgo de volverse autoritario y llevar a cabo prácticas antidemocráticas (“el fin justifica los medios” como justificación). La autora comparte esta preocupación aunque considera que este riesgo no debe tener como consecuencia la renuncia de la ética, sino el ejercicio democrático que nos conduzca a la articulación de principios normativos de la acción.

Este horizonte marca su línea de pensamiento, el cual se caracteriza por su universalismo heredero de la Ilustración pero crítico con éste a la vez. Con el fin de dotar a su modelo universalista de la posibilidad de autorepresentación individual distinguirá entre, lo que denomina, un *universalismo sustitucionalista* y un *universalismo interactivo*. El primero, que encontraríamos, por ejemplo, en la obra de Immanuel Kant, tiene la ventaja de “brindar de un contenido de elección y deliberación más determinado o concreto. Sin embargo, esta determinación del contenido se obtiene a costa de restringir la agenda de conversación, así como de abstraerse de la identidad de los individuos involucrados”¹³. Este universalismo considera al individuo como un otro generalizado. Por otra parte, el segundo se caracteriza por una indeterminación del discurso. Los límites se establecen por el alcance de nuestras acciones. El individuo que participa en la conversación puede tomar conciencia de la otredad del otro puesto que conoce quién es (son) lo(s) otro(s) a través de sus relatos de autoidentificación. De esta manera, el otro aparece como otro generalizado en la medida en que se participa en la conversación respetando a todo participante, pero también como otro concreto en tanto que se toma conciencia de su identidad. A través del universalismo interactivo, Benhabib reformula la ética del discurso afrontando los problemas del multiculturalismo, esto es, un universalismo sensible a los contextos. Así, denomina a su propuesta *universalismo ético e ilustrado de viso pluralista a escala mundial*, el cual se apoya en su concepción de hibridación radical y polivocalidad de todas las culturas. No acepta la tesis de los contextualistas según la cual, los criterios de validez son relativos a los marcos de referencia. Considera que esta visión holística de las culturas niega el hecho de que dentro de ellas se producen rupturas. En su caso, se trata de un universalismo que, al contrario del defendido por Habermas, no tiene “la pretensión de instaurar un punto de vista moral, una posición original o una situación ideal de habla a través de una razón legisladora”, sino que cuestiona el modelo abstracto y desencarnado de identidad. Por ello propone un universalismo pluralista sensible al contexto¹⁴. Su propuesta es a escala mundial puesto que la situación actual de globalización nos empuja a convivir en una *comunidad de interdependencia*. Dada esta situación, buscar el diálogo y la comprensión intercultural se nos presenta como un imperativo pragmático. Esto hace necesario que hablemos de la humanidad como un todo, lo que no significa que haya una esencia común a todos los hombres. Introduce en su propuesta, además, la eticidad, puesto que las normas de un diálogo deben basarse en principios éticos. De no ser así se corre el riesgo de la negociación estratégica. Para garantizar que eso no ocurra Benhabib propone dos normas: respeto universal y reciprocidad igualitaria. La universalidad de dichas normas viene garantizada por un argumento trascendental:

“Las normas mínimas de respeto universal mutuo como participantes en la conversación, y la imparcialidad e igualdad de los procedimientos para llegar a acuerdos – cuya suma total puede resumirse como reciprocidad igualitaria –, están vinculadas con la pragmática y la semántica de lo que entendemos por acuerdo libre y racional. Es claro que el ideal del consenso motivado por la

¹³Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006. p. 42

¹⁴Guerra Palmero, María Jose. “¿<<Subvertir>> o <<situar>> la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib” en Daimon, *Revista de filosofía*, nº 14, 1997, p.151.

razón es central para la teoría y la práctica democráticas. Un análisis que mostrara la interdependencia de estas normas con las prácticas del acuerdo racional produciría una especie de 'argumento trascendental' en el sentido débil"¹⁵.

El trascendentalismo que encontramos en esta propuesta no implica ningún esencialismo puesto que no se trata de unas normas inherentes a nuestra conciencia, sino de unas condiciones necesarias y constitutivas de toda práctica moral y política. Sin embargo, señalar la lógica interna de toda argumentación es insuficiente para defender dicha normatividad. Benhabib, consciente de esta insuficiencia argumentará que a través de experiencias de enfrentamientos y conversaciones entre culturas los hombres se transforman moralmente. Son, por lo tanto, las condiciones históricas las que producen un aprendizaje moral de igualdad hacia el resto de seres humanos. Este universalismo lo define como universalismo históricamente ilustrado.

En un mundo globalizado donde el contacto entre culturas es mayor, un proyecto ético como el de Seyla Benhabib promueve el diálogo igualitario intercultural como salida a los conflictos. La transformación social sería resultado del diálogo democrático, aunque no cualquier resultado es válido. El reconocimiento de la especificidad cultural está acotado por una normatividad que garantiza los derechos individuales. Todas las personas afectadas por las decisiones que vayan a ser tomadas en el diálogo participarán en el mismo con igualdad de condiciones para introducir y objetar reglas.

Conclusión

Como se ha podido ver, tanto la garantía de la igualdad de derechos como la denuncia de la exclusión del discurso universalista, son cuestiones centrales en el pensamiento de Butler y de Benhabib. Los puntos de encuentro y desencuentro entre estas autoras nos sirven para delinear los aspectos más relevantes para la teoría feminista actual. Por un lado, la pensadora norteamericana invita a hacer una fructífera genealogía de la constitución de nuestra subjetividad. Este proceso supone un desenmascaramiento de las condiciones sociales y lingüísticas del momento de su formación. Esto tiene como consecuencia relativizar las identidades hasta el punto de que la barrera entre lo normal y lo anormal desaparece. De este modo, se desploma por completo la normatividad heterosexista, haciendo justicia a aquellas vidas que resultaban inhabitables bajo los parámetros anteriores. Reconocer que toda subjetividad está formada a partir de los marcos de referencia de un determinado contexto social y lingüístico abre la posibilidad de cuestionar nuestros discursos, es decir, ampliarlos con el fin de ser más inclusivos. El feminismo, por tanto, no deberá ser excluyente por una cuestión de justicia. Por otro lado, a Benhabib le preocupa en cierta manera esa apertura radical de las posibilidades identitarias. Si bien es cierto que Butler acota el terreno de la acción con unas normas de derecho a la habitabilidad de las vidas, Benhabib va a ir más allá al establecer unas normas universales de carácter trascendental que garantizan la igualdad en el diálogo complejo en el que participan todos los individuos afectados. Considera que no se puede reivindicar el reconocimiento de una identidad sin garantizar que todos los individuos están en igualdad de condiciones para narrar libremente sus vidas. Su argumento trascendental para el diálogo multicultural complejo es un valioso esfuerzo por defender los derechos de los individuos que más desfavorecidos resultan ante los conflictos culturales, cada vez más intensos, en nuestro mundo globalizado.

¹⁵Benhabib, Seyla. Las reivindicaciones de la cultura, op. Cit., p.80

En consecuencia, reflexionando sobre las diferentes perspectivas de estas dos autoras, se puede concluir que el feminismo es un proyecto ante todo ético que no puede sostenerse sobre un suelo de relativismo de los valores. Este proyecto ético debe estar abierto al debate, a la revisión de sus fundamentos a fin de ser inclusivo con todas las nuevas reivindicaciones siempre y cuando éstas respeten la libertad de los individuos a decidir sobre sus propias vidas. Los conflictos interculturales nos muestran, hoy más que nunca, la necesidad de establecer un diálogo multicultural con la certeza de que nuestros fundamentos son cuestionables. En este diálogo debemos participar todos y todas en igualdad de condiciones para asegurar que no se produzca una guerra discursiva de poder, en la cual, no es difícil imaginar, las minorías siempre tendrían las de perder.

La teoría feminista tiene una larga tradición de revisión de sus principios, lo que se traduce en una amplitud de los derechos humanos. Una virtud que se antoja vital en nuestro actual mundo globalizado.

¿Derechos humanos para el mundo 2.0?

Human rights for the World 2.0?

Marcela VÉLEZ LEÓN

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 08/02/2013

Aprobado: 24/04/2013

Resumen:

Parece innegable que el surgimiento y desarrollo de las nuevas tecnologías ha producido una transformación material del mundo. Ahora bien, dicho cambio, en el cual nos hallamos aún inmersos, tiene diferentes lecturas posibles, pudiendo entenderse como e-topía –como propone W. Mitchell– o hiperrealidad –siguiendo ahora a J. Baudrillard–. Una reflexión acerca de estas posturas antagonistas y su potencial aplicabilidad al mundo contemporáneo servirá de base aproximativa a un nuevo concepto de sujeto que atienda a su estrenada condición postmoderna, como protagonista imaginario de un mundo 2.0. A partir de estas premisas teóricas se justificará un necesario replanteamiento de los llamados “Derechos humanos”, derechos modernos que no encajan ya con un sujeto postmoderno que ha rebasado los principios que dieron pie al surgimiento de aquéllos. En resumen, el cambio de las condiciones materiales del mundo hace que las ideas que lo rigen deban ser revisadas, y cómo no, dentro de dichas ideas, los Derechos Humanos se plantean como primordiales en la reflexión filosófica actual.

Palabras clave: Nuevas tecnologías, Derechos Humanos, e-topías e hiperrealidades, nuevos sujetos, mundo 2.0.

Abstract:

It seems undeniable that the arousal and development of new technologies have caused a material transformation of the world. This change, in the middle of which we currently live, can be read in different ways, namely as an e-topy –as W. Mitchell suggests– or as a hyper-reality –according to J. Baudrillard–. A reflection on these confronted views and their potential applicability to the contemporary world can offer an approximate basement for a new concept of subject, which could work well for its new postmodern condition, as a fictional protagonist of a 2.0 world. Starting from these theoretic premises, a necessary redesign of the so called “Human Rights” must be justified; these modern rights don’t match anymore with the notion of a postmodern subject that has already overtaken the principles that gave birth to that juridical frame. Therefore, the consequence of a change in the material conditions of our world is that we must rethink its main ideas, and, of course, among them, Human Rights, which play a fundamental role in the contemporary philosophical thought.

Keywords: new technologies, human rights, e-topies and hyper-realities, new subjects, 2.0 world.

En una reflexión que se plantee el rol de los Derechos Humanos ante las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, considero que es deseable una redefinición de las condiciones actuales que enmarcan el estatus del mundo en tanto que “mundo 2.0”, es decir, el mundo que, sin entrar en debates terminológicos, podríamos llamar “postmoderno” como resultado de una nueva configuración espacio-temporal provocada por las nuevas tecnologías, y fundamentalmente por la tecnología comunicativa por excelencia, a saber, Internet. Asociado a este “mundo 2.0” ahondaré en el análisis de conceptos tales como “realidad”, “sujeto”, “identidad” o “relación”, los cuales, a su vez, se reconfiguran en el paso de un mundo –u orden vigente– a otro, conceptos que, en última instancia, han de servir de base para la reflexión acerca de la construcción de una nueva “generación” de Derechos Humanos. En este sentido, quisiera anticipar que el marco último desde el que se propone esta investigación es precisamente la convicción acerca de la necesidad de una ampliación sustantiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 que tome en consideración la *telematización* del mundo en cuanto mundo 2.0.

Los Derechos Humanos no son –o no deberían ser– entidades abstractas al margen de nuestras acciones o meras instancias teóricas liberadas de las impurezas contextuales, si lo que se pretende es que atiendan a problemas reales, enclavados en un tiempo histórico y en circunstancias concretas. Dicho de otro modo, los Derechos Humanos no han de fundamentarse filosóficamente como meras garantías ideales separadas de las condiciones concretas de existencia sino que, en tanto producto cultural, deben estar integrados en el circuito de la realidad social vigente. No hay productos culturales al margen del sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia: no hay productos culturales en sí mismos, y por ello, no pueden ser considerados al margen del contexto específico en que surgen y sobre el que actúan. En suma, la Declaración de Derechos Humanos constituye algo más que el conjunto de normas formales que los reconocen y los garantizan a un nivel

nacional o internacional. Por ello, la hipótesis de partida que manejaré sostiene que los Derechos Humanos no son algo dado y construido de una vez por todas en 1789 o en 1948, sino que se trata de *procesos* que representan la dinámica de resistencia contra todo tipo de violencia ejercida contra los individuos y las colectividades. Sin embargo, no se trata de procesos abstractos sino que, precisamente, toman forma a partir de las circunstancias materiales del mundo del que surgen. En este sentido se entienden también las diferentes “generaciones” de Derechos proclamadas por diversos autores; y es en virtud de esta sucesión de versiones que se reclama, en efecto, la necesidad de una cuarta (en algunos casos, quinta, sexta y hasta séptima) generación que abrace nuestro mundo mediatizado e informatizado. Ahora bien, ¿en qué consiste este mundo 2.0? ¿Existe algún acuerdo sobre los rasgos característicos de esta postmodernidad? La respuesta que se dé a estos interrogantes será fundamental a la hora de desarrollar un replanteamiento de Derechos, y es por ello por lo que, en las líneas que siguen, me dedicaré a contraponer dos lecturas, *prima facie* antagónicas, acerca del mundo en el que nos hallamos inmersos: por un lado, traeré a colación la propuesta de Jean Baudrillard, sociólogo y filósofo francés que ocupará el polo tecnofóbico; por otro lado, analizaré la propuesta de William Mitchell, arquitecto y urbanista australiano que defiende la vertiente tecnofílica.

El mundo 2.0 desde la “tecnofobia”

Empezando con la perspectiva sociológica y nihilista de Baudrillard, ésta se basa en la apuesta por el “simulacro” como categoría central de una “hiperrealidad” mediatizada –*su mundo 2.0*– que ha devorado lo auténticamente real y ante la cual sólo cabe un pseudo-ascetismo electrónico. En efecto, para Baudrillard “lo real no posee entidad racional [...] ya no es más que algo operativo que ni siquiera es real puesto que nada imaginario lo envuelve. Es un hiperreal, el producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio –ciberespacio, cabría apuntar– sin atmósfera”.¹ Por tanto, hay una primacía de los símbolos sobre las cosas, signos de lo real que impedirán cualquier posible renacimiento de lo real mismo. Lo hiperreal, eso que aparentemente ahora ocupa el vacío de la realidad, se establece entre lo real y lo imaginario; en cuanto simulacro, finge tener lo que no tiene, un sustrato que, al fin y al cabo, devuelva el sentido perdido y restablezca en su auténtico lugar a lo verdadero y lo falso como referencias o causas objetivas.

La *era tecnológica* en la que se instaure el mundo del siglo XXI se presenta, de este modo, como la era de la muerte definitiva de lo real. Los principales creadores de esta era –los creadores de simulacros– son precisamente los *mass media*. Éstos, en cuanto que “funcionan como un conjunto de signos sometidos a su carácter de signos, en modo alguno a su finalidad real”,² acabarían creando sucesos irreales e incontrollables, sin contenido ni fin propios. Se instaure, a partir del primer gran simulacro, el capitalismo,³ una *lógica de la simulación* en pos de la anterior *lógica de los hechos* y cabe, ahora, toda interpretación: *anything goes*. El modelo, todos los modelos, anteceden al hecho mismo y generan el estado simulado que denuncia el autor. Si todo vale, y esta norma se establece como la guía suprema, aparece la simulación como una cuarta dimensión en la que el mundo se disfraza de realidad y el ser humano vive sumido en una nueva caverna platónica: rodeado de

¹ BAUDRILLARD, JEAN. *Cultura y Simulacro Barcelona*, Kairós, 2012, pp. 11

² *Ibid.*, p. 50

³ Según el autor, éste es efectivamente el primer momento en la Historia en que se desestructuran todos los referentes y se los tergiversa, intercambiándolos indistintamente. Así, se asienta una “ley radical” de equivalencias e intercambios que liquida todo valor, toda equivalencia real entre la producción y la riqueza generada por aquella.

imágenes que nada tienen que ver con lo verdaderamente real. Más aún: que matan lo real. La restitución del original distrae, difumina la exterminación de lo real y lleva, en última instancia, a una superproducción, una producción y reproducción que intenta resucitar lo real que se ha esfumado, que se ha resbalado entre los dedos de la vida, pero que lo único que consigue es, por supuesto, la hiperrealidad del mundo. Ésta es, según el autor, “la histeria característica de nuestro tiempo”,⁴ basada en esa búsqueda desesperada de recuperar la identidad, el sentido y la verdad.

Hasta tal punto llega el desamparo del hombre postmoderno que ni siquiera puede probar ya que lo real sea real, y se pierde, entonces, en un laberinto sin salida, sin flecha, sin guía, pero eso sí, entretenido con la “tv-verdad” o “drama litúrgico de masas”,⁵ creyéndose observar mientras es más que observado, analizado, escaneado, tipificado. Ya no hay posibilidad de visión panóptica, no hay punto focal: sólo *medium*, violencia a nivel molecular que abole todo efecto en su permanente mutación de lo real –que ya no existe– por lo hiperreal. La tecnología y la electrónica han engañado al hombre y lo han encerrado en un universo paralelo al real, un universo mediatizado y virtual en el que es imposible escapar del control y la satelización de todo el planeta como excusa de la hiper-seguridad que se precisa. No cabe revolución real alguna porque el propio sistema impide el retorno de la realidad y si la hubiese, ésta sería una manifestación *simulada*, controlada y hasta provocada, seguramente, por los propios *mass media*. No hay salida. No hay presente, ni pasado, ni mucho menos, futuro. Todo es mentira, *simulacro*.

A la demostración de sus tesis se entrega Baudrillard en *La ilusión del fin* donde propone, como punto de arranque, tres analogías fundamentales que explican, a su juicio, “la huelga de los acontecimientos”. En primer lugar, la aceleración, la velocidad de las sociedades actuales, herencia de la modernidad y sus estandartes técnicos, sus medios de comunicación de masas, que, como productores de simulacros, han propulsado al hombre al hiperespacio sacándolo de una realidad a la que nunca podrá regresar: el hombre ahora ha caído, ha sido verdaderamente expulsado del paraíso. La informática, las redes y la virtualidad terminaron por catapultar la salida, por destruir los últimos referentes objetivos a los que el hombre se aferraba. Ya no hay opción. Los eventos, incapaces de cristalizar precisamente por la falta de referente, se acumulan, se dispersan y confunden.⁶ Negando este primer postulado, sale a la luz la segunda de las hipótesis baudrillardianas: la disminución de la velocidad. Tomando el término físico de “materia”, nace la *hiperdensidad* por exceso de materia inánime, esto es, de masas que neutralizan todo sentido posible, todo relato. No hay, véase con atención, progreso posible, porque es tan pesado el cuerpo de las multitudes que su propia trayectoria frena el tiempo. No hay tiempo. Todo es absorbido por la masa. Al fin, la tercera y última analogía de la que se sirve Baudrillard es la que denomina “efecto estereofónico” con la intención de aludir al “efecto de simulación”. Las exigencias postmodernas de fidelidad acústica de los medios de reproducción sonora son, a juicio del pensador francés, claro ejemplo de que la música “desaparece en la perfección de su materialidad, en su propio efecto especial”.⁷ Así, el

⁴ BAUDRILLARD, JEAN. *Cultura y Simulacro*, op. cit. pp. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁶ “Cada conjunto, cultural, incidental, debe ser fragmentado, desarticulado, para entrar en los circuitos, cada lenguaje debe resolverse en un dispositivo binario para circular no ya por nuestras memorias sino por la memoria, electrónica y luminosa, de los ordenadores. No hay lenguaje humano que resista la velocidad de la luz. No hay acontecimiento que resista su difusión planetaria. No hay sentido que resista su aceleración. No hay historia que resista el centrifugado de los hechos, o su interferencia en tiempo real”. BAUDRILLARD, JEAN. *La ilusión del fin*. Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

efecto de simulación se presenta como la obsesión, la compulsión por la técnica, por la búsqueda del modelo perfecto, una vuelta, en suma, al dualismo platónico, al *eidós* perfecto que ahora, en la postmodernidad, saca su vena asesina y destruye la otra cara de la moneda, su *alter ego* fenoménico. Es tal el *nudo gordiano* de lo *hiperreal* que ya no hay punto al que aferrarse que no sea una simulación más: el mundo simulado, el mundo perdido, el mundo de hoy. Sólo cabe ser o anti-electrónico o hacker para ser insurrecto,⁸ para poder, al menos, lanzar un gemido de queja y dolor ante tanta pérdida, ante el desvanecimiento del propio concepto de *ser humano* en pos del de *ser infrahumano*, carente de todo valor.⁹

En resumen, podríamos decir que la apuesta –indudablemente tecnófoba– de Baudrillard se basa en la idea de que la virtualidad destruye no sólo la realidad sino que a su vez arrasa con todo referente objetivo siendo el primero de ellos la *identidad*. El individuo, en tanto ser humano, desaparece, dando paso a la masa informe configurada por seres infrahumanos no susceptibles de Derecho *Humano* alguno. El mundo 2.0 sería un mundo *hiperdenso* en el que sólo una completa oposición a la tecnologización devolvería el sentido al sinsentido postmoderno. Sin embargo, la tecnología ya está aquí, presente *en-el-mundo*, y por ende, convive con el hombre que interactúa con ella y por ella resulta también modificado. Limitarse al planteamiento reaccionario de Baudrillard no supone más que detenerse en el nihilismo moralizante que oculta otras posibles y complementarias lecturas de nuestro objeto de estudio. Por ello, se contrapondrá ahora la propuesta recién vista con la de su extremo opuesto, a saber, la de la tecnofilia, representada y defendida por William J. Mitchell, autor de *e-topia*, obra de gran interés y de la cual extraeré a continuación las principales tesis con vistas al cruce quiasmático entre ambos polos para arribar al análisis último del mundo postmoderno sobre el cual, en mi opinión, debieran erigirse los Derechos Humanos de cuarta generación.

El mundo 2.0 desde la “tecnofilia”

Mitchell parte de una analogía que, a modo de metáfora, compara las redes de distribución de agua y electricidad de las ciudades modernas con las canalizaciones postmodernas de bits y datos. Este cambio fundamental afecta, como es obvio, a la propia estructura de la ciudad y, por ende, a la vida y las relaciones de sus ciudadanos, tal como señala el propio autor al decir que “ahora tenemos tuberías para bits, redes digitales de gran capacidad para transportar información cuando y donde queramos. Esto nos permite hacer muchas cosas sin tener que ir a ninguna parte”.¹⁰

⁸ “En mi opinión, hay dos posibles insurrecciones al nuevo orden tecnológico: una subjetiva, de la que participan individuos como yo, contrarios al método electrónico, y otra objetiva, de la que forman parte los virus espontáneos. Son accidentes que podrían derivar en catástrofes. Aunque, por desgracia, los escépticos no debemos albergar demasiadas esperanzas de que esto llegue a suceder. El sistema es demasiado fuerte para que se desmorone”. BAUDRILLARD, JEAN “Las elites electrónicas provocarán la aparición de un Cuarto Mundo informáticamente subdesarrollado”, en *Muy interesante*, n° 173, Octubre 1995.

⁹ “Se perderá el propio concepto de ser humano. Pasaremos al ámbito de lo infrahumano, de la mera genética, donde las especies se desarrollen y muten, pero no en función de los valores del hombre. La ciencia va, en ese sentido, hacia una acción exclusivamente molecular. Actuará sobre el código genético, las partículas... Es decir, entenderá al hombre según su fórmula, y no según su forma”. Cfr. *Ibid.*

¹⁰ “Now we have pipes for bits -high- capacity digital network to deliver information whenever and wherever we want it. These allow us to do many things without going anywhere”. MITCHELL, WILLIAM, *e-topia*. USA, Massachusetts Institute of Technology, 1999, p. 4.

A partir de esta primera tesis que justifica, por otro lado, la necesidad de repensar el espacio, no sólo público, como las ciudades o los pueblos, sino también privado, el autor extrae una consecuencia fundamental, esto es, el cambio en el *tempo* de la vida que produce la comunicación digital. Al igual que la electricidad alteró el ritmo de la vida, la informatización no deja intacto el tiempo, y por ende, supone unas consecuencias sociales igualmente importantes. En resumen: la aparición de un nuevo mundo interconectado globalmente en todo momento y lugar hará añicos al viejo tejido social de convivencia estricta y compartida espaciotemporalmente. Pero también la ruptura con la modernidad y el paso a la postmodernidad significa para Mitchell un cambio de ubicación de las palabras que, tras su primera forma oral, quedaron congeladas primero en la escritura, para pasar después a ser difundidas por todo el mundo mediante la imprenta a través de libros y que, finalmente, se convirtieron en una parte integrante más del fluido electrónico a través de las redes informáticas.¹¹ Así las cosas, y a juicio del autor, “el trabajo material ya no necesita esfuerzo físico”, y las distancias, no sólo físicas sino intelectuales, sociales, comerciales, y de toda índole no se ven impedidas de ningún modo.

La estructura global de conexiones de telecomunicación que planea sobre nuestras cabezas cambiará, según Mitchell, las relaciones y los valores existentes, haciendo indefectible la inclusión, en toda reflexión, de los nuevos lugares, los *virtuales*, además de los antiguos, los *físicos*. Se trata, en suma, de un desprendimiento de la materia que redefine la realidad desde su base conceptual y que no puede más que ser asumido ya que no queda posibilidad de elección. Los avances tecnológicos ya han sido, y están siendo, y si se quiere ser *realista* habrá de asumirse la tarea de diseñar un futuro no predeterminado ya que toda transformación consecuencia de la tecnologización, no es más que el producto de la convergencia gradual de diversos procesos prolongados, trama narrativa que explota y alcanza su culmen en el evento clave: el nacimiento de la *World Wide Web*.¹² Así, lo que se ha alcanzado, finalmente, es que dé comienzo el nuevo estatus de la información en el que ésta se vuelve incorpórea e insondablemente veloz, apareciendo nuevas formas de comunicación asincrónicas frente a la antigua y restringida sincronía local.¹³ La principal consecuencia de esta dimensión comunicacional se materializará, por lo demás, en un cambio en las relaciones sociales ahora enmarcadas en mundos virtuales compartidos por todos aquellos que tengan el acceso (hasta ahora, en buena medida, privilegiado) a la red, y cuenten con los componentes necesarios, véase electricidad, pc y pantalla. Y así, dichas relaciones sociales, no ya en el ámbito privado sino a gran escala, fomentadas por tantas facilidades, devendrán auténtica interdependencia global, merced a la cual, la globalización económica y cultural impulsada por el capitalismo se verá reforzada y exponencialmente multiplicada, y así asentada definitivamente. Pero, además, el sistema digital provee al individuo de todo lo que se le pueda presentar como necesario, es decir, conlleva en sí un

¹¹ “Today, text and images float free even from paper, and are pumped around at amazing speed through computer networks”. *Ibíd.*, p. 6.

¹² En concreto, a juicio de Mitchell, “los elementos cruciales de este brebaje incendiario han sido el equipo para el almacenamiento, transmisión, conexión en red y procesado de la información digital, junto con los programas y los interfaces correspondientes”. “The crucial ingredients of the incendiary brew have been digital information storage, transmission, networking, and processing hardware, together with the associated software and interface capabilities.” *Ibíd.*, p. 13.

¹³ En este sentido Mitchell lleva a cabo una comparación entre los tiempos sincrónicos y asincrónicos tanto locales como a distancia. Por ejemplo: la televisión o la radio permiten la comunicación sincrónica a distancia, frente a las conversaciones cara a cara que son sincrónicas pero locales. De otra parte, la escritura abre la vía de la posibilidad asincrónica de la comunicación, y así, dejar un post-it a nuestro compañero se basa en la asincronía local mientras que un email permite la asincronía a distancia. Han florecido, en resumen, nuevas formas comunicativas que ha despertado la era de la comunicación.

sistema de necesidades que se hará omnipresente en todos los rincones habitados por el hombre. Una red de servicios que se verá complementada o acompañada por otros nuevos espacios para la discusión y la organización –piénsese en Facebook o Twitter y sus notables consecuencias en las recientes movilizaciones sociales en diferentes lugares del mundo–, impulsando el sueño de auténtica democracia. Ya no importará, de hecho, el tamaño de las ciudades, porque dará igual estar en una ciudad o en un pueblo o en la mitad del desierto, siempre que haya una conexión, un enchufe al mundo virtual a través de las “superautopistas de la información”.

De modo similar, la relación del hombre consigo mismo se ve afectada en tanto es posible subvertir la propia identidad en el ámbito de las relaciones electrónicas. Cual si de un baile de máscaras se tratara, Internet permite, e incluso, alienta, la generación de *avatares* que representan un papel o rol sustituyendo al *real*. Pero para Mitchell, al contrario que para Baudrillard, esto no es un problema, ya que lo que se consigue son nuevas oportunidades socialmente útiles para entablar nuevas relaciones sociales que de otro modo nunca se hubiesen fraguado. La creación de identidades alternativas permite “ponerse temporalmente en el lugar de otros”,¹⁴ eso sí, un *otro* imaginario creado merced al antojo del usuario de turno. Dado que el número de nuestras relaciones sociales se verá exponencialmente incrementado gracias a –o a costa de– la red, las nuevas fronteras serán, más que físicas, psicológicas. El incremento numérico supondrá, para una mente limitada como la humana, un descenso en la atención que se presta a los demás, a toda esa masa ingente que son “los amigos virtuales”. Pero no hay que confundirse: la capacidad de interacción humana no es algo fijo e inamovible y no por la presencia de las relaciones virtuales desaparecerán las físicas. De lo que se trata, para Mitchell, es de “saber repartir el tiempo” en función de las necesidades y los deseos que nos vayan surgiendo a lo largo de los días. En efecto, estos cambios afloran cuando se toma en consideración la nueva economía: la *economía de presencia*, que se basa en el cálculo de costes y beneficios de los distintos grados de presencia ahora posibles en el marco del nuevo mundo virtual. Y es que la presencia física consume no sólo dinero, sino sobre todo tiempo. Ahora “estar presente” no implica necesariamente la corporalidad, la presencia física.

Economía de presencia y revolución digital, aliadas, ofrecen nuevas posibilidades: lo material compite con lo virtual, y por tanto, la vida, y su espacio han de ser redibujados, repensados y reconstruidos. Por ello propone que en vez de las ciudades modernas, ya casi a punto de estallar de *hiperdensidad*, se proyecte el futuro sobre *e-topías* o ciudades del mundo 2.0, esto es, “ciudades económicas y ecológicas que funcionen de manera más inteligente”¹⁵ y que hagan que la condición de urbanidad civilizada se base menos en la acumulación de objetos y más en el flujo de información, menos en la centralidad geográfica y más en la conectividad electrónica, en resumen: que los lugares virtuales y reales funcionen de forma paralela e interdependiente complementándose mutuamente de modo pacífico. Pero, ¿sobrevivirá esta convivencia pacífica o se denostará lo real en pos de lo virtual? ¿Se derribarán las diferencias entre lo privado y lo público? ¿Habrá un nuevo territorio fuera de todo control? ¿Se eliminarán por completo todas las fronteras físicas existentes? Para el australiano la interconexión realidad-virtualidad que permitirán las *e-topías* mantendrá fusionadas armónica y alegremente estas dimensiones, separadas, de hecho, sólo por una pantalla –ya sea de ordenador o de televisión–.¹⁶

¹⁴ “Step temporarily into the shoes of others”. Ibid., pp. 87.

¹⁵ “Lean, green cities that work smarter”. Ibid., pp. 147.

¹⁶ Mitchell rescata las palabras de Paul Saffo para explicitar el rol que las pantallas juegan en la vida postmoderna: “Two parallel universes currently exist -an everyday analog universo that we inhabit, and a newer digital universo created by humans, but inhabited by digital machines. We visit this digital world by peering

En conclusión, en el universo *e-tópico* de Mitchell las máquinas interactúan inteligentemente con su entorno. Los aparatos electrónicos, con el diseño correcto, encajarán en el mundo como si de piezas de *Lego* se tratase, como si consistieran en una nueva parte del mobiliario del mundo: *atienden, responden y se anticipan* a las necesidades diarias de los seres humanos, y al hacerlo, se convierten en puntos de suministro de una gama de servicios cuyo alcance aún es difícil de imaginar. Lo que sí es predecible sin duda alguna es que la informática, en muy poco tiempo, se convertirá en base fundamental de la vida humana, de una nueva vida más *completa, fácil y ecológica* sobre el *ágora global*, un nuevo estatus en el que las máquinas mediarían, en fin, las propias relaciones humanas, llevándolas a nuevos cauces en los que la única normatividad vendría dada por la propia infraestructura tecnológica y, por ende, todo Derecho Humano resultaría, *prima facie*, innecesario.

¿Pensar los Derechos Humanos en el mundo 2.0?

Como se ha ido adelantando al final de cada uno de los apartados anteriores, las posibles caracterizaciones del “mundo 2.0” –ora tecnófobas, ora tecnófilas– llevan, tanto por exceso como por defecto, a una supresión de los propios Derechos Humanos por la ausencia de un sustrato de aplicabilidad de los mismos. Sin embargo, ni el mundo real desaparece tras el simulacro de la *hiperrealidad*, ni *las e-topías* dejan de ser puras utopías electrónicas. Por ello, quizás convenga llevar a cabo un repaso que entrelace y supere conceptualmente ambas propuestas para esclarecer el papel que el implacable peso tecnológico de la contemporaneidad impone sobre cualquier posible generación de Derecho postmoderno.

Ciertamente, la *era telemática* tiene como protagonista esencial a la máquina inteligente, máquina incorpórea, puramente algorítmica que se ejemplariza –y de hecho así fue gestada– en la *máquina de Turing*. Pero no debe olvidarse, como parece que hizo Mitchell, que esta máquina no es real, que es, en efecto, un *simulacro*, cuya existencia es meramente mental y por ello ideal, absolutamente abstracta. Ahora bien, que no exista la inteligente *máquina de Turing*, no implica que no *existan* las máquinas en general; de hecho *existen* y modifican efectivamente la vida y el mundo, o mejor, y quizás por vez primera en la historia, *crean mundo*. No se trata solamente del nuevo mundo virtual de la red, sino la conciencia misma de la totalidad física que, englobada en el astro terrestre, llamamos mundo, conciencia que alcanzamos gracias a la observancia de la globalización virtual y su trasposición hacia y en lo real: *mundo 2.0* que enmarca y posibilita conceptualmente *nuestro* mundo en tanto conciencia del mismo. Y este nacimiento o dotación de sentido fue posible gracias, ante todo, a la máquina por excelencia: el ordenador; en palabras de Félix Duque “sólo en un una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la «conciencia-de-mundo»”.¹⁷ El mundo, ahora, se pone ante nuestros ojos como el entramado de redes de comunicación en el que el hombre no sólo mira panópticamente a su alrededor, sino que se contempla a sí mismo en un nuevo espejo virtual: *lo ve todo*. No se acaba la realidad y se ve sustituida por una hiperrealidad, como apuntaba Baudrillard: no es para tanto. La máquina permite nuevas formas de organización comunitaria, de convivencia

through the portholes of our computer screens, and we manipulate it with keyboard and mouse much as a nuclear technician works with radioactive materials via glovebox and manipulator arms. Our machines manipulate the digital world directly, but are rarely aware of the analog world that surrounds their cyberspace”. Saffo, P. “Sensors: The Next Wave of Innovation”, *Communications of the ACM* 40, no 2 (February 1997), pp. 93-97 citado en Mitchell, W. op.cit. p.33.

¹⁷ DUQUE, FÉLIX. *Filosofía para el fin de los tiempos*. Madrid, Akal, 2000, p. 27.

social, de conocimiento, en suma, la máquina de máquinas, *personal computer* y su extensión social, la *World Wide Web*, permite la creación de un nuevo mundo en sentido amplio, y de toda identidad dispuesta para habitarlo, pero sobre todo, libera al hombre de la pesada carga de su cuerpo, recordándole lo humano que es frente a la máquina, recordándole su dimensión de corporalidad, de materia que vive, sufre y siente.

Es también cierto que la tecnología “crea *simulacros virtuales*, más potentes y efectivos que este conjunto mal trabado de juegos de lenguaje y de prácticas técnicas al que acostumbramos a llamar «realidad»”.¹⁸ Surgen, como muy bien apuntó Mitchell, nuevas formas de ser “ser humano”, basadas más que en la idea genérica e ideal de Humanidad, en la toma de conciencia de la finitud humana, de su proximidad corporal. Pero, sin Humanidad, ¿cómo hablar de Derechos Humanos? Si las prácticas tecnológicas liberan al hombre de su sujeción, de sí mismo en tanto sujeto, parece que no tuviese sentido ni siquiera mentar ninguno de aquellos Derechos. Ahora bien, ¿no deberían, precisamente, los Derechos Humanos contemporáneos defender la propia *Humanidad* en una relación de primacía o de prioridad lógica sobre la virtualidad? ¿O quizás haya que revisar, antes que nada, la propia noción de *Humanidad* que, a raíz de las lecturas anteriores, parece haber surgido en la posmodernidad? En este sentido, y como primera conclusión, se muestra ahora patente la necesidad de seguir buscando nuevas fórmulas, nuevos Derechos, que respondan adecuadamente a estos nuevos modos de ser y de existir, de relación y de sujeción a lo real, a los nuevas formas de Humanidad que incluyen, en efecto, una realidad virtual que se entretiene con la material y que genera, precisamente, este *mundo 2.0*.

Imposible negar, en suma, que las nuevas tecnologías ofrezcan beneficios y nuevas posibilidades de existencia y relación; empero, este reconocimiento no debe impedir una toma de conciencia de aquellos posibles perjuicios que, a la postre, puedan acabar socavando las bases fundamentales del ser humano. No se trata, tampoco, de llegar, claro está, a la *hiperapocalíptica* visión baudrillardiana en la que el hombre, habitando dos mundos, se escinde entre ellos y anhela la emergencia de un sentido inalcanzable. Es más, el discurso del sociólogo francés debería entenderse más bien como “una exhortación moral, como una sátira distorsionada que peca tanto por exceso como por defecto”,¹⁹ pero que busca, en definitiva, el mismo objetivo que Mitchell, a saber, la llamada de atención sobre la necesidad de pensar cómo canalizar y conseguir efectivamente actuar en medio del continuo de corriente mediática en el que se hunde la postmodernidad. Efectivamente, la revolución digital ha aportado una gran cantidad de facilidades, de mejora de la vida, de equitatividad en muchos ámbitos, al género humano. Pero también presenta altos riesgos, siendo, quizás, el peor de ellos, el de una posible hegemonía y trasposición de lo virtual en pos de lo vital. Ante esta perspectiva sólo queda preguntarse: ¿Es este cercano y mayúsculo peligro ante el que debe proteger todo Derecho Humano postmoderno? Y si la filosofía es, recordando a Hegel, su propio tiempo aprehendido en pensamientos, ¿no debe asumir la tarea de caracterizar conceptualmente, primero, a esta nueva Humanidad para alcanzar, después, una propuesta normativa sobre la posible Declaración de Derechos Humanos que sea trasunto del mundo 2.0 en el que nos ha tocado vivir?

Se buscaba, en última instancia, invitar al lector a una reflexión sobre la pregunta que guía este artículo: ¿Es posible seguir hablando, en los mismos términos, de “Derechos Humanos” en este mundo 2.0, mundo posmoderno mediado tecnológicamente? Una vez visto el innegable cambio material que el mundo ha sufrido desde la aparición de los

¹⁸ *Ibíd.*, p. 61

¹⁹ *Ibíd.*, p. 202

mentados “Derechos”, así como la transformación de los propios sujetos que lo habitamos, ¿cuál es, ahora, el concepto de “Humanidad” sobre el que habrá de recaer el peso de aquellos “Derechos”? La conclusión, en fin, del desarrollo aquí expuesto, quiere hacer hincapié en el hecho de que la pregunta desde la que se partía, aún sigue pendiente de reflexión y respuesta, y que abordarla es una urgente tarea ante la cual la filosofía no debe – ni puede– sustraerse. Para ello, la búsqueda de salidas ha de hacerse necesariamente mirando hacia –y desde– este nuevo y propio mundo –mundo 2.0– sin llegar, naturalmente, a la exacerbación del límite absoluto –fóbico o fílico– que acabaría por destruir radicalmente toda posibilidad de “Derecho”, sino, más bien, aunando estos polos activamente *en y por* una cierta mediación dialéctica que permita un acercamiento especulativo a las posibles claves de un nuevo marco normativo para los *Derechos Humanos posmodernos*.

Bibliografía citada

- BAUDRILLARD, JEAN, *Cultura y Simulacro*. Barcelona, Kairós, 2012
— *La ilusión del fin*. Barcelona, Anagrama, 1993
— “Las elites electrónicas provocarán la aparición de un Cuarto Mundo informáticamente subdesarrollado”, en *Muy interesante*, nº 173, Octubre 1995
DUQUE, FÉLIX, *Filosofía para el fin de los tiempos*. Madrid, Akal, 2000
MITCHELL, WILLIAM, *e-topia*. USA, Massachusetts Institute of Technology, 1999

Impacto de las TIC en los Gobiernos y los Derechos Humanos: e-democracia y e-administración a juicio

Impact of ICT on Governments and Human Rights: e-Democracy &
e-Administration on trial

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN

Universidad Loyola Andalucía / Universidad Camilo José Cela

*asanchezbayon@uloyola.es*¹

Recibido: 31/05/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

La e-democracia supone la primera gran ola democratizadora del s. XXI, así como la octava del mundo contemporáneo y, aproximadamente, la trigésima del devenir occidental. Se caracteriza por el impacto de las *tecnologías de la información y comunicación* (TIC) en la redefinición de la participación ciudadana en la política, especialmente, en las relaciones con el gobierno y las administraciones, así como en el tipo actual de cultura cívica y iushumanista. El estudio de la materia requiere de un diagnóstico que contemple cuestiones tales como: ¿se trata de algo novedoso en términos formales o también sustanciales con entidad propia?; ¿la tendencia es hacia una mayor y mejor participación ciudadana

¹ También *Research-fellow*-LAS Baylor Univ./ELSP DePaul Univ., e Investigador SCOPOS e IAECoS.

cosmopolita o una farsa reduccionista de la misma a una sociedad masa virtualizada? Estas y otras disquisiciones son tratadas en el presente escrito, centrado en la reflexión crítica, de manera comparada y sistémica.

Palabras clave: e-democracia, poder, gobierno, administración, tecnologías de la información y la comunicación (TIC), globalización, derechos humanos.

Abstract:

The e-democracy is the first great wave of democratization on 21st century, the eight during the Contemporary History, and near the thirtieth among the Western History. The present case is characterized by the impact of *Information and Communications of Technology* (ICT) in the redefinition of citizen participation in politics, especially in relations with government and public administrations, as well as the current type of civil culture and human rights Law. The study requires a observance of several questions as: is it something new (just in formal aspects or in substantial means)? Does the current trend pursuit global citizen participation or just a fake virtual society? These and other disquisitions are treated in the present paper, focusing on critical thinking, in comparative and systematic way.

Keywords: e-democracy, power, government, (public) administrations, information and communications technology (ICT), globalization, human rights.

Sumario:

1.- Presentación: apología de las disciplinas de cultura político-jurídica en la globalización. 2.- Fundamentos democráticos: de la formulación antigua al desarrollo moderno y la deconstrucción posmoderna. 3.- Impacto de TIC y democracia actual: estado de la cuestión, críticas, riesgos y retos. 4.- Conclusiones. 5.- Corolario: democracia de MP3. 6.- Bibliografía.

Todo lo sólido se desvanece en el aire: todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Marx/Engels/Berman).

Internet no es sólo un instrumento útil que se pueda utilizar simplemente porque existe, sino que además se adapta a las características básicas del tipo de movimientos sociales que están surgiendo en la era de la información. (Castells).

Nosotros, Jefes de Estado y de Gobierno, nos hemos reunido en la Sede de las Naciones Unidas (...) en los albores de un nuevo milenio, para reafirmar nuestra fe en la Organización y su Carta como cimientos indispensables de un mundo más pacífico, más próspero y más justo (...). No escatimaremos esfuerzo alguno por promover la democracia y fortalecer el imperio del derecho y el respeto de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales internacionalmente reconocidos, incluido el derecho al desarrollo (...) Garantizar la libertad de los medios de difusión para cumplir su indispensable función y el derecho del público a la información. (Declaración del Milenio).

1.- Presentación: apología de las disciplinas de cultura político-jurídica en la globalización

El mundo está cambiando (cada vez más y con mayor celeridad), y con él, también los regímenes político-jurídicos, sus gobiernos y sociedades, al formar todo ello parte del mismo. Uno de los principales motores de cambio ha sido el uso generalizado de las *tecnologías de la información y comunicación* (TIC), haciendo realidad la globalización y, más específicamente, el fenómeno del *e-gobierno* y la cuestión de la *e-democracia* (por ende, de la *e-administración*). En este texto no se recogen certezas (de carácter técnico-profesional), sino que se siembran dudas (de tipo filosófico político-jurídico), para asegurar una reflexión crítica de partida, evitando así la fundamentación sobre arenas movedizas. Luego, en las sucesivas páginas se abordan una serie de problemáticas clave: no están todas las que son, pero sí resultan aquellas de las más importantes, entrelazándose unas contra otras, por lo que no se exponen y explican aquí como una mera enunciación de cuestiones conflictivas, sino como una red de temas interdependientes de manera solidaria –o sea, que condicionan unas materias a otras en su marcha conjunta-.

Antes de proseguir, permítaseme insistir en la importancia de *no fundamentar sobre arenas (movedizas)* –sino sobre roca (como asevera la tradición sagrada occidental)-, de ahí la apología que desde estas páginas se acomete a favor de la *Filosofía Política*. Dicha disciplina, se encuentra hoy casi al borde de la extinción –no ha sido la primera ni la última vez que, por desgracia, este autor haya tenido el infortunio de dar sepultura a disciplinas iusculturales y propedéuticas, por sesgados cambios en los planes de estudio, tendentes a priorizar la formación profesional, en detrimento de la educación crítica ciudadana y de la instrucción en la adquisición esmerada y meritoria de los fundamentos-. Y es que la Filosofía Política –la auténtica, no la *Historia de la Filosofía Política* que sobrevive a duras penas², es una disciplina que aporta las claves educativas sobre fundamentos tales como el poder y sus esferas sociales; las relaciones entre el gobierno y la ciudadanía; la Administración y la gestión del bien común y el interés general, etc., además de permitir desgarrar velos posmodernos, causantes de la confusión y desprecio actual por la política y lo público: ¿cómo es posible que se presuma hoy de la formación de los mejores técnicoprofesionales de la Ciencia Política, mientras se abandona la educación del *polites* o ciudadano autónomo a la par que comprometido? Sin una reflexión crítica sobre las materias apuntadas, todos corremos el riesgo de convertirnos en la figura del *ídion*, un infra-humano, dirigido, pues sólo es una pieza más del sistema... Por tanto, en honor a tan benemérita disciplina, en vez de partir de prejuicios legislativos o doctrinales, donde se idolatra la palabra de la ley y a sus autores, se juega a ser más osado y confiar en la capacidad reflexiva humana, manejando los fundamentos comunes: se invita a participar del arte de preguntar. *Sensu contrario*, la tendencia real apunta hacia los interrogantes mecánicos, condicionantes de respuestas monosilábicas: *sí/no* –lo que genera falsas seguridades e imposibilita un desarrollo de un correcto *autoconcepto* y subjetividad

² En mis clases de Filosofía Política (siendo las últimas impartidas en ICADE-UPCO, curso 2010-11), suelo comenzar la sesión inaugural advirtiendo a los alumnos de que *la Filosofía Política supone una indagación sobre la ordenación de la vida social y los asuntos públicos: ¿quién quiere qué y cómo lo justifica o critica, para convencer a los demás de qué es lo mejor para la comunidad?* Académicamente, se trata de una disciplina de naturaleza dual, pues combina en su seno los planteamientos filosóficos (más normativos: acerca del *deber ser* y sus *tipos ideales*) y politológicos (más empíricos: sobre el *ser* y su *realidad*), para dar como resultado un conocimiento profundo acerca del poder, el gobierno y las libertades públicas (así como otras cuestiones aparejadas a la búsqueda de la *buena vida personal en comunidad*) –y no meras especulaciones de autores reputados hoy, sin conexiones mínimas dentro de propuestas paradigmáticas evolutivas-.

calificadora-. Resulta clave recordar que existe otro tipo de cuestiones –algo desconcertantes- a las que no terminamos de responder y a las que volvemos una y otra vez (e.g. qué es el poder, la justicia, la libertad... son, en su mayoría, parámetros subyacentes para nuestra toma de decisiones). Al afectar a la naturaleza humana y social, alcanzan la condición de preguntas trascendentales, por lo que no resulta preocupante que aún hoy (a comienzos del tercer milenio) no se sepa la respuesta y sea necesario revisarlas. Lo que sí ha de alarmar –y bastante- es que en la actualidad, dichas inquisiciones se conciben como impertinentes: ¿cómo se va a preguntar a alguien por el poder y sus esferas sociales, en concreto la política y sus ideas y creencias correspondientes? Hay quien va más allá y lo considera incluso algo inapropiado, absurdo, ridículo, y demás calificativos que justifican el hecho de que no debe ser preguntado algo así... y por su cabeza ni siquiera se formula el interrogante de por qué y cómo se ha producido semejante autolimitación (se ha perdido la capacidad de reflexión crítica y sensata) y autocensura (hay temas que es mejor no tratarlos). Alguno habrá que atisbe la punta del iceberg y argumente –de manera falaz- que dicha *espiral de silencio* es fruto del respeto a la libertad, pero ¿desde cuándo se denomina así a la falta de conocimiento, voluntad y responsabilidad? (Sánchez-Bayón, 2009). Antes, esos eran rasgos definitorios del hombre, pero con su renuncia, han ido cayendo en la órbita del sistema –casi cumpliéndose el *lema de Kodak*, “usted apriete el botón, que nosotros hacemos el resto”-, incluso, se ha llegado a priorizar el avance de la inteligencia artificial de las máquinas (mediante el *fuzzy set analysis* o análisis de conjuntos difusos –tan importante en la e-democracia, dicho sea de paso-), mientras que la inteligencia humana ha sido suplantada por la maquinación o cómputo binario –o por científicismos tales como las *Neurociencias* y el *Transhumanismo* que avocan a la exaltación del *cyborg* en lugar del hombre-. Entonces, tal como están las cosas, si el ser humano reflexionara hoy al respecto, ¿le sería fácil darse cuenta? Y es que, en un mundo actual, donde hay una sobresaturación informativa –una jungla exterior que provoca un desierto interior, incluso hoy se podría hablar de un limbo virtual-, por lo que la gente se vuelve insensible y tiende a la masificación homogeneizadora (a la baja), resultando en consecuencia fundamental agitar conciencias y recuperar subjetividades. Una buena manera de hacerlo es volver al método socrático: la *mayéutica*. A través de la exposición en forma de interrogantes –no por desconocimiento de la materia (más bien al contrario), sino por deseo de hacer partícipe al interlocutor del proceso de aprendizaje, sin suplantarle en la reflexión-, se pretende así vigorizar el ánimo crítico, tan necesario en la actualidad, para saber lidiar con todos los cambios en marcha. Sólo con esos mimbres (la *epojé* y la *mayéutica*, así como la búsqueda de *seni* o sentido común), es posible atender a los retos que plantea el estudio de la *e-democracia*.

2.- Fundamentos democráticos: de la formulación antigua al desarrollo moderno y la deconstrucción posmoderna

De acuerdo con las reglas más elementales de la oratoria clásica, *cualquier discurso que se emprende razonadamente ha de iniciarse con la definición de aquello sobre lo que se versa, para que se disponga de una idea clara de la materia acerca de la que se va a tratar*. En el presente caso, el punto de arranque es la *e-democracia* o *democracia electrónica participativa* –o sea, tres variables interdependientes en cópula: ¿de mixtura o de hibridación?, vid. infra-. Ciertamente es que se manejan otras muchas nomenclaturas del tipo *democracia digital*, *democracia electrónica*, *ciberdemocracia*, etc. Para los efectos del presente trabajo, y tras un profundo estudio del *estado del arte*, se ha llegado al

convencimiento y apuesta por la locución *democracia electrónica participativa*, resumida en la expresión *e-democracia*. Para indagar en la noción de e-democracia, resulta conveniente determinar terminológica y conceptualmente su esencia, acorde a la experiencia –para evitar falsos absolutos y dogmatismos aparejados-. Eso quiere decir que, conforme a la tradición occidental, lo que se viene conociendo desde la Antigüedad es la democracia, que hoy se plantea en términos de e-democracia, por lo que se ha de afrontar la etimología, seguida de la semiología y la epistemología –más ciertas notas fenomenológicas- hasta el día de hoy: como el subtítulo del epígrafe reza, *de la formulación antigua al desarrollo moderno y la deconstrucción posmoderna*.

Expedítivamente³, la revisión terminológica y conceptual supone, al menos, constatar que: *democracia* proviene del griego clásico, como voz compuesta de los lexemas *demo* (δημο) y *kratia* (κρατία), esto es, *pueblo* y *poder*. La cópula de lexemas se refiere al *poder popular*, pero sólo hasta ahí llega el consenso generalizado entre los politólogos, pues inmediatamente surgen las discrepancias en el significado teórico y el alcance real que se confiere a pueblo y poder, así como en las connotaciones de su empleo conjunto: ¿qué es pueblo, qué poder y cómo interaccionan: prima pueblo sobre poder o viceversa, se ejerce de forma directa o representativa, etc.?⁴. Para resolver todas estas dudas, se recurre entonces a la semiología: se reparten entre tres niveles de análisis básico (para cubrir sincréticamente el mayor espectro conceptual posible) las reflexiones más destacadas acerca del devenir de las connotaciones del significado y de las variantes formales desarrolladas sobre la materia (conectándose así con ciertos planteamientos de la fenomenología): a) *Alcance micro*: descomponiendo su noción hasta sus reductos elementales, la democracia queda comprimida a la condición de mero sistema electoral⁵, y en el mejor de los casos, a las exigencias o criterios para la definición y medición de la democracia de derecho (1) *el derecho de voto*; 2) *el derecho a ser elegido*; 3) *el derecho de los líderes políticos a*

³ Es una de las características discursivas de la academia estadounidense, que mantiene un ritmo expositivo ágil, dinámico, claro y directo –frente al estilo tradicionalmente adornado y perifrástico europeo-continental, como el español, por ejemplo-.

⁴ A modo telegráfico: a) *pueblo*, bien puede entenderse como *clase baja* (constitutiva de la base social), *mayoría ciudadana* (entelequia soberana) o *constructo legitimador secular* (sinónimo de unanimidad); b) *poder*, teóricamente, es el *recurso disponible o la relación que se materializa por razón de fuerza, influencia, autoridad*, etc., en la práctica, se identifica con *gobierno*; c) *su interacción*, las interpretaciones van desde la idea radical del autogobierno popular hasta la consideración de un gobierno representativo de un pueblo soberano.

⁵ Como tal, como mero sistema electoral, el desarrollo epistemológico se orienta hacia aspectos tales: a) Elementos determinantes del sistema electoral: (1) *elementos preconfiguradores*, como tipo de elecciones (e.g. presidenciales, regionales), caracterización del sufragio (e.g. elecciones directas o indirectas), etc.; (2) *elementos configuradores esenciales*, de carácter *objetivo*, como número de escaños (e.g. tamaño del parlamento), tipo de distrito/circunscripción (e.g. magnitud electoral), tipo de candidatura (e.g. candidaturas unipersonales o candidaturas de lista), estructuración del voto (e.g. voto único o múltiple), fórmula electoral (e.g. mayoritaria o proporcional); de carácter *subjetivo*, como candidatos (e.g. mandatos positivos: nacionalidad, edad, domiciliación, etc.), electores (*idem*), discriminitorios (v.g. raza, sexo, religión), etc.; (3) *elementos configuradores suplementarios*, como los umbrales electorales (e.g. porcentaje de voto a superar para lograr la adjudicación de escaño), primas de mayoría (e.g. atribución de escaños al partido con mayoría o que sobrepasa un alto porcentaje de éstos), quórum de participación (exigencia de una participación mínima del electorado); (4) *elementos complementarios o derivados*, como el procedimiento de provisión de vacantes (e.g. procedimientos automáticos o elecciones parciales), procedimiento de desempate (e.g. por sorteo o por el candidato de mayor edad). b) Tipos ideales y variantes aplicadas de fórmulas electorales: (1) *fórmulas mayoritarias*, como modelo de mayoría simple o relativa, modelo de mayoría reforzada o absoluta (variantes): de la mayoría a dos vueltas, del voto alternativo, del voto limitado, del voto único no transferible, del voto acumulativo, del voto fraccionado, etc.; (2) *fórmulas proporcionales*, como modelo de proporcionalidad pura, modelo de proporcionalidad corregida; (3) *atendiendo a la distribución del territorio* (variantes), bien integral (colegio electoral único), aproximada (colegios electorales múltiples), etc.; (4) *atendiendo a la distribución del sufragio* –restos mayores o media más alta- (variantes), bien de D'Hondt, de Saint-Lagüe, Hagenbach-Bischof, de ABWR, etc.

competir para conseguir apoyo y votos; 4) elecciones libres y justas; 5) libertad de asociación; 6) libertad de expresión; 7) fuentes alternativas de información, 8) instituciones para hacer que las políticas públicas dependan de los votos y otras expresiones de preferencia), y demás criterios que vienen postulando y comprobando *in situ* las organizaciones internacionales con competencia en la materia, como la OSCE. La duda asalta, entonces, con otros sistemas electorales pasivos, como el sorteo, la rotación, etc. – pero tan antiguos como la propia democracia griega-. b) *Alcance macro*: recomponiendo su esencia, la democracia ha probado ser y tener la condición de sistema conjunto de gobierno (libre y responsable), de producción (capitalista con ajustes sociales)⁶, y de convivencia (de sociedades orgánicas, Durkheim –bajo influjo de Sorel y Bergson); en consecuencia, se descartan así las antecedentes referencias homónimas⁷ previas al *Nuevo Régimen*. c) *Alcance meta*: se refiere a la identificación del *eidos* y el *ethos* democrático, lo cual no sólo exige determinar su cultura político-jurídica sino también su religiosidad⁸ con la misma y con los demás integrantes (individuos e instituciones). En definitiva, la idiosincrasia democrática radica en la habilidad para convertir a cada individuo en un sujeto que se autopercebe como integrante de una mayoría libre y soberana, a la vez que se siente partícipe y responsable de la gestión del bien común y el interés general.

Académicamente, la Filosofía Política ha venido enseñando una síntesis de tres grandes paradigmas democráticos habidos en Occidente: a) *Modelo clásico normativo* (que comprende de la Antigüedad al Alto Medievo), donde la democracia (la radical) se concibe como el gobierno de todos y de nadie, pues se considera la peor desviación –Platón, en el diálogo *República* llega a comparar la democracia con la *nave de los locos*, y en su *Apología a Sócrates* la califica incluso del *régimen de trescientos tiranos*–; el caso es que los clásicos saben distinguir entre diversas formas de gobierno (e.g. según la casta y número de participantes y beneficiarios, vid. infra tabla), aprendiendo pronto la lección de lo mejor son las fórmulas mixtas (como la monarquía, con un consejo de aristócratas y el beneplácito democrático para las grandes cuestiones, vid. idem). b) *Modelo moderno empírico* (que comprende el Renacimiento hasta la Ilustración), donde los grandes pensadores han ido enriqueciendo los planteamientos, potenciando la fórmula de la democracia representativa y abierta, llevándola a la práctica como un sistema de diálogo y garantías, para la consecución de un gobierno limitado, plural y popular, basado en un contrato social, dando paso a regímenes liberales de corte presidencialista, parlamentario o asambleario –luego vendrán las desviaciones contemporáneas del socialismo y nacionalismo, pero tales ideologías no pretenden auténticas democracias, sino repúblicas de su signo ideológico-. c) *Modelo contemporáneo discursivo* (entre la posmodernidad líquida y de riesgo y la sociedad global del conocimiento en ciernes), donde nos hallamos ahora; se pretende sustituir el contrato social por la opinión pública, por lo que la ciudadanía puede

⁶ *Capitalista* en sentido económico-cultural, pues se hace referencia al proceso secularizador donde la ordenación social depende del dinero y la ocupación laboral, marcando hasta los tiempos sociales (v.g. distribución de horarios, efemérides, etc.); igualmente, los planteamientos capitalistas permiten explicación las dinámicas sociales, entendidas en términos de coste-beneficio y oferta-demanda.

⁷ Siendo dudoso que los griegos clásicos aplicasen dicha denominación tal y como hoy se conoce (vid. tabla del texto principal). La supuesta democracia de los clásicos –pese a ansiedades milenaristas de ciertos autores modernos para legitimar la *democracia directa* como versión pura primaria–, no es concebible, ya que en su mundo se excluían a las mujeres, los niños, los esclavos, etc., y para los pocos afectados, su participación se asumía como carga político-religiosa –hay que esperar a los Romanos para que se vaya produciendo un progresivo aperturismo (v.g. extensión de la ciudadanía por Caracalla en el 212, pero aún con dominio del *pater familias* y bajo el régimen imperial).

⁸ Etimológicamente, significa compromiso o vinculación estrecha (*re-ligare*), bien espiritual (e.g. con la divinidad y el más allá), bien material (e.g. con la comunidad y la tradición).

criticar, pero no decidir, pues su posición no es de poder, sino de necesidad, que es cubierta por el Estado de bienestar –supuestamente-. Domina la deconstrucción y la polémica, no sabiendo con certeza si el clima de crisis y confusión es causa o efecto de los velos distorsionadores (de corte cientificista) y las degradaciones continuadas (con pérdida de legitimidad de rendimientos e institucional, amén de la cuestionabilidad de su validez y eficacia).

Debido a las limitaciones materiales, se procura sintetizar al máximo los hitos e ideas clave que nutrieron el devenir del pensamiento occidental, inspirando las revoluciones liberales burguesas dieciochescas, las decimonónicas ideológicas y estatalistas, y demás propuestas ulteriores, hasta llegar a la e-democracia y sus categorías afines –se trata de un material que permite comprobar si hay algo sustancialmente nuevo, o sólo se es un revestimiento tecnológico y procedimental-.

Sobre el devenir político y gubernamental occidental hasta llegar a la democracia actual⁹

***Del estado natural al Estado político:** la búsqueda de la sociedad perfecta (buena vida social y gobierno correcto) ¿Cuál es la sociedad perfecta? *Hymenóptera* (bien común sin perfeccionamiento personal) v. Ciudadanía (eutopía-dualista v. utopía alienante)

Tránsito occidental (secularización): *de régimen humano a situación institucional* (o poderes públicos establecidos): a) Antigüedad: gobierno de *polites/cives (comunitas)* - problema: no hay separación entre ideas-creencias, individuos-grupos, política-religión-; b) Medioevo: régimen de *Res Publica Gentium Christianorum (ecclesia)* -problema: hay separación pero se interpreta mal-; c) Modernidad: Estado (pp. 29 ss. Sánchez-Bayón 2008) *lo Stato/Leviathan* (aparato de gobierno y administración del soberano: dinastía, nación, pueblo) -problema: hay separación, pero tiende a la independencia-; d) Contemporaneidad: Estado-regulador (partido / corporación / masa) v. Aldea-global (civilización tipo I/entropía/parusía/eterno retorno) -problema: hay independencia, ergo alienación, malestar, etc.-.

⁹ Cuestión clave para distinguir entre los distintos tipos de sistemas, especialmente los inspirados por el *Derecho Común Anglosajón* (proclive a la noción de gobierno, reglas de derecho, y con modelos Westminster de Monarquías parlamentarias descentralizadas y Repúblicas presidencialistas federales) y el *Derecho Europeo Continental* (lo mismo, pero hacia la administración, el imperio de la ley, y con modelos convencionales/consensuales de Repúblicas parlamentaristas variopintas, más alguna Monarquía constitucional), vid. puntos siguientes. A título complementaria, sólo mencionar que el gran maestro italiano del constitucionalismo comparado, el Prof. P. Biscaretti di Ruffia, en su amplia bibliografía, ha terminado por distinguir entre tres formas de Estado (el Estado de democracias clásicas, el Estado socialista, el Estado autoritario); más tres formas de gobierno (en las democracias: el gobierno presidencial, el parlamentario, el directorial; en los socialismos: el prototipo de la Unión Soviética, las repúblicas de Europa del Este, las repúblicas asiáticas y americanas; en los autoritarismos: fascismo italiano, nacionalsocialismo alemán, franquismo español – se discrepa de tal categorización, excluyéndose las dos primeras, por ser variantes de socialismo y por tanto Estados totalitarios socialistas, que no autoritarios de derechas, y en cambio, se propone en su lugar las categorías de caudillismos mediterráneos y latinoamericanos-); y por último, las formas constitucionales (1º periodo de 1787 a 1918, 2º periodo de 1918 hasta hoy –también se discrepa al respecto, pues se prefiere señalar otros periodos complementarios: 1º periodo *idem*, 2º periodo de 1918 a 1945-48, 3º periodo de 1948 a 1991, y 4º periodo de 1991 hasta la fecha actual-).

Formas de gobierno y administración (marco general): Nociones preliminares: de Gobierno (*régimen humano para el bien común*) a Estado (*situación institucional de poderes establecidos soberanos*). Síntesis histórico-lógica (de Antigüedad a Medievo): sistemas monistas (prescriptivos y teóricos) y dualistas/mixtos (descriptivos y reales: de *polis/civitas* a *regnum*). * Formas contemporáneas (vid. nota).

¿Cómo (se gobierna)?

	Bien	Mal
uno	monarquía	tiranía
¿quién (gob.)?		
pocos	aristocracia	oligarquía/timocracia o timarquía
muchos	democracia (moderada)	democracia (radical)
	politeia/poliarquía	demagogia/oclocracia

Fuentes: Heródoto (*Historia*), Platón (*República, Político, Leyes*), Aristóteles (*Política, Ética a Nicómaco*), Polibio (*Historias*), Cicerón (*Sobre la República*), San Agustín (*De libre arbitrio, De la ciudad de Dios*).

Falso dilema del conservadurismo: los pensadores clásicos son acusados –por los neomarxistas posmodernos (e.g. *Escuela de Frankfurt, Annales, Birmingham*)- de conservadores por no creer en el progreso indefinido sino en el regreso concreto –anhelando un pasado glorioso-. Desmontaje de falacias: a) categorías anacrónicas: conservadurismo-progresismo/milenarismo (son etiquetas contemporáneas, que distan de la noción moderna, pues entonces exigían una construcción desde la realidad y no las utopías); b) enfoques incorrectos: progresismos decimonónicos derivan en guerras civiles, en s. XX en totalitarismos y guerras mundiales... progreso se construye desde la realidad y no desde la utopía o no-lugar. *Mutatis mutandis*, dicho falso dilema se procura extender a los conservadores actuales, que son calificados de ultra-conservadores, confundiendo tradicionalismo con conservadurismo. *Ergo*, no es de extrañar que, empíricamente, las democracias han probado ser más estables cuanto más conservadores han sido sus elites y bases, pues su criterio de decisión para el bien común ha sido más racional –y menos emocional, tal como pidieran nacionalismos y socialismos: “¡votad sentimiento!” (vid. siguiente epígrafe)-

La cuestión resulta peliaguda y requeriría de un estudio monográfico -que ahora no corresponde-, sin embargo, ello no quita que alguna de las citadas polémicas se reconduzcan y planteen específicamente en el epíg. 3 (en cuanto que riegos propios de la e-democracia).

En definitiva, y siendo consciente de lo complicado que es definir adecuadamente y de manera generalizable una noción común de democracia, se reconduce el esfuerzo a la indicación de las principales y más conocidas expresiones que de ella se han predicado: a) *el gobierno de las instituciones y los representantes elegidos por el pueblo soberano* (Locke); b) *el gobierno de la mayoría respetando a las minorías* (Bobbio); c) *el gobierno de la opinión pública* (Habermas), d) *el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo* (Lincoln), etc. Todas ellas son réplicas discursivas para –según las coyunturas- procurar sortear o finalmente condenar a realidades fallidas –verdaderamente, resultan retazos ideológicos de elites sobre bases sociales, valiéndose de las mismas (para alcanzar los intereses particulares, en nombre de la generalidad)-. La democracia es mucho

más, comprendiendo la dimensión macro, micro y meta ya mencionadas. Si se insiste en ello es porque si ya era difícil antes definir la democracia, ¿puede imaginarse ahora que predomina el discurso conflictivo y la virtualidad? ¿Cómo definir entonces la e-democracia? Para evitar caer justo en lo que se denuncia, se considera que lo más adecuado es comenzar por la evaluación del impacto de las TIC en la democracia actual, y así, con la información obtenida, se puedan diagnosticar los riesgos y retos en curso, pudiendo llegar finalmente a alguna conclusión.

3.- Impacto de TIC y democracia actual: estado de la cuestión, críticas, riesgos y retos

Como es sabido, las TIC de hoy tienen su origen en la Guerra Fría, por motivos de seguridad y defensa, por lo que al caer la URSS y la amenaza de la destrucción planetaria, rápidamente pasan de manos militares a civiles: los satélites de defensa comienzan a dar servicio a las compañías de televisión y radio digital, de telefonía móvil, etc.; internet deja de operar para el contra-espionaje (evitando que el servicio de comunicaciones pudiera caer en manos enemigas)¹⁰ y se pone a disposición del conjunto de la ciudadanía; los chips armamentísticos pasan a usarse para la *domótica* (desde ordenadores de mesa hasta cualquier electrodoméstico); et al. Las TIC permiten realizar operaciones en tiempo real en cualquier parte del mundo, de ahí que se hable de la globalización, pues todo pasa a estar conectado (a modo de red de redes de una interdependencia solidaria virtual)... ¿Y qué pasaría si se aplicaran las TIC al gobierno, en concreto a las formas democráticas del mismo? En una redundancia, si se busca dicha cuestión en internet, sólo en Google, si se escribe la voz “e-democracia” aparecen cerca de tres millones de entradas, pero si se indica en inglés “e-democracy”, su número aumenta a casi trescientos millones. Todas estas entradas desvelan que los usos de las TIC en la democracia vienen sirviendo para al menos los siguientes campos: a) *Aumento del conocimiento relacional*: se descubren nuevos sujetos (e.g. *webmasters, bloggers, think-tanks, redes sociales, flashmobs*), espacios (e.g. *foros, chats, pollings, emails*), temáticas (e.g. *e-fiscalidad, e-presupuestos, e-peticiones, e-gerencia, e-auditoría*), etc., por lo que las relaciones aumentan exponencialmente, esperándose que también lo haga la participación ciudadana. b) *Incremento de la participación*: se ofrecen nuevas posibilidades de intervención en política, más económicas, fáciles y cómodas, por vía electrónica, como son la deliberación en línea, la votación remota, la encuestación de conveniencia, la tramitación de iniciativas populares, peticiones, referendos, et al. c) *Mejora de los procesos administrativos*: se facilita el acceso a la información fiable a través de sitios electrónicos oficiales o sites/webs, donde haya una conectividad coherente y constante –sin duplicidades, ni distorsiones, ni contradicciones– mediante enlaces de reenvío o links, lo que a la postre ayude a comprender mejor las relaciones entre los poderes públicos y la ciudadanía, además de servir para apoyar la toma de decisiones y realizar actuaciones administrativas; aumentar la comodidad y simplicidad en los trámites administrativos al poder acometerlos desde casa a cualquier hora, evitándose largas colas, la ausencia del funcionario de turno, etc.; fomentar la participación ciudadana a modo de auditoría, pudiéndose calificar la calidad de los servicios anteriormente citados, además de ser posible la sugerencia de otros convenientes. d) *Adecuación de políticas y servicios públicos*: se garantiza una mayor flexibilidad y prontitud de respuesta de los discursos políticos a las demandas sociales, mejorando el ciclo de formulación,

¹⁰ Ciertamente es que la fama se la suele llevar la Universidad de California, sin embargo, la misma guarda relación con ARPANET y RAND, siendo todas estas instituciones financiadas por el Departamento de Defensa.

implementación y evaluación de los programas de las políticas públicas, así como del diseño de los servicios públicos o e-servoducción. e) Otros campos y variables en juego: se ahorran costes materiales y de oportunidad, modificándose para ello los valores democráticos –dando prioridad a lo formal, como la pluralidad, la elasticidad, la flexibilidad, la celeridad, etc.), la comunicación y comprensión de la política y la democracia –a modo de *twitts* o mensajes cortos y estimulantes-, etc., volviéndose el conjunto de las relaciones y el tipo de participación más acelerada, inmediata y automática... y eso no parece ya tan positivo, o por lo menos despierta serias dudas (vid. infra).

En definitiva, gracias a las TIC, en principio, cabe suponer un incremento cuantitativo y cualitativo de la información, las consultas, la participación y las decisiones, pues aumenta la rapidez, la comodidad y sencillez de los trámites, y sin embargo, ¿realmente eso es así? ¿Hay un mayor y mejor conocimiento de la democracia y se opera en consecuencia? Entre las objeciones más inmediatas, se plantean concatenadas las siguientes, en forma de un decálogo crítico: 1) *Brecha digital*: pese al voluntarismo de la ONU, al declarar el *derecho a internet*¹¹, sigue produciéndose una falta de acceso a la red. Y no tanto por escasez de ordenadores –pues ha habido campañas de subvención y/o dación de *pocket-pc*, *ipad*, *notebook*, etc., a familias, centros culturales y educativos-¹², sino por la deficiencia de la señal (por servidores o LANs escasos y de poca capacidad, la ausencia de competencia entre los proveedores o ISPs, etc.). Incluso son otras las causas más alarmantes de la brecha, como resultan los intentos de fiscalización y bloqueo por parte de los poderes públicos, o la desconexión voluntaria por parte de las generaciones pre-digitales (vid. siguientes puntos). 2) *Tendencia virtual*: pese a la creencia generalizada –como argumento más esgrimido- de que con la e-democracia se vuelve a la democracia directa, en realidad, lo que se está dando es una desaparición de las ágoras tangibles (como las reuniones en las casas consistoriales para Concejos o *Boards of Education*), siendo sustituidas por fórmulas virtuales de conexiones intermitentes, como los *chat-rooms* –eso en el mejor de los casos, pues muchos de los *grassroots* resultan luego *astroturfings*-¹³. 3) *Tecnologización acientífica*: se aumenta el número de prestaciones técnicas, con aplicaciones o *gadgets*, que extienden velos de cientificismo, pues al dejarse deslumbrar por los avances tecnológicos, se nos está olvidando la cuestión crucial que es repensar los fundamentos democráticos, además de cuestiones preliminares de psicología y comunicación social (e.g. identidad, roles, plus social). La e-democracia basada en sus artilugios no es ciencia, sino técnica –la ciencia de la democracia tiene su propio conocimiento autónomo en el que profundizar, y no sólo ampliar mediante aplicaciones-. 4) *Mecanización inhumana*: una vez más se confirma la paradoja por la cual, al buscarse máquinas que calculen mediante análisis de conjuntos

¹¹ Debido a las convulsiones políticas de comienzos de 2011, en el Magreb y Mashreq, así como en Corea del Norte y China, llevando al intento de bloqueo de internet en dichos países, como contramedida, desde la ONU, se dio prioridad a una serie de informes, siendo los más importantes los del ECOSOC y, en especial, los del relator F. La Rue (e.g. *Informe de 3 de junio de 2011*), dando lugar a resoluciones de la Asamblea General (e.g. *Resol. de 7 de diciembre de 2011*); vid. siguiente epígrafe.

¹² Así ha sido desde niveles macro, como el de la UNESCO y otros programas de la ONU, hasta el micro, como el de las Comunidades Autónomas de España, o ciertas municipalidades de Latinoamérica –sobre todo en Brasil, como cultura preventiva frente al analfabetismo, las bandas y la criminalidad-.

¹³ En principio, las TIC, en concreto internet, facilita la aparición de movimientos sociales, en forma de redes intermitentes. El problema es que para que un tema cale ha de ser tan simple como polémico –de otro modo no calaría como *trending topic* o tt-, lo cual condiciona a la superficialidad, por lo que resulta difícil determinar los intereses ocultos, los emisores del mensaje, etc. Es por ello que muchos de estos movimientos se califique de *grassroots* o a ras de suelo, cuando en realidad son *astroturfings*, que alude a una marca conocida de césped artificial,

difusos (*fuzzy set analysis*, vid. epíg. 1), acercándose a la inteligencia artificial autónoma, en cambio, se produce el efecto contrario en el hombre, que pasa de pensar a maquinar, tomando decisiones binarias –condicionadas y no creativas-. Ciertamente es que con los *gadgets* de la e-democracia se aumenta la velocidad de respuesta, pero también hay que tener presente que la democracia requiere de reflexión crítica, lo que comporta un pensamiento complejo, con unos tiempos para su comprensión (e.g. la institución de algunos países del *día de reflexión previo a la votación*). 5) *Despunte emo(skins)*¹⁴: se alude a la generación del 2000, criada ya en la globalización y sus TIC. Se les llama así, pues sufren de emotividad disfuncional, al ser criados en sociedades de consumo, donde la vida es líquida, acelerada y de riesgo, marcada por las fluctuantes modas. Son muy importantes las apariencias, pues sus valores son exteriores, y no interiores, como los de las anteriores generaciones de producción –para quienes primaba el esfuerzo y la visión a largo plazo-. Volviendo a la relación con la e-democracia, cierto es que se trata de gente acostumbrada a las TIC –más aún, lo que pasa en internet es más real que la vida misma, que necesita de su verificación en la red-, no costándoles por ello el tránsito a la e-democracia plena, sin embargo, no hay que olvidar que debido a que han desarrollado más su inteligencia técnica, que la emocional, sus decisiones no tienen por qué ser racionales, sino emotivas, por pulsiones, pudiendo caer con mayor facilidad en trampas discursivas y anti-democráticas (en su sentido meta, vid. epíg. 2). 6) *Ludo-democracia*: se insiste en que, pese a que cabe pensar que la e-democracia, tal como está planteada, tendería hacia la democracia directa, en realidad, el efecto bien podría ser el contrario, pues si los modernos optaron por la democracia representativa fue por la exigencia de profesionales en la política... Luego, si tomáramos nosotros las decisiones, ¿para qué querríamos a los políticos entonces? –recuérdese el caso de los griegos frente al referendo que deseaba plantear el ex Primer Ministro Papandreu-. A tal dilema hay que añadir que, los *emo(skins)*, se han formado en la toma de decisiones de los videojuegos, ergo, ¿por qué no van a hacer lo mismo en lo relativo a las consultas democráticas? 7) *Twitter-cracia*: se trata de una vuelta de tuerca a la preocupación anterior, pues las decisiones e-democráticas estarían condicionadas por las modas, tomándose tan sólo “dedo arriba/dedo abajo” –¿no recuerda esto al circo romano?–.

8) *Democracia de consumo*: la tendencia hacia las apariencias, sin trasfondo –como juego cotidiano–, no permite consolidación alguna, por lo que todo se puede volver *ruido blanco* (un exceso de información que satura la capacidad de toma de decisiones), especialmente en las campañas electorales. Y es que puede que la e-democracia quede reducida al periodo electoral (volviéndose cortoplacista), sin proyectos ni alianzas claras, donde es posible que gane el candidato con apariencia más atractiva y mejor gestión de las TIC –se remite al caso de Italia (como anticipo de lo que puede llegar a ser), tras la reforma de su sistema, con el declive de los partidos tradicionales y el auge de la era Berlusconi-. 9) *Ciudadanía.org v. ciudadan@s*: eh aquí el *quid* de la cuestión, ¿la e-democracia conducirá a la ruptura con el elitismo y clientelismo implantado con la democracia representativa moderna, al fomentar la participación de la ciudadanía, que gracias a la red es más cosmopolita que nunca, o por el contrario sólo servirá para diseñar una sociedad masa virtual teledirigida? La e-democracia será un éxito si está en manos de una ciudadanía

¹⁴ *Emo*, por emotivos, en cuanto emocionalmente inestables y/o inmaduros, ya que resultan altamente tecnológicos, pero no así psicológicamente: en vez de desarrollar a la par su inteligencia técnica y emocional, han despuntado en la primera, despreciando la segunda, y causando con ello una mayor desproporción entre ambas (vid. síndrome de Edipo en capítulos previos). Y *skins*, por su superficialidad, esto es, al ser una generación de consumo, inmediatez, etc., todo está a flor de piel; incluso, al valorar lo exterior, entonces, su cuerpo se vuelve su tarjeta de presentación, difundiendo en la red, dando muestra de su opción por la bien valorada delgadez.

autónoma y responsable, de gran capacidad participativa y de organización, que contribuya a su impulso y mejora; sin embargo, si cae en manos de ciudadanos heterónomos, llenos de exigencias y necesidades, de participación puntual interesada, entonces, tenemos el más que posible colapso democrático –como ya pasara en épocas y con propuestas anteriores-. 10) Se deja abierta la posibilidad al lector, para plantear sus propias dudas y reflexiones – como aquella sobre qué necesidad se tiene de unos políticos, considerados decisores públicos profesionales, en una e-democracia que hace recaer sobre el ciudadano la toma de las decisiones-.

4.- Conclusiones

Lo más importante, en estos momentos, al diagnosticar y pronosticar sobre la e-democracia, es evitar caer en el *wishful thinking* o, como lo llamaban los clásicos, la *falacia natural*: resulta crucial no confundir el deseo con la realidad, para no tergiversar el ser con el deber ser. A estas alturas y a la luz de las reflexiones aportadas, sí se está en condiciones de plantear una noción de e-democracia y ubicar la misma entre las diversas olas democratizadoras que ha habido a lo largo de la historia occidental; sin embargo, ello no quiere decir que los resultados analíticos se ajusten a los empíricos. Nuestro tiempo es el de la formulación y comienzo de la implementación, pero queda la implementación total o generalizada, más la evaluación, para reformar o descartar. En consecuencia, analíticamente, cabe fijar como noción de e-democracia: *aquel conjunto de nuevos sujetos, espacios, temáticas, reglas y mecanismos de concepción y participación ciudadana en la política, mediante las TIC y en el paradigma de la globalización, reformulándose por ello las relaciones entre los seres humanos y las instituciones de gobierno, así como la cultura cívica y iushumanista existente*. Como se puede apreciar, no se trata de una fórmula mágica, y mucho menos acabada y cerrada, sino abierta al debate –seguramente faltan variables y sobre otras de las citadas-. Lo que sí permite dilucidar es que se trata de algo más: en principio, la e-democracia no está llamada a ser una ampliación de formas técnicas de participación, sino una profundización para redescubrir la sociedad actual y su mejor participación en la política. Tal dilema de diagnóstico, condiciona el pronóstico, como se aclara seguidamente. Saliendo de lo teórico, y prestando mayor atención a evidencias concretas, como la dialéctica *Gobierno en línea v. Gobierno digital*, permítaseme a través de la misma clarificar la cuestión del riesgo implementador en curso, que determinará el dilema del subtítulo de este trabajo. Evidentemente, los términos del debate los fijamos en marcos democráticos, debiendo dejar fuera –por el momento- casos tan atractivos e importantes en la actualidad como los de los países en transición o vías de desarrollo democrático¹⁵. Pues bien, el Gobierno en línea consiste en la prestación de servicios por esta vía, mientras que el Gobierno digital alude al *cibergobierno* o disolución del poder en la red, dificultando la posible exigencia de responsabilidades –o sea, *la queja ante ventanilla*-. Por tanto, para que la e-democracia se consolide como un nuevo estadio –real y no de deseos-, es necesario vigilar el desfase o *gap* que se está produciendo entre los fundamentos democráticos y los *gadgets* que proporcionan las TIC: hay que reducir la brecha digital y la virtualización sin sustento tangible, la tecnificación y su consumismo irreflexivo, etc. En definitiva, la democracia, al igual que enseñan las religiones, requiere de

¹⁵ Como el caso de *Facebook Revolutions* de Magreb y Mashreq –calificado más tarde y de manera incorrecta a denominarse movimiento de la *Primavera árabe*, dejando fuera a bereberes, kurdos, persas, etc., además de dar alas a los *hermanos musulmanes*, que quieren *Umma* y no democracia-. Vid. última tabla.

un contacto directo, con un intercambio constante, pues de otro modo está llamada a su extinción. Luego la e-democracia puede ayudarse de las TIC, pero no basarse plenamente en ellas, pues entonces sería el gobierno de las máquinas –y no el pretendido de los hombres ayudados por las máquinas... y es que a veces el sueño de la razón produce monstruos (Goya/Nietzsche)-.

Como advertencia del grave peligro que se corre, si no se atiende al diagnóstico y pronóstico apuntados, se recuerda a continuación el esquema de la *teoría de crisis democráticas*, con sus fases de degradación. Dicha teoría, no sólo sigue siendo válida, sino que con las TIC puede darse de manera acelerada y a modo de regresión no-lineal –o sea, que puede oscilar, pasando a alta velocidad de un estadio a otro, sin necesidad de detenerse en cada uno durante un periodo mínimo de asimilación-. Cabe su comprobación en los diversos ejemplos que hoy se ofrecen, como los movimientos de indignación y protesta en Europa continental y América del Norte, o las primaveras revolucionarias en el Magreb. Una vez más se condensa la información esencial en los dos siguientes cuadros.

Teoría de las crisis democráticas

Fase 1, de desprestigio y desafección (cese de la confianza): dicha problemática se manifiesta en el momento en que el modelo democrático-iushumanista es percibido por la sociedad como un ejercicio deliberativo de transición incierta y excesivamente transaccional, donde los partidos y sus políticos se consideran un mal necesario del sistema –incluso acuñándose un vocabulario denotativo: partidocracia, plutocracia, nepotismo, etc.-. Es entonces cuando las expectativas defraudadas comienzan a reorientarse hacia propuestas carismáticas¹⁶ cada vez más alejadas del Estado de Derecho.

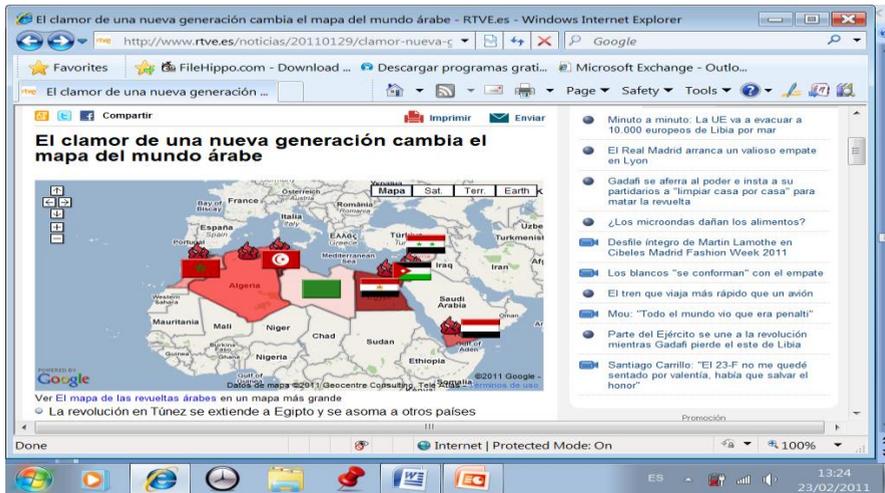
Fase 2, de disfuncionalidad y descrédito (fallas en las instituciones y sus rendimientos): esta nueva degradación del modelo democrático-iushumanista ya no sólo afecta a la percepción psicológica de la gente, sino que puede cuantificarse mediante indicadores de Hacienda Pública (e.g. Balanza de pagos, Presupuestos), donde puede constatarse la ineficacia gestora de los gobiernos y, por ende, su nivel de corrupción¹⁷.

Fase 3, de descalificación y desprecio (colapso y/o conflicto): el último paso en la erosión del modelo democrático-iushumanista se produce cuando la desafección y la disfuncionalidad es tal que la sociedad civil deja de participar y busca sistemas alternativos que logren la ordenación perdida. Luego el cúmulo de frustración, a la postre, encuentra su válvula de escape en la reprobación visceral del modelo democrático-iushumanista, al que se acusa de desencadenante de la inestabilidad del momento, sin comprenderse que no ha sido el sistema en sí, sino la perversión instrumental que del mismo se ha hecho, dando paso a protestas y revueltas.

¹⁶ Gracias a su presentación carismática ante las deficiencias de la Modernidad, recuperan su función de liderazgo social los ministros de culto, como ha sido el caso de los imanes en los países musulmanes del “petrodólar”; los rabinos para la ordenación de las migraciones fruto de la diáspora judía y su reubicación en Israel, etc. Vid. Kepel, 2005.

¹⁷ Aunque pueda parecer una cuestión meramente económica, ésta afecta a la estabilidad social que requiere el modelo democrático-iushumanista para su continuidad (recuérdese el *alcance macro* del análisis semiológico de la democracia).

Movimientos de indignación y protesta (primavera árabe)¹⁸



Ojalá el diagnóstico no fuera tan plausible como negativo, evidenciando el hecho de que, durante la euforia de la década de 1990 (los tiempos de bonanza de *Wall-Street*, *Hollywood*, *el boom.com*, etc.), se fundamentó sobre arenas movedizas la e-democracia, dejándose llevar por el síndrome de Edipo¹⁹. Para que ésta resista las actuales crisis –y las que están por venir, por el fin del tiempo dominado por el Estado-nación y la emergencia de la aldea global-, es necesario revisar los muros de carga. Ello supone dosificar mejor las energías, y mientras que unos se emplean en la ampliación técnico-profesional de la e-democracia, otros han de comprometerse con la indagación de las auténticas claves del hombre y su sociedad actual. Por tanto, hablar de fundamentos de e-democracia es saber detectar dónde y cómo opera el poder hoy, cuáles son los vínculos identitarios y solidarios, etc. Luego, al igual que en las construcciones deficitarias se inyecta hormigón para su rehabilitación, para la subsanación de la e-democracia es necesario bastante espíritu crítico y sentido común: las TIC son herramientas de la democracia de los hombres y no al revés – así podrá triunfar la ciudadanía.org, en vez de ciudadan@s.

¹⁸ Vid. Noticias de Radio-Televisión Española – división on-line (enero de 2011, URL: www.rtve.es/noticias/20110129...). La imagen habla por sí misma, como si de un reguero de pólvora prendido se tratase: de Túnez saltó a Egipto y Libia, de ahí, a Argelia y Marruecos, más algún emirato árabe (como Bahrein y Yemen) –incluso Arabia Saudí está tocada–; la chispa ha llegado hasta Siria y Líbano. Lo preocupante es que, los dictadores de la generación de baby-boomers y respaldados por sus integrantes occidentales –les apoyaron por sus discursos socialistas y sus prácticas capitalistas, tan convenientes–, por razones biológicas llegan a su fin, y los jóvenes han reaccionado, ayudándose de las TIC, pero sin haber hecho el ejercicio previo de reflexionar como generación, indagando qué les une y cuál es su proyecto, de modo que quede legitimado su acceso al poder. La carencia de tal ejercicio bien puede suponer la caída bajo dictaduras posmodernas islamistas –en las que la religión musulmana se ha visto contaminada de socialismo y demás corrientes irracionales anti-occidentales-. El problema es que en vez de reinventarse la democracia, parecen (re)surgir los caudillajes y teocracias. Vid. nota 11.

¹⁹ Edipo –como estereotipo del hombre tecnológico de hoy–, está ansioso por resolver problemas, por retar a su inteligencia, por lo que no desea reflexionar a largo plazo, con perspectiva, pues de otro modo tendría que aceptar que bien sabe de las tragedias viene desencadenando: *le han vaticinado que matará a su padre y se casará con su madre, y aún así mata a un hombre y se casa con una mujer que, ambos por su edad, bien podrían ser sus padres; su obsesión por descifrar acertijos provoca la muerte de Esfinge y con ella llegan las plagas a Tebas; et al.* En todo momento, Edipo supone que sabe lo que significan las cosas, pero en realidad, sólo conoce la punta del iceberg, pues la razón es mucho más que la mera inteligencia técnica –que es un instrumento de la razón–; vid. Sánchez-Bayón, 2009.

5.- Corolario: democracia de MP3

Las TIC en sí no mejoran la calidad democrática, sino que supuestamente facilitan la participación ciudadana –con las salvedades ya apuntadas-. Sin embargo, ¿cómo puede aumentarse dicha participación si disminuye y/o se pierde la relación real? Permítaseme un ejemplo muy plástico, como el indicado en el rótulo: *democracia de MP3*. Las generaciones previas a la globalización cultivaban su gusto musical, siendo conscientes del coste y esfuerzo que requería, disfrutando a su vez de los logros: se sabían las canciones y sus letras, coleccionaban con mimo los discos, conocían la historia de los grupos y los seguían a sus conciertos, etc. En definitiva, iban constituyendo así la banda sonora de su vida. En cambio, los *emo(skins)* no actúan de tal manera: se limitan a descargar información (MP3, WMP, iTunes, etc.) y no dan prioridad alguna, sino que dejan que el aparato reproductor decida, bien en modo aleatorio, bien en secuencial, convirtiéndose a la postre la música en un ruido blanco. Se pierde así la emoción, no sólo porque ya no se escucha, sino que además no se vincula con recuerdos concretos –carecen de banda sonora en sus vidas-; más aún, ahora hay aplicaciones por las que los propios aparatos se actualizan solos cuando reciben nueva información. Pues bien, si se traslada el ejemplo del impacto de las TIC en la música al campo de la política, el gobierno y los derechos humanos, en su formato electrónico (e.g. e-democracia, e-administración, e-solicitud), entonces, es posible que aumente la información al respecto y que el propio sistema se actualice al respecto, pero ¿son realmente conscientes los *emo(skins)* de que todo ello requiere de esfuerzo o en caso contrario puede desvanecerse? Y es que todas las materias planteadas en este estudio (especialmente la e-democracia –como supuesto nuevo estadio o versión de la democracia-), en su reformulación periódica secular, no parece que encaje bien en una reducción a la condición de juego virtual, sino que más bien se ha venido mostrando todo ello como una conquista generacional: cada generación es responsable de conocer y gestionar la tradición recibida y luego transmitirla a su relevo. ¿Los *emo(skins)* lo saben? ¿Qué es para ellos la e-democracia? ¿Y sencillamente la democracia, los derechos humanos, el gobierno, la libertad, etc.?

Bibliografía

- Biscaretti di Ruffia, P.: *Introducción al Derecho Constitucional Comparado*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Durkheim, E.: *De la division du travail social*, ed. privada, 1893
- Kepel, G.: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, Alianza, Madrid, 2005.
- Sánchez-Bayón, A.: *Humanismo Iberoamericano*, Guatemala: Cara Parens, 2012. - *Filosofía Político-Jurídica Glocal*, Saarbrücken: EAE, 2012. - *Sistema de Derecho Comparado y Global*, Valencia: Tirant, 2012. - *Introducción al Derecho Comparado y Global*, Madrid: Delta, 2011. - *Estudios de cultura política-jurídica*, Madrid: Delta, 2009. - *La Modernidad sin prejuicios* (vol. 1), Madrid: Delta, 2008.

The Specificity of European Cosmopolitanism in light of European Citizenship

Ciprian CIOROIANU¹

University of Craiova, Romania

ciprian_cioroianu@yahoo.com

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 20/05/2013

Abstract:

In terms of cosmopolitan thought, the European integration adventure, and in particular European citizenship should be understood in a context derived from the very *motto* of the Union: that of building a United Europe, all the while safeguarding the specificities of the various European peoples. European cosmopolitanism isn't one in which national identities melt into a broader pan-European identity, but it implies a multiplicity of identities involving citizens, all of them coexisting in a multi-layered and composite political and legal space. The European answer to the cosmopolitan question should not be the creation of a European state but instead it should emphasize preserving and enriching the current federal structure of Europe.

Keywords: European federalism, cosmopolitanism, national identities, European citizenship, cultural identity, democratic societies.

¹ This work was supported by the program POSDRU/CPP107/DMI1.5/S/78421, Strategic Project ID 78421 (2010), co-financed by the European Social Fund - Investing in People, the Sectoral Operational Programme Human Resources Development 2007-2013.

1. Cosmopolitanism within national democratic societies

1.1 *The contradictory nature of national citizenship in a democratic society*

At the core of a democratic society lies the concept of human dignity. “*The proclamation of human dignity as the basis of the legal system creates the premises for understanding man as a universal being*”², human dignity representing the foundation upon which individual liberties can be given a universal validity. Derived from the notion of human dignity, individual freedoms “*acquire a primordial authority in relation to the state*”³. The state, a creation of man, discovers the meaning of its existence in serving the interests of its creators: it is an effective way of ensuring and protecting human rights and freedoms. Only that the existence of the state implies the concept of citizenship, and the latter implicitly involves a differentiation. “*The primary line of tension, contradiction, if not outright fracture within the contemporary <<language of citizenship>> will concern whether and how national citizen rights are to be aligned with and made accountable to human rights.*”⁴

But can a society which differentiates between citizens and noncitizens be morally preferable to one that would remove this distinction and recognize even political rights to all its inhabitants? And if so, why? I believe that, in trying to find an answer, the concept of an overlapping consensus, introduced by John Rawls, can be of good use. Also, an insight into the notion of a democratic society and its essential features can help us in this regard. The overlapping consensus theorized by Rawls involves the existence of a certain degree of pluralism within the broader society. It should be understood as involving not only a purely procedural method of solving our differences. It entails finding a common grammar in terms of values and culture, by means of which members of different comprehensive doctrines existing in a democratic society can find not just a *modus vivendi* but a means of building together a common political community. Only by virtue of specific values that we share we come to understand the need for solving our differences peacefully. So, in this regard, there can be no consensus on the democratic procedures unless there is a cultural *substratum* that enables citizens to build among themselves a common public sphere and a civic space, a community oriented towards the future, whose internal cohesion is not broken by the passage of several generations. This could reasonably be equaled with the concept of a national community, a nation.

Considering the normative function carried out by the political body is a way of ensuring the rights and freedom of all individuals that make up the overall society, the proper performance of this function can be said to require, among the citizens, a deeper meaning regarding the concept of an overlapping consensus, or a reasonably increased degree of “*cultural, spiritual and social cohesion*”, if we were to employ the formula used by the German Constitutional Court in its decision on the Lisbon Treaty. To paraphrase John Rawls, inequalities can be accepted in the field of citizenship provided they procure equal benefits for non-citizens in regard to all individual freedoms not necessarily attached to citizenship and the status of citizen is reasonably accessible to all members of the broader community in question.

² Dănișor, Dan Claudiu; *The Romania Constitution commented*, Title 1 - General Principles, Bucharest, Ed. Universul Juridic, 2009, p. 51.

³ Yeatman, Anna; *Globality, State and Society*, *Citizenship Studies*, Vol. 7, Nr. 3, 2003, p. 275 – 290, 279.

⁴ Yeatman, Anna; *Globality, State and Society*, *Citizenship Studies*, Vol. 7, Nr. 3, 2003, p. 275 – 290, 285.

Conditioning the obtaining or possessing of citizenship upon belonging to a primary identification group, like an ethnic, religious or linguistic community, or on being the advocate of a particular comprehensive doctrine would be incompatible with the requirements of a democratic society and also contrary to the principles of an overlapping consensus. But failing to take into account specific historical and cultural differences, the peculiarities of each national community doesn't seem to be in the spirit of a democratic society either and in any case, I don't believe it brings us any closer to the achievement of an overlapping consensus. Therefore, a kind of middle way is needed. In the context of contemporary democratic societies the transition from the universalism of human dignity to the particularity of citizenship identity should maintain a fair balance between, on the one hand the requirement of building a community in which the sociological domain that does dictate to the juridical and political spheres and secondly, the need to take into account the historic and cultural identities, without whose recognition and respect there can exist no common future based on shared values. The contradictory nature of national democratic citizenship lies not merely in the fact that it is both a principle of inclusion and exclusion, this being to some extent self-evident. It has to do with the principles that regulate the obtainment or possession citizenship. They should be designed in such a way that, as a rule, no person shall be excluded *a priori* from entitlement to membership of a national community, but the conditions for naturalization, or even those relating to the preservation of the statute of citizen, should correspond to a reasonable degree of stringency, requirement needed to maintain the viability and, in a broader sense, the common identity of that particular community. Prior to the inclusion into national community, any foreigner should prove the acceptance of the fundamental values underlying the welcoming society and a minimum commitment for the purposes of the joint future of the nation. For the granting of citizenship requirements should be gradually increased, the claimant could be required to present himself as a true co-participant in this common endeavor. A reasonable endorsement of the cultural and historical heritage of the inclusive society can also be a legitimate requirement, not as a duty to join the dominant moral or comprehensive doctrine but necessarily in the sense of showing a minimum respect towards this heritage, which translates into the usage of fundamentally peaceful ways regarding the implementation of any changes in the *status quo*. In this sense, a pledge of allegiance towards the constitutional values could be a condition for acquiring citizenship, its infringement being a reason for withdrawal of the mentioned statute.

So, in a democratic society national citizenship comes to have an inherent cosmopolitan dimension in the sense that it can no longer be understood as a means of rigidly separating objectively determined communities. In principle it is a status open to members of the broader human community, only that the transition from theoretical possibility to reality implies the fulfillment of certain reasonable conditions of compatibility with the receiving society. This could also be seen as a way of reconciling the exclusionary nature of citizenship to the universality of human dignity.

The assignment of certain rights solely to citizens must not be contrary to universal principles in the field of human rights”⁵. Therefore, “the attachment of certain rights to the concept of citizenship must not be made unless it is deemed necessary in a democratic society, only if it is compatible with a liberal society (...), [and] if it establishes or maintains the fundamental value of justice (understood as a contextual equilibrium between the fundamental principles of the legal system) (...)”⁶.

Even if human dignity forbids grounding the political community on an ethnic or religious group, the principle of justice allows taking into consideration the dominant historical group, for example in establishing conditions under which foreigners may be granted the status of citizen. So, to put things into context, one could say that the policy implemented by the Romanian government in regard to the acquisition of citizenship, that of favoring certain categories of foreigners (such as the citizens of the Republic of Moldova or those whose ancestors were themselves Romanian citizens), or that of the Spanish state (when it establishes reduced periods of residence for nationals of Latin American countries after which they can successfully claim Spanish citizenship), although discriminatory in a theoretical sense, are nevertheless justified on cultural and historical considerations.

1.2 Open communities, but to what extent? The paradoxical nature of democratic societies

The national tradition regarding citizenship is deeply rooted in the European psyche, fruit of the semi official tendency depicting the national state as the sole interlocutor of the individual in the field of citizenship rights and duties and the only conceivable forum to which individuals can relate in constructing their identities as citizens. But in the last decades the national/republican model of citizenship has been under attack from several directions, both infra national as well as supra or transnational. It is primarily based on a formal concept of equality among citizens, subject to a quasi official civic and political culture. Constructed mostly on the ruins of medieval systems of identification and to the expense of communitarian primary affiliations, to some extent the nation state tries to culturally define and standardize the individual. Concerned about the management of human individuality in the frame of the statist perceived political and cultural universality, the liberal - republican philosophy loses sight to a certain degree of the inherent complexity of the person in regard to the process of collective identity construction.

The challenge takes on both a communitarian and a cosmopolitan dimension and the answer found at the supranational level can also be useful in the internal forum of the national community. In the sphere of internal relations, the centralized structure of the state becomes preoccupied with the possible infringement of the rights and values attached to the liberal republican citizenship through recognition in the public sphere of certain regional cultural identities. In the meantime, the voices of regional nationalism may blame the nation state that, in the name of normative universalism does nothing but promote implicit acceptance of another particular set of cultural or linguistic traits, namely those shared by the members of the dominant community in the political arena⁷. Looked at from such an

⁵ Dăniș or, D.C.; *The Romania Constitution commented, Title 1 - General Principles*, Bucharest, Ed. Universul Juridic, 2009, p.52.

⁶ Dănișor, D.C.; *Constitutional Law and Political Institutions, Vol I - General Theory*, Craiova, Ed. Sitech, 2006, p. 618.

⁷ Requejo, Ferran; *Cultural pluralism, nationalism and federalism: A revision of democratic citizenship in*

angle, liberalism seems to use a universalist language to describe a particular community, and in the name of this so-called universalism, supposedly based on individualism some would blame it comes to sacrifice the specific values of minority groups for the benefit of equally particular values shared by the majority group⁸.

In reality, the state can never be entirely neutral in terms of culture and values. Apart from the recognition of individual freedoms, the institutions of the liberal state introduce a range of linguistic and cultural traits or values into the public sphere, in order to create a somewhat uniform <<national>> cultural identity, with direct consequences for the rights and the status of the individual⁹. So, beyond the complex legal bond that it entails in relation with the state, citizenship also signifies the individual's inclusion in a particular cultural space. Of course, such an approach requires a relatively biased attitude on the part of the state, but kept within reasonable limits it does not affect the fundamental principles of a democratic society. The generic concept of <<culture>> can be said to "*includes the values, beliefs and convictions, language, knowledge and the arts, traditions, institutions and ways of life by means of which a person or a group expresses their humanity and the meanings that can be attached to their existence and development*"¹⁰. Along the same lines, cultural identity could be defined as "*a set of cultural references by means of which an individual, whether alone or jointly with others, defines and represents himself, communicates [with others] and understands to be recognized in his dignity [as a person]*"¹¹". We have no reason whatsoever to confine the above mentioned definitions as applying only in the case of sub-national communities, like those encompassing individuals who share a particular comprehensive doctrine or communities based upon ethnic or linguistic groups. On the contrary, a common cultural substrate – especially given the general nature of the definitions provided – can also be said to characterize the shared identity at the national or even supranational levels. Such an understanding equally falls into the logic of conceptualizing the nation as necessarily implying the continuity of generations. The binding element, which holds together the national community through the passing of time can only be expressed in terms of cultural values. The dominant cultural substrate underlying the political and legal superstructure will unavoidably imprint its own defining features on the state policy, even in those constitutional democracies that put a greater emphasis on neutrality. "*A culturally and morally neutral state, one that doesn't makes any moral requirements on the part of its citizens and who shows itself equally welcoming to all cultures and comprehensive doctrines is logically impossible. And, since any law constrains [rather] those who do not share the values underlying it, a non-binding morally and culturally state is an illusion*"¹².

Where could we find a place for a cosmopolitan prospect within the national state? What could it involve? I think this cosmopolitan perspective can be found in the very principles and values underlying European nations. In modern democratic societies, these

plurinational states, *European Journal of Political Research*, nr. 35, 1999, Kluwer Academic Publishers, p. 255-286, p. 260.

⁸ Idem, p. 264.

⁹ Requejo, Ferran; Cultural pluralism, nationalism and federalism: A revision of democratic citizenship in plurinational states, *European Journal of Political Research*, nr. 35, 1999, Kluwer Academic Publishers, p. 255-286, p. 260-261.

¹⁰ The Fribourg Group Declaration on Cultural Rights, art. 2, lit. A., quoted by Dănișor, D.C.; The Romania Constitution commented, Title 1 - General Principles, Ed. Universul Juridic, Bucharest, 2009, p. 228.

¹¹ Idem, art. 2, lit. B

¹² Parekh, Bhikhu; *Rethinking multiculturalism*, 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, 2000 [2006], p. 201-202.

values emanate from the equal dignity of all human beings, from the acceptance of the other as an *alter ego* or as an *imago Dei*, if we were to approach the problem from the Christian understanding of man. Awareness that the only way to properly settle our conflicts or, more generally speaking, our differences of opinion, beliefs and relevant values, is and remains in a democracy one of peaceful procedures, sheds light upon another belief shared by members of a democratic society: the need to tolerate, in principle, not only the different beliefs of an individual or of a small group (which is easier to do, especially provided that the individual or group remains relatively insignificant), but the prospect of major changes in the collective mentality or the structure of the overall society, with potential to transform the present majority into an hypothetical future minority.

Any political society must tolerate a certain degree of endangerment directed towards its core values, derived from the historical tradition and the current cultural positioning of the majority. The unavoidable tension between the various moral, religious or philosophical doctrines coexisting in a certain political community is a direct consequence of “*the fact of pluralism*”. It must not only be tolerated but channeled in a constructive way, as intercultural dialogue can be considered a moral imperative, implying “*a commitment to reason –that is to resolve conflicts of interest and [between] values through discussion [and] compromise (...), and for justice– namely the willingness to recognize the legitimate demands of others (...)*”¹³. A democratic society has a contradictory nature in this regard. Well founded on the value of human dignity and committed to guaranteeing individual freedoms, it unavoidably opens outwards in a manner in which non-democratic societies don't feel the need to. This openness towards the outside, be it only in the form of a permissive legislation regarding immigration, all the more when it translates into reasonable conditions for naturalization, implies acceptance of those culturally different, even at the risk of long-term impact upon the cultural identity of the society in question. Every national democratic society has to have, to a certain degree, this cosmopolitan tolerance as inherent to its very existential philosophy. One could say that a truly democratic society can reconcile its own existence with the demands of its consciousness only by putting its very existence at risk. The paradox relates to a continuous balance between the fact of preserving its existence and that of reconciling that existence with the demands of its consciousness.

But it is self evident there must be a limit to the margin of endangerment that a democratic society can accept in relation to its fundamental values or its cultural specificity. A democratic society is essentially an open one but an excessive degree of openness towards the broader human family could affect its capacity to function as a political community. The existence of a public sphere needs a level of civic dialog and understanding among the members of the community (especially those possessing the status of citizens) that can be reasonably found to a greater extent within national societies. Accepting the other doesn't amount to a denial of one's self. This cosmopolitan tolerance entails the integration of newcomers into previously existing nations, whose identity and future they will be able to influence henceforth, but in a spirit of respect towards the national historical and cultural heritage, and exclusively through peaceful and democratic means.

In the context of a United Europe, and looked at from a federalist perspective, the notion of cosmopolitanism can take some slightly new, but nonetheless interesting dimensions.

¹³ Parekh, Bhikhu; *A new politics of identity*, Basingstoke: Palgrave Macmillan Press, 2008, p. 178.

2. European citizenship and a federalist perspective on cosmopolitanism

2.1 European federal cosmopolitanism in the service of individual freedom

2.1.1 A common space of liberty and justice

The transition from the so-called Common Market citizenship towards the current European citizenship has entailed a gradual increase in the rights recognized to nationals of member states, both numerical and in terms of the social relations regulated by them. Gradually, the predominance of economic rights gave up ground to liberties pertaining to social security and welfare, prerogatives with respect to consular and diplomatic protection, and even political rights. The ECJ has brought its contribution to the progressive shift from the economic sphere towards the social and political ones. For example, it has interpreted the freedom of movement granted to workers as an intrinsic aspect of their human dignity¹⁴. The inclusion of more complex and interdependent segments of the everyday life of European nationals under the scope of EU law corresponds to the emergence of a genuine sphere of individual rights and freedoms at the European level. Although still poor by comparison with national counterparts, European citizenship today tends to become what T.H. Marshall called the quality of "full membership of a community"¹⁵. Perhaps the statement of the ECJ that European citizenship "is destined to become the fundamental status of nationals of Member States"¹⁶ should also be interpreted in this respect. From the perspective of building a cosmopolitan public sphere what's relevant is the fact that a European national, exercising his newly recognized freedoms "will be treated in accordance with a common code of fundamental values (...). In other words, he is entitled to state <<civis europeus sum>> and to invoke this status in opposition to any violations of his fundamental rights"¹⁷.

From a federalist outlook, the cosmopolitan nature of the European public space can serve the goal of guaranteeing human rights also by means of the vertical division and balance of power. In a unitary state the exercise of power is differentiated solely horizontally, among the three classical functions. The originality of federalism resides in the introduction of a second criterion of differentiation, this time operating vertically and targeting regulatory areas rather than state functions. Thus, the vertical division of competences between the Union and Member States, the composite and multi-layered European public space prevents the reemergence of a unique governmental level, encompassing all power and authority generally monopolized by the state. In this way, the checks and balances functioning between the national and European levels can serve as a defense against eventual authoritarian or even totalitarian tendencies.

¹⁴ Cf. Kostakopoulou, Dora; Ideas, Norms and European Citizenship: Explaining Institutional Change, *The Modern Law Review*, 2005, 68(2), p. 233-267, p. 238-239; in accordance with the opinion of Advocate General Trabucchi in Case C 7/75 F v. Belgia [1975] ECR 679 and that of Advocate General Jacob in Case C-168/91 Konstantinidis [1993] ECR I-1191.

¹⁵ Marshall, T.H.; *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, 1950, quoted in Shaw, Jo; *The Interpretation of European Union Citizenship*, *The Modern Law Review*, Vol. 61, 1998, nr. 3, p. 293-317, p. 297.

¹⁶ Case C-184/99 Grzelczyk vs. Centre public d'aide sociale d'Ottignies-Louvain-La-Neuve [2001] ECR-I 6193 [31].

¹⁷ The opinion of Advocate General Jacobs in the Case C-168/91 Konstantinides vs. Stadt Altensteig [1993] ECR I-1191, 1211.

“This freedom should not be, however, seen as reserved exclusively for EU citizens, It’s very existence acts as a magnet for many others who cannot benefit from the freedom that European citizens take for granted. Refusal to grant such freedom to those whom certain circumstances have forced to rightly try to enter our territory would be in contradiction with Europe’s traditions”¹⁸. In the same line of thought, “in order to be able to enjoy freedom, it is necessary to create a genuine area of justice, in which people can address the courts and authorities of any Member State as easily as those of their one State”¹⁹. This area of freedom and justice is therefore established not solely to the benefice of European citizens, but in the service of anyone who enters under the authority of the Union and its Member States. All the more reason to envisage this common space of liberty and justice as having a clear cosmopolitan outlook, being open potentially to any member of the human family.

2.1.2 The multiplicity of individual identities

A federal approach to European cosmopolitanism can be said to favor the manifestation of multiple identities within the public sphere. Diversity in the sphere of individual identities is a marker of the inherent complexity of human personality. Most individuals share multiple identities and feelings of belonging, although not all get to be visible in the public sphere.

European citizenship can recover, to some extent, the individual’s freedom to develop multiple identities, inclusively within the public sphere. On the one hand it creates a dual relationship of belonging - with regard to the old national states and towards the Union as a whole. On the other hand, European citizenship, mainly through political rights recognized at the infra-national level to citizens of other Member States, contributes towards the creation of relatively autonomous regional political communities, implicitly to further development of regional identities, which national states could otherwise try to blur. Therefore, the plurality of identities in the public sphere is asserted both in its supra-national and infra-national layers.

The consequences of European citizenship regarding the notion of cosmopolitanism can be better understood “by deploying a composite and multi-faceted concept of citizenship which links together the different levels and different spheres in which individuals claim citizenship rights, carry out citizenship duties and act out citizenship practices. In other words, we should focus on citizenship in the EU context, not specifically and solely on citizenship of the Union”²⁰. Therefore, a cosmopolitan European space stands out for its relative diversity in regard to the forums in which individuals can engage in citizenship practices, acquire rights and duties as members of the political community, and construct common identities within the public realm. In this perspective, what we usually understand by EU citizenship is nothing else but the federal level of a multi-layered concept of citizenship, typical of a Federation.

¹⁸ European Council Tampere, Towards a Union of Freedom, Security and Justice: the milestones of Tampere, 15 – 16 October 1999, p. 2- 3, quoted by Craig, Paul & de Burca, Grainne; *European Union Law*, Bucharest, Ed. Hamangiu, 2009, p. 293 – 294.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Shaw, Jo; *Citizenship: Contrasting Dynamics at the Interface of Integration and Constitutionalism*, EUI Working Paper RSCAS 2010/60; also, Besson, Samantha & Utzinger, Andre; *Toward European Citizenship*, *Journal of Social Philosophy*, vol. 39, nr. 2, 2008, p. 185 – 208.

2.2 *The transnational dimension and supranational layer of European cosmopolitanism*

Placing the European cosmopolitan public space in a federalist perspective, one could think of European citizenship as being inherent in the very conceptual structure of the Federation²¹, one implication of the duality regarding the constitutive political entities²². The originality of the individual's legal status within a Federation involves both a horizontal and a vertical relationship, a transnational and a supranational dimension. Horizontally, we find the notion of federal "inter-nationality"²³, which entails "the overall individual rights and duties arising from the law of a particular [federate] state whose nationality he [the citizen] doesn't poses."²⁴ Vertically, the federal citizenship is superimposed upon the national ones, with rights and duties derived from a direct relationship with the federal governmental layer. In the context of the European Union, the notion of "inter-citizenship" involves the fact of traveling or residing within the borders of the Union, in another Member State than that to whom the European citizen is a national. The general principle is that of equality of treatment concerning European citizens in all the areas covered by the scope of European law. The notion of "*inter-citizenship*" postulates the rule of equal treatment between the federal citizens, or, in other words, a general principle of nondiscrimination between the nationals of Member States in the same Federation. (...) This principle requires from the Member State to treat any citizen of another Member State under the same conditions as his nationals"²⁵. The scope of the principle must, however, be restricted to areas of regulation reserved for federal law, or, as required by art. 18 of the Treaty on the Functioning of the Union, in areas that "fall within the scope of the Treaties". Thus, the classical bilateral differentiation between citizens and foreigners becomes a triangular one, involving nationals, European citizens and foreigners. The originality of a Federation resides in the distinction it operates within its one citizens, which it perceives either as federal nationals (in the EU context, as European citizens), or as nationals of the member states²⁶.

The rights recognized to European citizens in another member state are, however, more than a mere reciprocity between the constituent countries of the Union, as the very process of federalization has much deeper implications compared to a classical international treaty. They are the reflection of a new way of conceiving the citizens of a Federation, and also those of the European Union if we are to equate it to such a political and legal structure: as co-participants in a process of building a common social and political community. The statute of countrymen and foreigner are somewhat reunited, where before they stood as mutually exclusive. If, in case of a unitary state citizenship remains a principle of inclusion for some, and exclusion for others, within a federal system it contains features of simultaneous inclusion and exclusion in regard to each federal citizen.

²¹ Cf. Beaud, Olivier; *Theorie de la Federation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 221.

²² Idem, p. 220.

²³ Idem, p. 222.

²⁴ Brunet, Rene; *La nationalite dans l' Empire allemand*, Lille, Paris, Giard et Briere, 1912, p. 215.

²⁵ Beaud, Olivier; *Theorie de la Federation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 224.

²⁶ Cf. Beaud, Olivier; *Theorie de la Federation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 221.

2.3 The originality of European cosmopolitanism, derived from the national structure underlying it

European citizenship can play a role in the recovery of a collective meaning of the concept of human dignity and can add its contribution to building a substantive form of federalism, somewhat different from the now classical federal state. In this sense, it can also help to describe a new way of understanding the concept of cosmopolitanism.

In a political and legal environment increasingly permeated with individualism it is perhaps inappropriate to speak about a collective dimension of human dignity, its content or its possible implications. Can there be an eminently collective dimension of human dignity? If such a collective dimension were to exist, it could hardly be dissociated from the individual in a radical way. Attempts of this kind in Europe's not too distant past had catastrophic consequences. The excessive valorization of the collective tends too much towards an organic conception of nations and it goes hand in hand with the exacerbation of the state's role, carried towards his deification. Caught in such a logic the person is primarily a component, individuality becomes similar to that of a number out of a multitude, and the singular character of every human existence is no longer relevant.

So if we are to recover a collective meaning of human dignity, it necessarily has to be done through the mediation of the individual. Federalism can prove itself useful in this regard. It is suitable to a rational and reasonable revalorization of collective identities and a possible pan-European federalism in which European citizenship should play a role can add a touch of substance in the sphere of identity and values, in the otherwise predominantly functional structure existing in a classical federal state. Federalism can recognize and preserve in an integrated structure the diversity of constituent communities with their specific rights, that are competing and complementary to those of individuals²⁷. A Federation cannot be dissociated from the idea of coexisting constituent communities within the broader federal community. And if the particular finality of a Federation lies in preserving the political existence of the Member States and their constitutional specificity²⁸, this *telos* cannot be separated from maintaining the identities of the federated political communities, in the European context the nations that form the Union. Federalism protects these common structures and identities by virtue of the relevance they have for the identity and dignity of the individual.

Contemporary federal systems show an evolution towards what we might designate a functional federalism. The nation is increasingly associated with the federal political community, while federated counterparts are designed more as purely procedural *demos*, though it would be an exaggeration to assert their emptying of any cultural or identity content. This fact corresponds to a process of nationalizing the Federation, which becomes what could be designated as a federal state. What could be the specificity of a United Europe and what role could European citizenship play in preserving this originality? The project of European integration can try to build a new political and legal structure derived from the federalist philosophy, or perhaps one closer to the essence of this philosophy. In this sense, it could endeavor to preserve the existence of European nations, while at the same time achieving a pan-European community equivalent to a nation, thus adding above the duality existing at the institutional and political level, specific to a federal state, a new one, relating to the underlying societies. In this way, the European project can fulfill its

²⁷ Cf. Theret, Bruno; *Du principe federal a une typologie des federations*, in *Le federalisme dans tous ses Etats*, p. 111 – 112., quoted in Olivier Beaud, *Theorie...*, op. cit., p. 198.

²⁸ Cf. Beaud, O., op. cit., p. 321 – 328.

guiding principle, that of unity in diversity. Diversity in a United Europe must be understood not only in an individualist sense or there would be no difference in relation to a unitary state overlapping one nation. In a European cosmopolitan space, of a federal nature, diversity has also a collective dimension. Dual citizenship implies a substantive duality of peoples, and not merely a procedural splitting into a federal, together with a number of federated political communities. This duality keeps its functionalist character but adds a substantive dimension, thus establishing the premises for creating a truly pan-European national community. Europe's challenge is to become and remain “*a Federation of nation-states*”²⁹. From a cosmopolitan perspective, such a finality can better emphasize the person's identity, both in its individualist sense and in a new - found collective dimension.

Within the European Union, as well as inside any federal system, there is a tension between the so called centrifugal and centripetal tendencies³⁰. The preservation of the Federation depends on keeping these trends in a balance; we can say that the Federation itself finds the very substance of its existence in this kind of equilibrium. Diversity and pluralism are inherent in the federalist philosophy, as in any political and institutional structures derived from such a political philosophy. Diversity has in a Federation both an individual sense (common also to nation states), but also a collective one, aimed towards the federated nations. Federalism is an original way of reconciling individualist and communitarian tendencies. Hence this second tension, this time between the need to respect both dimensions of diversity.

On the one hand, the Union must respect the national identities of Member States, inherent to their constitutional and legal structure (art. 4 TEU), which by definition have a strong collective character. However, with the establishment of European citizenship, the tendency is to create, at the European level, a community of citizens, equivalent to national ones. Also, the transnational dimension of citizenship identity tends to grow in importance, and the latter cannot be dissociated from an individualist dimension, directly opposite to the collective character of national communities. Both tendencies, supranationalism and transnationalism, are implicitly affecting the identity of national communities, their internal cohesiveness in terms of underlying values and culture. The recognized freedoms of European citizens could lead in the long term to a relative homogenization of European nations, whose possible finality may be that of melting them into a European nation-state, be it a federal one. In such circumstances, the transnational dimension of European citizenship would end up turning the present supranational dimension into a national one in the classical sense. Such a finality would not be entirely in accordance with the specified *telos* of a Federation, that of preserving the identity of the constituent communities. More so, the outcome would not correspond to the originality of the federal system of the European Union, in which the federated communities are nations with identities strongly valued by their members. One could say that the Treaties, although asserting the need to respect national identities, by the very rights they establish for European citizens, create the premises for the dilution or even dismantling of the constituent nations of the Union.

²⁹ Constantinesco, Vlad; *Europe Federale ou Federation d'Etats – Nations*, in *Une Constitution pour l'Europe*, Renaud Dehousse (dir.), Paris, Presses de Sciences Politiques, 2002, p. 137.

³⁰ In regard to this topic see O. Beaud, *op. cit.*, p. 279.

Understanding this apparent paradox can shed light on a more distant finality of a United Europe, beyond the need to respect existing national identities. As we have said, the collective dimension of human dignity and identity should be reassessed through the mediation of individuality and placed at its service. Otherwise, the Union's constituent communities would cease to be open ones, regressing to an organicist conception of the nation. To prevent a return to such negative consequences derived from past mistakes, European nations must necessarily be understood as open societies, tolerant regarding change even when it may entail structural changes in the very substance of their cultural identity. To really ensure individual rights and freedoms, including the individual's freedom to build its one identity, communitarian tendencies have to be relativized. The provisions of art. 4 TEU should therefore not be understood as to allow the closure of European national communities in respect to the broader human family, in an attempt to safeguard their identity, possibly threatened by the consequences of the integration process, at least not as long as they choose to remain members of the Union.

At the same time, the provision in art. 1 TUE cannot be interpreted in a sense which could help transform the European Union into a national state, even of a classical federal nature. The "*ever more perfect Union*" must remain one "*among the peoples of Europe*", or rather between the nations of Europe, unless the Treaties would undergo some essential change. The Union is therefore bound to respect the identity of nation states, but not necessarily to conserve it. The European Union has an obligation to preserve something else, namely the principle of unity in diversity, in other words the very essence of the federal system it represents. Therefore, beyond the purpose of compliance with current national identities, one could foresee another long term finality, a truly *telos* beyond *telos*, namely maintaining the federal structure of a United Europe. Although within the borders of the Union current European nations could undergo territorial or cultural changes, transformations resulting from the rights brought by European citizenship, these changes would be required to enroll in the same logic of unity in diversity, specific to federalism. This obligation towards respecting diversity may be interpreted as establishing a principle which prohibits altering the specific nature of European federalism, and implicitly European cosmopolitanism³¹, that of representing not only a political and institutional federal system, but a original endeavor to create multiple public spheres of allegiance for the individual, to preserve a multi layered public space in which national communities could overlap, at the same time preserving their identities. This pluralist vision of cosmopolitanism could be Europe's project for the more distant future. It could also be understood as Europe's existentialist bet.

³¹ For the concept of the inalterability of the federal structure see O. Beaud, *Theorie...*, op. cit., p. 328.

Bibliographic references:

- Beaud, Olivier; *Theorie de la Federation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- Besson, Samantha & Utzinger, Andre; *Toward European Citizenship*, *Journal of Social Philosophy*, vol. 39, nr. 2, 2008.
- Brunet, Rene; *La nationalite dans l' Empire allemand*, Lille, Paris, Giard et Briere, 1912.
- Constantinesco, Vlad; *Europe Federale ou Federation d'Etats – Nations*, in *Une Constitution pour l'Europe*, Renaud Dehousse (dir.), Paris, Presses de Sciences Politiques, 2002.
- Craig, Paul & de Burca, Grainne; *European Union Law*, Bucharest, Ed. Hamangiu, 2009.
- Dănișor, Dan Claudiu; *The Romania Constitution commented, Title 1 - General Principles*, Bucharest, Ed. Universul Juridic, 2009.
- Dănișor, Dan Claudiu; *Constitutional Law and Political Institutions, Vol I - General Theory*, Craiova, Ed. Sitech, 2006.
- Kostakopoulou, Dora; *Ideas, Norms and European Citizenship: Explaining Institutional Change*, *The Modern Law Review*, 2005, 68(2).
- Parekh, Bhikhu; *Rethinking multiculturalism*, 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, 2000 [2006].
- Parekh, Bhikhu; *A new politics of identity*, Basingstoke: Palgrave Macmillan Press, 2008.
- Requejo, Ferran; *Cultural pluralism, nationalism and federalism: A revision of democratic citizenship in plurinational states*, *European Journal of Political Research*, nr. 35, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Shaw, Jo; *The Interpretation of European Union Citizenship*, *The Modern Law Review*, Vol. 61, 1998, nr. 3.
- Shaw, Jo; *Citizenship: Contrasting Dynamics at the Interface of Integration and Constitutionalism*, *EUI Working Paper RSCAS 2010/60*.
- Yeatman, Anna; *Globality, State and Society*, *Citizenship Studies*, Vol. 7, Nr. 3, 2003.

La propuesta de Krause de una Federación Europea de Estados (1814) a la luz de su concepción universal del derecho¹

Krause's proposal of a European Federation of States (1814)
in the light of its universal conception of the Law

Ricardo PINILLA BURGOS

pinilla@chs.upcomillas.es

Recibido: 09/03/2013
Aprobado: 02/05/2013

Resumen:

Se presenta la propuesta de Krause sobre una Federación de los Estados Europeos con ocasión del Congreso de Viena (1814). Este proyecto contiene elementos de gran valor aun hoy día para concebir la unión europea y sentar las bases de un derecho internacional entre los Estados, y obedece y es fruto de una concepción determinada del derecho que se expone en el artículo, tanto en su evolución como en sus importantes raíces metafísicas que hacen de la idea de derecho un componente fundamental de la relación de los seres entre sí y con el principio absoluto de todo lo real. El artículo perfila desde ahí el talante del europeísmo y cosmopolitismo en Krause como una de las señas de identidad esenciales del krausismo.

Palabras clave: concepto de derecho, panenteísmo, Europa, cosmopolitismo

¹ Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2011-23682: “Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura”.

Abstract:

The article exposes Krause's proposal of a Federation of European Countries on the occasion of the Vienna-Congress (1814). This project has very valuable elements, still nowadays, in order to think a European Union and to lay the foundations for an international right of the nations. This writing is consequence of a concrete conception of right, which I introduce in this article in its evolution and in its important metaphysical roots. This metaphysical basis refers to a fundamental component concerning the relation between beings with each other and with the absolute principle of all reality. The article outlines from this horizon Krause's Europeanism and Cosmopolitanism as one of the essential identifying features of Krausism.

Keywords: right-concept, pantheism, Europe, cosmopolitanism

1. Krause y su Proyecto para el Congreso de Viena: Europa y su “unidad” en manos de la política y en la cabeza de los filósofos

A lo largo de 1814, con ocasión de la celebración del Congreso de Viena, enviaba el filósofo Karl Christian Krause a las *Deutsche Blätter* el escrito: “Proyecto de una Federación Europea de Estados como base de la paz general y como medio jurídico frente a todo ataque contra la libertad interior y exterior de Europa”². Tal como nos indica Francisco Querol, en su estudio sobre la Filosofía del derecho de Krause, este proyecto estaba en sintonía con el de muchos otros intelectuales de la época, que vieron en esa reunión de los mandatarios de los Estados europeos, tras la derrota de Napoleón, una ocasión para plantear un proyecto de paz y de convivencia para una Europa unida sin hegemonías opresoras o beligerantes. Este fue el caso de las propuestas de Alexander Lips (“La paz general”), Casimir Wilhelm, Barón von Gayl (“Ideas para la alianza de los grandes estados europeos”), o el mismo Conde de Saint-Simon, que junto a su alumno Agustín Thierry, publicaba ese mismo año en París un tratado “Sobre la reorganización de la sociedad europea y la necesidad y los medios de reunir a las gentes de Europa en un solo cuerpo político conservando su independencia nacional”³.

Tras la decepción de los intelectuales ante aquello en lo que habían devenido los ideales ilustrados en manos de las invasiones napoleónicas, acariciaban la idea de que, aun siendo la cumbre vienesa una reunión de los países vencedores que querrían ante todo restaurar las fronteras trastocadas por las campañas napoleónicas, sería ocasión para mantener las libertades civiles y los avances sociales que desde la revolución francesa se habían ido consiguiendo.

Sabemos que el Congreso de Viena supuso otra nueva y profunda decepción; o más bien otra prueba de la ingenuidad de los intelectuales respecto al poder y a los gobernantes europeos.

² K. Ch. Fr. Krause, „Entwurf eines europäischen Staatenbundes als Basis des allgemeinen Friedens und als rechtliches Mittel gegen jeden Angriff wider die innere und äussere Freiheit Europas” en: *Deutsche Blätter* 1814, Band 4, Nr. 142 (p. 113), 145 (p. 295), 147 8205), 151 (264), 152 (283).

³ F. Querol, *La filosofía del derecho de Krause. Con un apéndice sobre su Proyecto europeísta*, Madrid 2000, pp. 449 ss.

Más de una centuria después, en las navidades de 1919, firmaba en Zürich el jurista y filósofo Hans Reichel, un interesante prólogo en la reedición del Proyecto de Krause para la editorial Felix Meiner, donde se publicaba ya al año siguiente. Coincidió esa nueva edición con una situación de posguerra, pero de signo bien diferente: acababa la primera Guerra Mundial en una Alemania ya unificada aunque como país derrotado en la contienda y tenía lugar la firma del Tratado de Versalles, el 28 de junio de 1919. Entre las dos publicaciones mediaban dos reuniones de países vencedores que venían a diseñar, no sin constantes sin tensiones y conflictos, las fronteras de la Europa actual. Pero la paz y la unión armónica de los países europeos, como sabemos, tardarían en poder germinar. Será necesario, desgraciadamente, sufrir otra guerra, aun más sanguinaria y que llegará a rebasar todos los límites de la racionalidad, para que en 1945, todavía humeantes los frentes de batalla y las ciudades devastadas por toda Europa, se sienten las bases políticas para esa unión de los Estados europeos.

Con agudeza crítica, denunciaba Hans Reichel en el citado prólogo al proyecto de Krause, la sordera de los políticos respecto a este y otros escritos, que en realidad, se remontarían a Kant y su ideal de la Paz perpetua:

El proyecto de Krause, al igual que otras propuestas de aquel tiempo, pasó inadvertido para los mandatarios europeos. No fue el idealismo de un Kant o de un Krause, sino la razón de Estado de un Metternich o un Talleyrand lo que dominó el panorama. Igual que se defraudó a los ciudadanos con la libertad, así se defraudó a los pueblos con una Europa unificada. El final fue la santa Alianza que abusó del apelativo sagrado y degradó a caricatura los pensamientos de la alianza de los pueblos. Una alianza, no de la paz, sino de los vencedores; una alianza, no de los pueblos, sino contra los pueblos; una alianza, no de la justicia, sino de los propios intereses.⁴

No es ningún mal preámbulo partir de esta dolida reflexión de Reichel para revisar hoy un proyecto como el krausiano, que propiciaba una unión y alianza de los Estados europeos, pues delata este pasaje, la posibilidad y la tentación de convertir la unión en una ideología encubridora del dominio, sea de los vencedores o de los dominadores. En nombre de la unidad y de la paz, no se engaña sólo a los ciudadanos, sino a pueblos enteros.

Pero no nos engañemos ahora nosotros, no estamos datando el fracaso de la filosofía, sino las consecuencias de una política insensible tantas veces a la reflexión y acuciada por el imperativo del poder y de la urgencia. En este sentido, y sin demérito de otras iniciativas coetáneas, quiero recordar aquí esa propuesta de Krause, no por sus aspectos visionarios, que los tiene, no por sus elementos de ingenuidad, que también los contiene, sino por la, a mi juicio, gran coherencia de su propuesta con su idea de derecho y su filosofía en general. La propuesta de unificación de Europa, y más allá de ella, de la Humanidad, no puede tener para Krause en ningún momento un carácter oportunista o meramente contingente, sino que obedecerá a una tendencia inscrita en su misma idea de Justicia y de Derecho; y de otro, esa unidad no podrá concebirse nunca como un incremento de lo homogéneo, sin más bien como una armonía de lo diverso, verdadero contenido de toda identidad y unidad en la concepción krausiana de lo real.

⁴ Krause, *Entwurf eines europäischen Staatenbundes als Basis des allgemeinen Friedens und als rechtliches Mittel gegen jeden Angriff wider die innere und äussere Freiheit Europas* (1914), editado por Hans Reichel, Felix Meiner, Leipzig 1920, [Introducción del editor], p. 7.

Acudamos así, no directamente a los detalles de esa propuesta, sino a la noción krausiana de derecho, para de ahí establecer esa coherencia y comprensión de algunos aspectos de ese modo de unión de los Estados de Europa, que Krause propondrá en un momento dado como un *federalismo no despótico*⁵.

2. Krause como filósofo especulativo y práctico: la relevancia de la filosofía del derecho

Es conocido, aunque no es inoportuno acaso recordarlo aquí muy brevemente, que K. C. F. Krause (Eisenberg 1782, Munich 1832), fue un filósofo de la época de Schelling y Hegel. Mucho más conocido y presente es que su filosofía tuvo una gran influencia en la España moderna de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, no sólo en el área académica, sino en la sociedad en general, especialmente en los campos de la educación, la política y el derecho. Esta influencia, como las investigaciones del Prof. E. M. Ureña nos han descubierto⁶, no fue un caso aislado, sino que Krause y sus discípulos tuvieron una influencia y recepción notable en Alemania y en otros países europeos, como sobre todo Bélgica y Francia, pero también Inglaterra e Italia. También en Latinoamérica, ejerció el krausismo una notable influencia en la política, el derecho y la educación, y no exclusivamente a través del krausismo español.

Como alumno de Fichte y Schelling en la Universidad de Jena, Krause se habilitó para la docencia en esa universidad en 1802. Ya en estos primeros años mostrará Krause, junto a un interés sistemático en todas las áreas de la filosofía y del saber⁷, una importante vocación de contribuir a una sociedad y un mundo mejores a través de la ciencia y el pensamiento. Haciendo suyo uno de los rasgos más sobresalientes de la filosofía alemana de ese tiempo, para Krause lo especulativo y lo vital se implicarán mutuamente.

De ahí que la tarea de la filosofía no haya de ser otra que reconocer las ideas absolutas; y concretamente, en su pensamiento jurídico-filosófico, reconocer la idea de derecho: “La filosofía del derecho, que contiene la filosofía del Estado, es el conocimiento del derecho y del Estado en la pura razón como verdad eterna”⁸, dirá al comienzo de su *Compendio de Filosofía del derecho*, de 1828. Esa idea de derecho no habrá de ser deducida de lo histórico, como en la opinión de Krause haría de alguna manera la filosofía hegeliana del derecho⁹. Ahora bien, la indagación filosófica debe luego complementarse con el conocimiento histórico, acorde con el ideal krausiano de una ciencia filosófico-histórica del derecho. La filosofía del derecho, junto a importantes escritos y conocidos prácticos acerca del Ideal de la Humanidad, donde se expone su teoría e ideal de la sociedad, son sin duda uno de los ejes fundamentales de la obra y el legado de este filósofo, y constituyen una de las partes de su pensamiento que más ha influido. Entre otros frutos, cabe pensar en su

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ E. M. Ureña, “El krausismo como fenómeno europeo” en: E.M. Ureña, P. Álvarez (eds.), *La actualidad de krausismo en su contexto europeo*, LKM, Universidad P. Comillas, Fund. Duques de Soria, Editorial Parteluz, Madrid 1999, pp. 25-35; E. M. Ureña, *El Krausismo alemán. Los Congresos de Filósofos y el Krausofröbelismo*, LKM, Universidad P. Comillas, Madrid 2002; E. M. Ureña, J. L. Fernández Fernández, J. Seidel, *El “Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y su original alemán*, LKM, Universidad P. Comillas, 2ª edición Madrid 1997, pp. LI-LVIII; también A. Sánchez Cuervo, *El pensamiento krausista de Tiberghien*, LKM, Uniesidad P. Comillas, Madrid 2004.

⁷ Krause publicará entre 1802 y 1804 varias obras, sobre Lógica, Matemática, Derecho Natural, Sistema de la filosofía y Filosofía de la Naturaleza.

⁸ Krause, *Abriss der Philosophie des Rechtes*, Gotinga 1828, p. 1.

⁹ Krause, *Systems der Recthphilosophie*, Ed. August Röder, Leipzig 1874, pp. 17 s.

influencia decisiva en la teoría correccional de la pena, a través de su discípulo August Röder, o en la revisión del problema del derecho natural y la relación derecho/moral, así como su importante anticipación y fundamentación de muchos derechos sociales y de igualdad hombre-mujer o nuevas áreas del pensamiento jurídico como la ecología; aspectos estudiados con precisión por Fco. Querol.

No menor influencia o relevancia de la filosofía jurídica krausiana cabría adjudicar a su fundamentación unificada del derecho privado de la persona y el derecho público y del Estado; precisamente desde la comunicación de los conceptos de *Persona y Estado*. Este aspecto, que Hans Reichel destaca como un elemento fundamental en la idea krausiana del derecho político¹⁰ y su concepción del federalismo, será indagada con lucidez en figuras como Giner de los Ríos en los estudios del Prof. Vázquez-Romero¹¹.

Pero recordemos, antes de nada, qué entiende Krause por derecho:

3. La idea krausiana de Derecho. Breve crónica de su evolución

3.1. La concepción jenense: las condiciones de posibilidad externas del destino humano

En general, Krause concebirá el derecho como un elemento posibilitador, esto es, como el establecimiento de las condiciones de posibilidad que permiten el desarrollo de lo humano y en general de lo justo y lo bueno. En principio plantea esto desde la idea del hombre como ser racional, aunque finito, y por lo tanto en necesidad de la relación y cooperación con los demás. Desde ese plano de la intersubjetividad se hará en principio necesario el discurso sobre un derecho natural.

En su obra dedicada a este tema, aparecida en Jena en 1804, se halla Krause aun bajo la influencia del formalismo ilustrado de raíz kantiana y fichteana; lo que le llevará a subrayar el carácter exterior de esa función posibilitadora del derecho. Al asumir la libertad y autonomía de cada individuo; el derecho debe hacer posible, en un sentido externo o negativo, que esa libertad pueda aflorar y ejercerse en cada uno de nosotros. Esta limitación a las condiciones externas no será así para el joven Krause en principio una restricción o carencia del derecho, sino un rasgo esencial de la idea de lo jurídico en una sociedad ilustrada. La esfera interior de la acción y la realización humana quedaría para el joven Krause en la esfera de la moralidad, siendo el derecho lo que hace posible ese desarrollo desde un orden y marco externo posibilitador. En su *Fundamento del Derecho natural* (Jena 1803), leemos: “También exijo que todos los seres racionales con los que convivo, deben hallarse bajo las mismas condiciones externas, y realizar sus fines racionales para que la completa Humanidad se eleve a la contemplación y realización de su destino”¹².

3.2. Una amplia concepción de derecho en su fundamentación metafísica: Panenteísmo y Humanidad.

Este inicial concepto sufrirá una importante evolución, y en sus lecciones de Gotinga sobre Filosofía del derecho (en los años veinte del siglo XIX), Krause hablará expresamente de una inclusión de las *condiciones internas* junto a las externas en su concepción del derecho.

¹⁰ Krause, *Entwurf eines europäischen Staatenbundes*, pp. 4-5 [introducción]

¹¹ J. M. Vázquez-Romero, “La micrópolis del yo. Representación, soberanía e individuo en los escritos de Francisco Giner de los Ríos” en: *Pensamiento*, Vol. 63 (2007), núm. 236, pp. 199-234; “Dos en uno: El concepto de estado individual Krausista y su relevancia biopolítica” en: J.M. Vázquez-Romero, Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista, Marcial-Pons, Madrid 2009, pp. 27-82.

¹² Krause, *Grundlage des Naturrechts, Erste Abtheilung*, Jena y Leipzig 1803, pp. 10 s.; también 19.

Así en el prólogo a su Compendio de filosofía del derecho, fechado en septiembre de 1828, reconoce Krause lo limitado de la concepción mantenida en Jena: "... en la medida en que se limita el derecho de modo erróneo a las condiciones externas de la vida racional, y con ello simplemente al hombre y a la Humanidad, con lo que el derecho interno y la justicia interna del hombre queda excluida, y por lo tanto tampoco el derecho y la idea de justicia se reconocen como algo esencial y fundamental de Dios"¹³.

Con esta corrección y ampliación quedará claro que "las condiciones de la vida racional, esto es todas las condiciones bajo las que el hombre puede llevar conforme a razón su vida interior y exterior, debe verse y reconocerse como el contenido del derecho"¹⁴.

La cuestión acerca de la "esfera interna" del derecho es sin duda un tema importante para entender la evolución de la filosofía del derecho de Krause. Parece que se apela a la esfera interna del comportamiento humano, al campo de la intención moral en el sentido de Kant. Ya en el mismo Kant la aplicación de los términos exterior/interior en analogía cerrada a los conceptos de derecho y moral se hace problemática si tenemos en cuenta toda su filosofía práctica, pero en todo caso en el caso de Krause no sería la interpretación más acertada pensar que con la inclusión de la esfera interna, el padre del krausismo simplemente pretendía ampliar el derecho a la esfera de la moral, o casi equiparar uno y otro concepto. La inclusión de la esfera interna obedece en realidad a argumentos de índole metafísica o sistemática que apelan al planteamiento completo de la filosofía de Krause y su formulación definitiva como Panenteísmo.

Es oportuno recordar los argumentos dados sobre el carácter erróneo de su concepción temprana del derecho. Dicha concepción era demasiado estrecha en el sentido de que "se limita a los hombres y a la humanidad [...] y por lo tanto tampoco el derecho y la idea de justicia se reconocen como algo esencial y fundamental de Dios"¹⁵. La estrechez de esa primera concepción no apela así simplemente a otras esferas de la condición humana, sino que recuerda que el concepto de derecho no es un problema exclusivamente humano, y se descubre en realidad una forma originaria de todo cuanto existe, entendido como inmanente a Dios o al Ser absoluto.

El Panenteísmo es concebido ya por Krause en torno a 1808 y 1811 como una visión determinante y una profunda revisión de los fundamentos de su filosofía. Según esta concepción, la naturaleza y el espíritu se hallan en Dios de modo inmanente, a la vez que Dios es trascendente a ellas como Ser Supremo, procurando así desmarcarse tanto del deísmo como del panteísmo. El panenteísmo krausiano reconoce la Humanidad y el ser humano como la parte más íntima de la realidad, al ser el punto de intersección entre naturaleza, espíritu y Ser supremo. Dios se determina de modo infinito en todos los seres y el hombre es algo así como el punto armónico donde la vida de Dios se realiza de modo supremo como libertad, del saber, en la ciencia; y del hacer, en las artes. La filosofía de Krause encierra así un profundo humanismo, pero no sin embargo un antropocentrismo; ni tampoco un mero humanismo moral, sino de componentes netamente metafísicos (u ontológicos).

Este planeamiento conllevará importantes consecuencias para el concepto de derecho. En los escritos prácticos de 1811 (*El Ideal de la Humanidad, Diario de la Vida de la Humanidad*). Krause entiende cada ser en su autonomía y a la vez en "relación recíproca armónica" con el resto de seres y con la totalidad. Cada ser debe desarrollarse según su propia naturaleza y sólo desde ahí puede unirse con otros seres en esferas superiores. En la

¹³ Krause, *Abriss der Philosophie des Rechtes*, pp. III-IV.

¹⁴ Krause, *Das System der Rechtsphilosophie*, p. 48.

¹⁵ Krause, *Abriss der Philosophie des Rechtes*, p. IV.

esfera humana estos niveles crecientes se llamarán *personas*. La armonía completa de todos los niveles y de la relación entre todos los seres se fundamenta en Dios, acorde con la visión panenteísta. Desde esta visión fundamental surge la idea de derecho:

La misma conformidad a naturaleza y salud de todas las relaciones de todas las cosas entre sí y con Dios es el Derecho Uno [...] El derecho es así la forma esencial general de la relación de todos los seres entre sí, según la cual en la comunidad de todos los seres cada individuo se desarrolla en su propia naturaleza y emerge y se hace real la armonía de todos¹⁶.

Este pasaje deja claro el amplio horizonte metafísico y ontológico de esta idea de derecho. Así: “Esta idea de derecho es una idea divina del mundo; se extiende a todos los seres, no solamente al hombre”¹⁷. Este planteamiento en realidad deja ver un importante principio de la filosofía krausista, según el cual el mayor desarrollo de cada ser individual incide en una conjunción más profunda y armónica de todos los seres entre sí y en relación con Dios. Toda esta posición filosófica tiene implicaciones teóricas y práctico-políticas de primer orden. Krause expresa este principio en una relación muy estrecha con su idea de derecho:

El derecho es así la forma originaria de todos los seres según la cual cada uno es determinado en su vida completa según la idea de cada uno de los otros con los que convive y en un orden supremo según la idea de la vida conjunta de todos los seres en Dios.¹⁸

No hay que ver este planteamiento como algo meramente especulativo; las aludidas consecuencias prácticas se dejarán ver de modo coherente en el pensamiento jurídico krausiano, como por ejemplo su preocupación por la protección desde el derecho de la naturaleza o los animales y la relación del obrar humano con el medio ambiente; o la afirmación radical de la igualdad de derechos entre hombre y mujer; los derechos de los niños y los ancianos; o las mediaciones de los conflictos entre los derechos de la persona y los intereses del Estado o la comunidad¹⁹.

Se podría afirmar que la concepción krausiana del derecho permite relacionarse con todo lo real en su cierta libertad, no sólo con los hombres o los seres racionales, casi al modo de la ciudad de Dios agustiniana: “Todas las criaturas son sujetos de derecho (*Rechtsperson*) libres y autónomas en el Estado de Dios”²⁰; apelando así a una solidaridad universal del hombre con todo lo existente: “El justo no trata ningún ser en su propio beneficio, como si estuviera destinado simplemente para él, sino que lo reconoce como un ser compañero (*Mitwesen*) libre en Dios”²¹. El krausista Fernando de los Ríos, en su interesante estudio de la filosofía del derecho de Fco. Giner (1916), aludirá precisamente a la idea de la *Civitas Dei* como referente en Krause de todas las manifestaciones empíricas del derecho, y planteando frente a la concepción de Hegel que si bien “para Krause, todo el Derecho debe ser instaurado por el Estado; (...) éste no es quien lo crea, ni todo el Derecho es positivo...”²².

¹⁶ Krause, *Das Urbild der Menschheit*, Göttingen 1851, pp. 54.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 55.

¹⁸ Krause, *Tagblatt des Menschheitelbens*, Dresden 1811, p. 9; núm 4 “Rechtbund”.

¹⁹ Estos aspectos son expuestos con brillantez por F. Querol en el libro ya citado: *La filosofía del derecho de Krause. Con un apéndice sobre su Proyecto europeísta*, Madrid 2000

²⁰ Krause, *Das Urbild der Menschheit*, ed.cit., p. 56.

²¹ *Ibid.*

²² Fernando de los Ríos, *La filosofía del derecho de don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*, Biblioteca Corona, Madrid 1916, pp. 31-32.

De otro lado, esta ampliación radical del campo del derecho no relativiza el papel de los seres humanos: “Por ello la Humanidad, en sus ámbitos más amplios y en cada uno de los individuos es el sujeto de derecho primero y más grande de la Tierra”²³. Esta declaración se entiende no tanto como un derecho de dominio, sino como una declaración de la alta responsabilidad del género humano y su cometido en relación con el resto de los seres.

Volviendo de otro lado al tema de la esfera interior a la vista de esta concepción, vemos que ésta hace referencia al desarrollo de la propia naturaleza de cada ser y cada ámbito. El derecho no sólo hace posible la relación de cada ser con el resto y la totalidad (esfera externa), sino el desarrollo de cada instancia en su naturaleza, como condición necesaria para el desarrollo relacional y total.

4. El Derecho de los pueblos y la Alianza de la Humanidad: el proyecto de una Federación europea de Estados y la concepción krausiana de Europa en el contexto de la política mundial

Centrándonos ahora en el tema del derecho político y de los pueblos, habremos de ver que Krause espera y concibe el desarrollo de esa idea universal de derecho en todos los niveles de las sociedades humanas: familia, comunidad, pueblo, Estado, y reunión de pueblos y Estados, culminando en la importante idea krausiana de una *Alianza de la Humanidad*. Este desarrollo obedece a una necesidad o a una tendencia inscrita en su misma concepción de lo real, y no meramente a una contingencia histórica o pragmática; una necesidad que si se vehicula desde la unión jurídica, esto es desde la idea de derecho, siempre preservará la idea de libertad de los Estados soberanos, de tal modo que Krause concibe que todo Estado unido federalmente a otros en un momento dado también pueda decidir libremente su salida de la federación²⁴.

De otro lado, aunque la tendencia a la unión de los pueblos pueda plantearse como una implicación del mismo concepto de derecho, es verdad que tal como muestran las investigaciones de E. M Ureña, que Krause fue pulsando su época, desde las campañas napoleónicas hasta el Congreso de Viena, para ver cómo esa tendencia general de unión de los pueblos y de los hombres, en una Alianza de la Humanidad podría comenzar a concretarse. Tras un entusiasmo por la figura de Napoleón, a quien quería dedicar en primer lugar su libro sobre Un Estado mundial, apelará Krause, más en la línea del ideal de la hermandad masónica, a una Alianza de los hombres a través de los Estados, pero también desde sociedades fundamentales intermedias (familias, grupos) y transversales a lo estatal (Sociedad para la ciencia, para el arte...).

Es desde ese ideal amplio de una Alianza de la Humanidad como cobra todo su sentido y fuerza su proyecto de unión de los Estados Europeos; pues ese ideal no quedará para Krause en una utopía inarticulada, sino que deberá asumirse en diversos pasos históricos. En lo que respecta al Estado moderno, Krause ve en él la culminación de la alianza del derecho, dado que en ellos podría regirse la vida completa de una comunidad. Pero más allá de los Estados, que asumirían en su unidad el carácter de personas, ha de preverse la relación entre Estados, planteada fuera de todo lenguaje de violencia y de dominio, sino desde esa necesidad de desarrollo de cada uno de ellos (igual que los individuos se asocian entre sí). Krause asume que Europa puede ya optar a esa ampliación y configuración de sus Estados, bajo la forma de un *Estado federal no despótico*; esto es como una alianza de Estados presidida desde su idea universal de derecho:

²³ Krause, *Das Urbild der Menschheit*, ed.cit., p. 56.

²⁴ Krause, *Entwurf...*, pp. 18 s.

Una alianza (federación) de Estados son varios estados en la medida en que han acordado conforme a derecho, hacer surgir el derecho de forma común sobre sí como *personas superiores* (pueblos enteros), de tal modo que todos los pueblos unidos para ello e interna y externamente libres acorde con las leyes que ética y libremente en su desarrollo propio; pueden desarrollar su vida siempre de modo más perfecto.²⁵

La unión conserva así siempre la libertad de acción y desarrollo de los países miembros; y esto no como una limitación, sino como un planteamiento coherente de lo que significa unión desde el derecho y desde la libertad. En este sentido, aunque Krause abogará por una unión política de los Estados europeos, mantendrá la crítica a una excesiva intromisión del Estado y del derecho en las esferas de la vida humana; tal como había hecho para el Estado individual y sus miembros. No olvidemos que el derecho debe ser condición y factor de posibilidad, interna y externa, pero nunca sustantiva de lo que la vida humana debe hacer en todas sus esferas. En este sentido, indica que “La Alianza de los Estados abarca el derecho completo, pero también sólo el derecho; se atiene al ámbito del derecho y no ejerce ninguna influencia ni imposición en otras dimensiones humanas; y sólo ha de contribuir a la armonía de todas las esferas humanas”²⁶. Este tipo de matizaciones acerca de los límites del derecho no son incompatibles con la relevancia ontológica que otorga Krause a la idea de derecho; sino que la sitúan en su correcta interpretación. Hacer que algo sea posible no ha de implicar determinar qué y cómo ha de ser ese algo. Esto, aplicado a la teoría del Estado y al concierto de Estados en el pensamiento federalista, aporta un principio de gran fecundidad, y marca unos límites sutiles respecto a la injerencia y presencia de lo jurídico en la vida, fáciles de borrar en otras perspectivas más simples del derecho como mera normatividad.

Respecto a la visión que Krause tuvo de Europa, hay que señalar que no cabría hablar sin más de un eurocentrismo, ni es de otro lado relativizable su propuesta de unión de los Estados europeos como una posible entre muchas en ese momento histórico, si bien el horizonte de ésta sería en todo caso la unión de toda la Humanidad. Para Krause, como para los intelectuales de su tiempo, Europa representaba con sus virtudes y defectos la posibilidad de la realización de los ideales de la ilustración y de una cultura humana universal. En una perspectiva geopolítica, también presente en las obra de Krause, Europa asumiría ese papel, al menos desde el imperio Romano, la Cristiandad en la Edad Media y la modernidad, pero eso no impedía que Krause viera ya en otras partes del mundo el posible futuro del desarrollo de la Humanidad: en América, e incluso Asia y Nueva Zelanda.²⁷

Para ahondar en la visión krausiana de Europa, además de los tratados de filosofía del derecho y filosofía de la historia, resulta de inmensa utilidad, sumergirse en los amplios diarios de Krause, editados por sus discípulos de modo póstumo. Esta perspectiva es muy bien tenida en cuenta por Fco. Querol, a la hora de analizar muchos aspectos de su filosofía del derecho. E. M. Ureña nos ofrece un trabajo espléndido en este sentido cuando hace un seguimiento de las consideraciones sobre política internacional en los años que siguieron al congreso de Viena, coincidiendo especialmente con la segunda estancia de Krause en Dresden (1814-1821). Podemos destacar algunas cuestiones del análisis ofrecido por Ureña. En primer lugar, destaca la gran decepción y aguda crítica de Krause respecto a las

²⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ E. M. Ureña, *Krause, educador de la Humanidad*, Unión editorial, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1991, pp. 338-352.

expectativas iniciales del Congreso de Viena, y la oposición clara y nítida a las argucias y falacias de la Santa Alianza, que Krause lamentará poco menos que como casi una vuelta al antiguo régimen, que conllevaría una vuelta del poder despótico y una “recatolización”, esto es de la alianza entre el clero y el poder y el uso de la superstición como instrumento de control y opresión²⁸. De otro, este desengaño acerca de las expectativas de una Europa pacificada y unida, le llevaron a Krause, hacia 1819, a flaquear en su confianza en el viejo continente y ahí miró a otras partes del mundo, sobre todo a Estados Unidos²⁹. Con todo, pronto recuperó Krause sus esperanzas en Europa, esta vez a la vista de las revoluciones políticas de los países del sur de Europa: España, con la sublevación de Riego, el mismo 1 de enero de 1820, así como las revoluciones en Nápoles, Grecia y Egipto, todas ellas en pro de la creación de un Estado constitucional. Krause nunca cerrará su visión cosmopolita de la completa Humanidad sobre la Tierra, pero sí creyó ver firmemente en la madurez de los pueblos europeos y su historia como el caldo de cultivo más idóneo para la germinación de la Alianza de la Humanidad. De otro lado, su apoyo a la libertad política y al constitucionalismo, y sus críticas a toda forma de despotismo, incluirá también una crítica a un cierto despotismo de la política o el Estado mismo como estructura, dado que concebía la Alianza de la Humanidad como una conjunción de todas las actividades humanas, especialmente la ciencia, el arte, la educación, la virtud y la religión, enmarcadas todas ellas en la alianza del derecho como posibilitadora, pero no como elemento dominante sobre las otras esferas³⁰.

En este marco la apuesta de Krause por Europa, posee unos rasgos que la dotan de increíble actualidad, pues en su análisis de las diversas naciones que componían el viejo continente, no solo jugaba un papel el poder fáctico político del momento, sino la historia, idiosincrasia cultural y relación con el resto que cada nación había ido teniendo en la historia. A este respecto, rescata Ureña algunas iluminadoras declaraciones de los diarios del año 1817, año en el que Krause emprendería un viaje por Italia y Francia para conocer los tesoros artísticos de estos países, y que también le proporcionó a Krause una rica experiencia para contrastar la vida y la sociedad de los países del sur de Europa. El 1 de junio de ese año, escribe Krause:

Por lo demás, sería ya la hora de que los pueblos europeos se uniesen también políticamente (*rechtbündlich*). Pues los pueblos europeos del Norte están ya en parte maduros, mientras que los del Sur, como los españoles, italianos (parecidos a los indos), están ya más que maduros y se agostan si no refrescan y renuevan su vida mediante la unión externa con los nuevos pueblos (...). Estos pueblos se parecen a una virgen que no encuentra matrimonio en la época de su juventud: su fuerza se consume en sí misma.³¹

A la vista de esta reflexión, entendemos con qué perspectiva y esperanza vivirá Krause unos años más tarde esas revoluciones políticas de España, Nápoles y otros pueblos del Sur. De otro, en el texto se trasluce una tesis muy interesante acerca de la madurez de los pueblos. Los del Norte están ya maduros, y los del Sur, podríamos interpretar, que están “demasiado” maduros. Maduros ¿para qué? sería la cuestión. Maduros para la unión. En efecto, acorde con la lógica de la unión con la totalidad desde el desarrollo de la propia independencia y autonomía, en el individuo como persona y en cada sociedad y grupo de

²⁸ *Ibid.*, p. 341.

²⁹ *Ibid.*, p. 345.

³⁰ *Ibid.*, p. 342.

³¹ Krause, *Anschauungen oder Lehren und Entwürfen zur Höherbildung des Menschheitslebens*. Ed. P. Hohlfeld y A. Wünsche, Vol. 2º, 1891, p. 72, citado por E. M. Ureña, o.c., p. 346.

individuos, como personas superiores, la madurez implica la unión con los otros semejantes, no con los superiores como esclavos o siervos, ni con los inferiores como jefes. De ahí que el símil o analogía con la virgen que ha de desposarse, aunque nos pueda sonar algo extravagante, tiene todo su sentido en la lógica de la teoría social krausiana³².

De otro lado, este texto incide en el problema Norte-Sur que precisamente se está planteando en la actualidad en la unión monetaria europea. Hay países ricos y pobres, y también hay diferentes formas de entender la política y lo público, acaso por una historia diferente, o por una excesiva vejez política de los países del Sur. E. M. Ureña, no duda en concluir que el innegable europeísmo de Krause se concibe como la plataforma histórica que haría posible la Alianza de la Humanidad, y que para ello debería lidiarse esa diferencia o desequilibrio Norte-Sur, acaso junto a otras tensiones y ejes del problema: “El nuevo nacimiento de los Estados de toda la Tierra habría de partir, estaba ya partiendo, según Krause, de Europa y del juego en ella entre los pueblos del Norte y del Sur”³³.

Era en ese mismo año 1817, donde Ureña nos descubre una declaración neta del europeísmo en Krause, formulado como un imperativo de pertenencia, acaso de una nueva y más amplia ciudadanía, no sólo política-racional, sino también desde el sentimiento, el corazón y la voluntad. De otro lado no como una nueva identidad que desbancase a la anterior, sino como la continuación natural. En esta formulación se observa, además de un tono de máxima individual, un tono de imperativo de transmisión y educación a las nuevas generaciones (los hijos) en este pensamiento, sentimiento y voluntad de Europa. Escuchemos, de la mano de Ureña, lo que Krause anotaba el 24 de julio de ese año:

“Has de considerar a Europa como tu siguiente patria más grande, y a cada europeo como tu compatriota (...); y también has de enseñar a tus hijos que lo consideren, lo sientan y lo quieran así”³⁴.

El europeísmo de Krause o su idea de Europa nunca sería de otro lado una idea exclusivista u hostil frente a otros países fuera de la unión o bien otras partes de la Tierra. De hecho Krause pensaría en el momento de escribir su proyecto concreto de Federación para el Congreso de Viena en “los reinos alemanes, Rusia, los estados austriacos, Inglaterra y España”, y señala que si en un futuro se uniera Francia, como de hecho ocurrió con la restauración borbónica, se consideraría positivo tanto para la Federación como para el nuevo miembro de entrada. La unión propicia también los medios para evitar el expansionismo interno de alguno de los miembros. Krause pensará aquí en el caso de Francia. Más adelante, como delatan sus Diarios, serían otros países como Rusia o Austria lo que preocuparían a Krause respecto a un excesivo dominio en la política Europea³⁵.

Acorde con la visión de la Alianza de la Humanidad, la unión de los países Europeos debería entrar en relación con otras federaciones de la Tierra, y todas ellas con la Tierra como tal como lugar de residencia de los hombres y del resto de seres vivos. No es casual que los pensadores krausistas tendieran ya, entrando en el siglo XX, más que a un europeísmo a un cosmopolitismo y a una unión mundial de las naciones, como es el caso de Adolfo Posada³⁶.

³² Esta lógica de la unión de los Estados aparece brillantemente expuesta en Krause, *Tagblatt des Menschheitens*, Dresden 1811, p. 198 ss.

³³ E. M. Ureña, o.c., p. 352.

³⁴ Krause, *Anschauungen oder Lehren und Entwürfen zur Höherbildung des Menschheitens*. Ed. P. Hohlfeld y A. Wünsche, Vol. 2º, 1891, p. 115, citado por E. Ureña, o.c., p. 346.

³⁵ E. M. Ureña, o.c., pp. 341, 349.

³⁶ Véase: Adolfo González Posada, *La Sociedad de las Naciones y el Derecho Político: superliberalismo*, Caro

El hecho de que el mismo Krause se decepcionase, como tantos intelectuales de su época, de lo que fue la Europa restauracionista, no resta ni ápice a la coherencia y fuerza de las propuestas contenidas en su escrito para el Congreso de Viena, en relación con su pensamiento político-jurídico. Krause escribía y exclamaba en 1820, a pesar de todos los vaivenes y miserias de la política mundial, ya no desde el Congreso de Viena, sino desde la revolución francesa: “¡La libertad de Europa, y sobre todo la libertad para formarse continuamente más y más en la ciencia y en la moralidad, ha sido salvada ya en Europa!”³⁷. Esta declaración, a la vista de lo que han sido las guerras mundiales del siglo XX, y más recientemente el desastre bélico de la antigua Yugoslavia, muy a finales del pasado siglo, cabe ser interpretada, bien como una crasa miopía idealista, bien como una fe inquebrantable en el ser humano y su ilustración, decidida a escribir y pensar la historia de la Humanidad no sólo desde sus abundantes fracasos, sino desde los destellos de sus aciertos, aunque puedan ser más escasos o aparentemente efímeros. En definitiva de nosotros dependerá que esos destellos queden como estrellas muertas o como luces de faro que guíen nuestro presente y nos abran un futuro habitable. Una lectura detallada del proyecto de Krause, tal como la presenta el estudio de Fco. Querol, deja ver lo acertado de muchas de sus propuestas, incluso para la actual Europa, ya avanzada en su unión, pero de otro akejada de importantes crisis de motivación y de inserción dentro de un panorama internacional en el que Europa ya no es ni centro ni la primera potencia. Entre sus propuestas cabe destacar la insistencia en la necesidad de una unión jurídica y política de los Estados europeos, que respete tanto la identidad de cada miembro como la libertad de cada ciudadano; una unión en definitiva que no se equipare en ningún momento a una homogenización impuesta. Creo que en este y otros aspectos la política europea actual tendría mucho que reflexionar; y bien es cierto que la realidad política y económica es mucho más compleja que lo que los filósofos muchas veces tienden a pensar; pero también es cierto que cuando se piensan algunos ideales desde la cabeza y el corazón tal como hizo Krause, deberían emerger fuerzas de flaqueza que nos permitieran seguir deseando, imaginando y pensando en un mundo mejor; y que ése ha de ser posible. Y esto, en un panorama internacional achatado por los presuntos hechos y las siempre acuciantes urgencias, no debería ser nunca secundario, o simplemente dado por supuesto.

Raggio, Madrid 1925.

³⁷ Krause, *Anschauungen oder Leheren und Entwürfen zur Höherbildung des Menschheitens*. Ed. P. Hohlfeld y A. Wünsche, Vol. 3º, 1892, p. 65 (30-X-1820), citado en: E. M. Ureña. o.c., p. 350.

¿Contra Schmitt? Modelos de alteridad para la convivencia¹

Contra Schmitt? Patterns of Otherness for living together

Alberto PIRNI*

Scuola Superiore Sant'Anna – Pisa

Recibido: 30/09/2012
Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

El artículo está dedicado a la legitimación de la virtud civil de la convivencia, buscando un camino alternativo a la clásica dialéctica amigo/enemigo (*Freund/Feind*) articulada por Schmitt (§ 1). Dicha alternativa – que creemos que se encuentra en plena consonancia con el destino intercultural de nuestras sociedades – implica repensar las fronteras entre las esferas de la política y su más obvia negación: el terrorismo, que lleva al extremo el intento de afirmación de la diferencia y de la alteridad, hasta la previsión de la anulación del otro (§ 2). La propuesta teórica presentada aquí, por lo tanto, articula tres modelos de alteridad, con el fin de proponer una doble redefinición del concepto de identidad, a menudo invocado en este contexto problemático (§ 3). El resultado de la discusión justificaría una manera diferente de pensar el “ser-en-común”, comprometida con la tarea de conducir la dialéctica inicial hacia una más comprehensiva “esfera pública” y hacia la discusión orientada hacia una vida en común (potencialmente) democrática (§ 4).

Palabras clave: amigo/enemigo; identidad/alteridad, reconocimiento; terrorismo; esfera pública; convivencia.

¹ [Traducción: Valerio Rocco Lozano]

* Assistant Professor in Political Philosophy – Scuola Superiore Sant'Anna – Pisa (a.pirni@sssup.it).

Abstract:

The essay is devoted to an attempt of legitimizing the civic virtue of living together, trying an alternative path to the classical dialectic *friend/enemy* (*Freund/Feind*) articulated by Schmitt (§ 1). Such an alternative – which it is believed most consonant to the intercultural destiny of our societies – implies a rethinking of the boundaries between the spheres of politics and its most obvious denial: terrorism, that makes extreme the attempt of affirmation of difference and otherness, up to foreseeing the annulment of the other (§ 2). The theoretical proposal here presented, therefore, articulates three models of otherness, devoted to proposing a twofold redefinition of the identity's concept often invoked in that problematic context (§ 3). The outcome of this discussion would justify a different way of thinking the “being-in-common”, committed to bring the initial dialectic into a more comprehensive “public sphere” and to the discussion oriented to a (potentially) democratic living together (§ 4).

Keywords: friend/enemy; identity/otherness; recognition; terrorism; public sphere; living together.

“Independientemente de que se admita la guerra porque no hay paz, o la paz porque no hay guerra, en ambos casos sería necesario preguntarse antes si realmente no existe una tercera opción, una posibilidad intermedia, *nihil medium*. Se trataría obviamente de algo anormal, pero también existen las situaciones anormales” (C. Schmitt, *El concepto de lo Político –Corolario 2*).

1. El esfuerzo de comprender

Para comprender el medio, la vía media, Aristóteles sugería en el célebre Libro II de la *Ética Nicomáquea* acerca de las virtudes éticas, que es preciso comenzar comprendiendo los extremos, familiarizándonos con ellos². En la *metriotes*, es decir, en la capacidad de pensar, esto es, de llevar a cabo una mediación entre dos extremos, se situaría de hecho el hallazgo de la virtud, y también, en particular, de esa virtud cívica que ocupa el centro ideal de las consideraciones que intentaremos desarrollar aquí. Podríamos llamar *convivencia* a esta virtud en la que encontramos una necesidad inagotable de renovación de razones y motivaciones, si la pensamos en referencia a la edad contemporánea. De hecho, es ésta una edad atravesada por (al menos) una doble perspectiva problemática: de una parte, por la necesidad de compartir los mismos espacios físicos por parte de individuos y grupos a menudo profundamente diferentes; de otra, por la cada vez más amplia posibilidad de conexiones tecnológicamente dirigidas entre individuos y grupos – y por la correspondiente puesta en común entre éstos de espacios virtuales, a menudo no menos problemáticos que los primeros.

² La referencia es a Aristóteles, *Ética Nicomachea*, II, 2-6.

Pensar el carácter medio de la convivencia, hoy en día, significa pensar, ante todo, los extremos dentro de los que esta virtud precisa ser pensada. Por una parte: la total *afinidad*, la plena puesta en común, que no necesita casi ser expresada con palabras para ser comprendida, aprobada, vivida conjuntamente. Este es el extremo utópico de la comunidad o conformidad absoluta, tan a menudo asintóticamente buscada como, quizás, asintóticamente temida, pensando en el respeto por la irreductible singularidad del individuo, que con frecuencia no lo tiene fácil para conservar su evidencia, en este extremo, y más aún si se ve insertado dentro de las dos perspectivas problemáticas – del presente multicultural y al mismo tiempo tecnológico – a las que nos referíamos antes.

El otro extremo especular de esta mediación buscada podría ser ocupado quizá por el *conflicto*, es decir, por la confrontación entre opiniones y valores, que puede adquirir tonos discursivos y argumentativos, pero también exteriorizarse hacia modos y contenidos no subsumibles ya en el mero horizonte de la interlocución, sino en la frontera del choque físico evidente. Si se mira bien, sin embargo, existe quizá más de una modalidad de desplazar aún más allá el límite de este segundo “extremo”, que es conveniente citar rápidamente en este momento. Una de estas modalidades puede seguir denominándose sin duda a través del nombre de *guerra*, aunque esto no delimite un horizonte semántico del todo compartido hoy en día³. Otra modalidad, de la que quisiéramos partir en este estudio, ciertamente dramáticamente actual – y no del todo separable de la primera – puede ser circunscrita en el interior de una etiqueta tan plurívoca como la de *terrorismo*⁴.

En este contexto, aunque nos concentremos en el tema de la convivencia, nuestra atención se centrará particularmente a lo largo del eje cuyos “extremos” hemos señalado, para lograr enmarcar de manera más consciente ese complejo (y esperemos que también virtuoso) ejercicio de equilibrio del que la época contemporánea no deja de tener necesidad.

Retomando una sintética pero incisiva definición de Michael Walzer, se podría definir de manera preliminar el complejo y multiforme concepto de terrorismo como “la matanza indiscriminada de personas inocentes llevada a cabo con la esperanza de crear un miedo difuso”⁵. Walzer reconoce los elementos fundamentales y distintivos del terrorismo en la naturaleza indiscriminada de las acciones y en la inocencia de las víctimas. La crítica a tan depravadas e inesperadas manifestaciones se basa en particular en el concepto de inocencia, que estaría tomado de la “teoría de la guerra justa”: en esta última, “inocencia” describiría el conjunto de los “no-combatientes, de los civiles, de los hombres y de las mujeres no implicados materialmente en el esfuerzo bélico”. Nótese por lo tanto cómo Walzer cierra esta primera aproximación definitoria: “lo contrario de ‘inocente’ no es ‘culpable’, sino ‘implicado’ (en el esfuerzo bélico)”⁶.

³ En el marco de una bibliografía previsiblemente infinita, se detiene con particular agudeza acerca del problema de mantener, en el contexto contemporáneo, una univocidad semántica del concepto el volumen de Galli, C., *La guerra globale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁴ También en este caso, como era previsible, la bibliografía ha aumentado vertiginosamente – en especial tras el décimo aniversario del 11 de septiembre de 2001, fecha del atentado terrorista contra las Torres Gemelas de Nueva York, que ha constituido un antes y un después a nivel global sobre este tema. Da razón la renovada complejidad del mismo el monumental trabajo de Saul, B., (ed.), *Terrorism*, Oxford, Hart, 2012. Entre los estudios “más allá” de esa fecha, remito ante todo a Gearty, C.A., *Terrorism*, Aldershot, Dartmouth, 1996; entre los de “más acá”: Jackson, R., Sinclair, S.J., (eds.), *Contemporary Debates on Terrorism*, Abingdon – New York, Routledge 2012; Tosini, D., Martiri che uccidono. *Il terrorismo suicida nelle nuove guerre*, Bologna, il Mulino, 2012.

⁵ Walzer, M., “Terrorism and Just War”, *Philosophia*, XXXIV, 1, January 2006, pp. 3-12, p. 3. Este ensayo ha sido posteriormente incluido en el volumen: Walzer, M., *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, ed. by D. Miller, New Haven & London, Yale University Press, 2007. Sobre la perspectiva filosófica y política del autor: Casadei, Th., *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Milano, Giuffrè, 2012.

⁶ *Ibid.*

Quisiera empezar precisamente por esta definición y por este punto de vista para desarrollar algunas consideraciones en torno al tema propuesto. Planteo un primer interrogante metodológico: ¿existe la posibilidad de definir como “implicado” a un “no-combatiente” en el sentido clásico del término? Dicho en otras palabras, en relación con el terrorismo, ¿existe la posibilidad de “implicarnos” en un esfuerzo “no-bélico” que resulte estar dirigido no tanto a la que, algo pomposamente, podría definirse como la “solución al conflicto”, sino más bien, de una manera más modesta y sencilla, a la “comprensión de la conflictividad”? Me inclino a responder afirmativamente a esta pregunta, también a partir de la frase de Carl Schmitt empleada como lema del trabajo, que parece legitimar la viabilidad de una respuesta de este tipo.

La compleja perspectiva del jurista y filósofo político alemán ha sido sometida frecuentemente a lecturas diametralmente opuestas. Por recordar sólo sintéticamente un ámbito exegético que se tomará aquí en consideración directamente, Schmitt ha sido interpretado a menudo como un caso paradigmático de la contraposición paz/guerra, así como las contraposiciones ligadas a ésta: amigo/enemigo, solidario/adversario, nosotros/ellos. Las épocas de la edad contemporánea más próximas a nosotros han mostrado desde múltiples puntos de vista cómo la aplicación efectiva de estas formas de contraposición ha llevado a evidentes distorsiones del orden público y del conjunto de los derechos civiles, además de a expresiones propiamente bélicas difícilmente controlables y solubles. Por una parte, por lo tanto, estaríamos tentados de posicionarnos *contra Schmitt*, es decir, de rechazar su posición teórica y los respectivos resultados conceptuales. Por otra, sin embargo, en la complejidad de su teoría parece posible vislumbrar también las señales de una superación de estas contraposiciones, es decir, los estímulos para proceder *más allá* de estas formas de dialéctica dual *ad excludendum*. De esta última toma de conciencia, que debe ser empero mejor explorada, nace la exigencia de matizar, de forma dubitativa, el rechazo inicial.

Sin embargo, para comprender esta convicción en los términos recién expuestos, ¿de qué manera podríamos definirnos “implicados”, sin ser por ello “combatientes”? La crisis de la uniformidad, de la constancia y de la determinación de las leyes (también) sociales y políticas, que indudablemente caracteriza nuestro tiempo y de la que el fenómeno del terrorismo constituye tan sólo uno de los ejemplos, aunque sin duda el más trágico, tiende a limitar la validez de toda teoría normativa de la convivencia a un contexto espacio-temporal restringido y culturalmente específico. Parafraseando el título del célebre ensayo de Walter Benjamin, La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica⁷, podríamos afirmar que nos encontramos ante la obra política (así como ante la teoría correspondiente) en la época de su imposibilidad de trasposición espacial y de su irrepetibilidad temporal.

⁷ W. Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in Id., Gesammelte Schriften, Band I, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, pp. 431-469 e 471-508 [la primera serie de páginas indica la primera edición del texto, de 1935, escrita en francés pero publicada en alemán (“Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, Zeitschrift für Sozialforschung, n. 5, 1936, Heft 1, pp. 40-66), para la traducción y con las intervenciones de P. Klossowski. Le segunda serie remite a la tercera y última versión autorizada por el autor, en 1939]. Trad. esp. de A. Brotons Muñoz, sobre la edición de Tiedemann y Schweppenhäuser, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, in Id., Obras, Libro I, Volumen 2, Madrid, Abada, 2011, pp. 6-47 [Primera Redacción], 49-85 [Tercera Redacción]. Reconstruye ampliamente la compleja travesía editorial del escrito y ofrece un comentario analítico de ella D. Schöttker: Walter Benjamin. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Kommentar, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 7-50.

Ante esta toma de conciencia surge lo que podríamos definir como el malestar de la complejidad, una suerte de confusión que envuelve al que es consciente de la vacuidad de la repetición de esquemas ya agotados y que, al mismo tiempo, se ve atraído – pero al mismo tiempo asustado, al carecer de instrumentos conceptuales científicamente verificados – por el deseo de innovar, de interpretar lo nuevo, lo distinto, lo a-esquemático; en una palabra: ese *más allá* que no se encuentra, sin embargo, en región alguna la trascendencia, ante la que no tendríamos necesidad de rendir cuentas aquí y ahora, sino en la más cotidiana de las inmanencias. Se configura en estos contextos la posibilidad de un retroceso de la reflexión, que arrastra peligrosamente hacia un difuso relativismo y una clausura desde el punto de vista ético, y hacia un significativo *impasse* desde el punto de vista político, a los que es igualmente necesario poner un límite.

2. Rasgos definitorios: el terrorismo y lo político

Contra el inevitable ocasionalismo práctico y el sustancial inmovilismo teórico que provoca este malestar, un esbozo preliminar de la estrategia de estudio parece aconsejar proceder, por así decirlo, “en círculos concéntricos”, intentando, por lo tanto – hasta dónde sea posible – cartografiar la complejidad que envuelve todos nuestros ámbitos existenciales. Este aún provisional y restringido intento de cartografía debe arrancar de un punto de partida indudable. Nuestro tiempo aparece cada vez más como caracterizado por una tan aguda como a menudo desigual conciencia de la diferencia, de la diversidad, de la alteridad. Es este, indudablemente, uno de los efectos más relevantes de los múltiples procesos que solemos agrupar tras la etiqueta de la globalización. La percepción desde cerca de lo que – *prima facie* – se nos muestra como incomparablemente lejano desde el punto de vista ético, cultural y político produce, sin embargo, también, la renovada confirmación de la necesidad de definirnos a nosotros mismos. Es seguramente también la presencia del “otro”, que se ha vuelto cada vez más “cercano” (ante todo físicamente), la que estimula esta necesidad, y es un lenguaje diferente al que la tradición nos ha acostumbrado a usar el que debe corresponder, hoy en día, a esta necesidad⁸.

Comenzando un posible desarrollo de la cuestión a partir de este marco problemático, sigue siendo necesario, sin embargo, proceder a la formulación de una doble estipulación. En primer lugar, parece necesario ofrecer una definición más restringida de terrorismo, que pido aquí que se reconozca como la manifestación de una alteridad fuerte. Por alteridad fuerte entiendo aquella manifestación en forma colectiva de la diferencia que no pretende ponerse, sino imponerse – a menudo privilegiando métodos violentos – en el interior de un determinado contexto. Se trata del intento de manifestación e imposición de una alternativa diametral o de una oposición total al modelo de vida predominante en un contexto específico, hecha explícita en términos prevalentemente políticos, que se basa en una elaboración más o menos fundada de motivaciones religiosas, éticas, económicas, históricas

⁸ En este sentido, resulta en muchos aspectos significativo leer los textos de algunos “clásicos del siglo XX” filosófico que, aunque todavía están alejados de las actitudes que la edad global ha vuelto inevitables, estaban conscientemente comprometidos con el intento de repensar críticamente la misma tradición del pensamiento de la alteridad a la que se hacía referencia. Permítaseme aquí remitir sintéticamente a tres obras de referencia segura para este tema Marcel, G., *Homo viator*, Paris, Aubier, 1945; Lévinas, E., *Altérité et Transcendance*, Pref. De P. Hayat, Saint-Clément-la-Rivière – Montpellier, Fata Morgana, 1995; Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. Ha habido naturalmente más de un intento de establecer un diálogo entre las perspectivas de los tres autores. Entre los más exitosos, remito aquí a Lévinas, E., Marcel, G., Ricoeur, P., *Il pensiero dell'altro*, ed. de F. Riva, EdizioniLavoro, Roma 2008²; Ricoeur, P., Marcel, G., *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, ed. de F. Riva, EdizioniLavoro, Roma 1998.

y geográficas. Puesta en estos términos, la elaboración de esta alteridad se coloca de manera contrastante en relación a la que podríamos denominar la manifestación de una alteridad débil, es decir, la expresión más o menos directa y visible de instancias de distinción, elaboradas tanto en el plano individual como en el colectivo, con el fin de caracterizar a la propia persona o al propio grupo de referencia en el interior de un determinado contexto y en relación a uno o más grupos mayoritarios dentro de éste, que poseen connotaciones propias y diferentes. Mientras que ésta última puede pensarse como el resultado de la que solemos concebir como una diferencia cultural, la primera reclama ser pensada en los términos de lo que quisiera llamar una *diferencia de destino*, que tiene el fin de inculcar y presentar la idea de la inevitabilidad de un destino diferente, necesariamente negativo en relación a la alteridad destinataria de las manifestaciones de violencia y necesariamente progresivamente positivo para la forma de alteridad que intenta imponerse.

La primera estipulación que pido que sea asumida se concluye con el objetivo de considerar en este contexto la *alteridad fuerte* como uno de los resultados diacrónicos e incontrolados surgidos de formas de fallida o inhibida expresión de *alteridades débiles*; como resultado de reiteradas instancias de reconocimiento identitario puntualmente ignoradas, y habiendo sobrepasado por lo tanto la lógica argumentativa propia de la dialéctica política, entra por consiguiente en la dimensión supra-política de la protesta organizada y deliberadamente implicada en la “esperanza de crear un miedo difuso”, por retomar de nuevo los términos de Walzer. Cerrando de esta forma esta estipulación, se es consciente de la notable reducción de complejidad del fenómeno del terrorismo, que se empieza, de este modo, a esbozar: se pretende, de hecho, expurgar del presente análisis la dimensión supranacional de este fenómeno, intentando ofrecer un contrapunto analítico en relación con sólo *una* de sus posibles orígenes, dentro de la dimensión política y social relativa a un determinado espacio. El intento por reconducir la primera forma de alteridad, la fuerte, a la segunda, la débil, se conecta por lo tanto con el intento de comprensión de las raíces filosóficas, antes que histórico-políticas, económicas o religiosas de la conflictividad, a menudo latente, pero que sin duda afecta a una gran parte de las formaciones sociales contemporáneas.

La segunda estipulación que pido que sea aceptada tiene que ver, en cambio, con el proyecto conceptual de proceder “en círculos concéntricos” al que se aludió antes. Lo que aquí nos interesa, más allá de todo marco de conjunto, está conectado con la posibilidad de comprender algunas premisas constitutivas de una reflexión que se sitúe más allá del ocasionalismo y del inmovilismo que el malestar de la complejidad provoca en relación con el *desafío de la convivencia*. Con esta expresión se quiere hacer referencia al desafío (eminentemente político) de compartir los mismos espacios y el mismo tiempo por parte de individuos que son, y sobre todo, se ven y se auto-interpretan, como radicalmente diferentes a todos los demás⁹.

La radicalización de este desafío, que nuestro tiempo produce sin cesar y de maneras siempre diferentes, impone sin duda un hondo replanteamiento de la idea de *polis* y de convivencia razonable que hemos heredado de nuestro pasado (también del pasado más reciente): un replanteamiento global guiado no tanto por la presunción de poder edificar una

⁹ He intentado especificar algunos perfiles problemáticos conectados con este desafío en otros trabajos, a los que me permito remitir: Pigni, A., *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005; “Il prezzo dell’identità: fra integrazione e misconoscimento”, *Cosmopolis*, 1 (2006), n. 1, pp. 205-212 (disponible también en la web: www.cosmopolisonline.it); “La sfida della convivenza”, *Fenomenologia e Società*, 30 (2007), n. 4, pp. 98-105; Id., “La società multiculturale e i non-luoghi dell’interculturalità”, *Cosmopolis*, IV (2009), n. 1 (<http://www.cosmopolisonline.it/20090522/pigni.php>).

nueva *ciencia*, sino más bien por el intento, necesariamente modesto, de articular algunas *hipótesis* de convivencia, que se espera que sean menos inadecuadas a nuestro tiempo y, por ende, prudentemente transitables.

Puede ayudar a comenzar un intento de este tipo la reflexión de uno de los principales teóricos de la complejidad, Edgar Morin, y su propuesta de “una política multidimensional”¹⁰. Ésta estaría formada por tres “campos” diferentes y a pesar de ello profundamente interconectados, que son respectivamente definidos como *micro-*, *meso-* y *macro-político*. El primero está relacionado con un ámbito que normalmente la política suele relegar a la moral: el de las relaciones interpersonales. Esta relegación esconde en su fondo una peligrosa mala interpretación (o desconocimiento) por parte de la política que, si se mira bien, se relaciona de cerca con el desafío de la convivencia al que se acaba de aludir. De hecho, ésta acaba por no ocuparse de la fuente primigenia de las relaciones políticas entre individuos. En las relaciones interpersonales, de hecho, se encuentra la raíz fundante de la *solidaridad* (*sodalitas*) así como de la *hostilidad* (*hostilitas*) entre individuos, que pronto se extiende a la dimensión del grupo y, tanto en una como en otra, se acaba transformando en un problema político que concierne precisamente el *thun und lassen*, el “hacer y omitir” en el que se materializa la acción pública, así como su teorización. Morin distingue por lo tanto el campo *meso-político* – caracterizado como el que, intuitivamente, solemos llamar “político” *tout court* – del campo *macro-político*, el más amplio que pueda concebirse, que concierne virtualmente a la entera especie humana, entendida como un todo en perspectiva mundial.

Estos planos se diferencian, se contradicen y, a menudo, chocan entre ellos hasta neutralizarse recíprocamente. El esfuerzo que debe llevar a cabo la “política multidimensional” – o la “antropopolítica”, la política implicada con la comprensión del hombre en su globalidad- consiste por lo tanto en tener constantemente a la vista todos los planos, con el fin de preparar una estrategia virtualmente *compleja*, que contempla lo cercano, lo inmediato, con la conciencia de lo que sobreviene más allá de él; que enmarca esto último a partir de la exigencia de hacerlo normativamente controlable pero, al mismo tiempo, sin intentar enjaular su desarrollo dentro de la (presunta) exclusividad de la norma o la ilusión del control total.

Tras esta clarificación preliminar más general, sin embargo, Morin opta por la profundización y el desarrollo del camino en muchos sentidos más convencional, dejando atrás la elaboración del ámbito *macro-político*¹¹ y sin ocuparse del todo, en este lugar, del ámbito *micro-político*, para concentrarse exclusivamente en el ámbito *meso-político* de la “antropopolítica”, que es por lo tanto el único que recibe una elaboración analítica.

¹⁰ Morin, E., *Introduction à une politique de l'homme. Suivi de Arguments politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, 1999^a. Para un enfoque preliminar: Pasqualini, C., *Violenza del mondo e diritti umani. La proposta riformatrice di Edgar Morin*, en De Simone, A., (ed.), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Perugia, Morlacchi, 2007, pp. 513-542. Para un análisis global del pensamiento de Morin: Kelly M., (ed.), Edgar Morin, Chalfont St. Giles, Alpha Academic, 1997; Contini, R.M., *Complessità e analisi sociologica in Edgard Morin*, Chieti, Libreria Universitaria Editrice, 2006; Morin, E., Pasqualini, C., Io, Edgar Morin. *Storia di una vita*, Milano, Franco Angeli, 2007; Lemieux, E., *Edgar Morin: l'indiscipliné*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

¹¹ En realidad, Morin se centra a menudo en el tema de la identidad personal y de las relaciones interpersonales en el ámbito del amplio proyecto de El Método (cfr. en particular Morin, E., *La Méthode 5. L'Humanité de l'Humanité* – Tome 1: *L'identité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2001), pero en el interior de una visión de conjunto más articulada y ciertamente más distante con respecto a la preocupación eminentemente política del volumen al que nos referimos ahora.

Por otra parte, sería simplista y decididamente banal considerar los tres ámbitos (*micro-, meso-, y macro-político*) como conectados linealmente, cada uno, a un único plano temporal (*política de lo inmediato* en el caso del primer ámbito, *de medio plazo* el segundo, *de largo plazo* el tercero): de hecho, no es posible de ninguna manera determinar temporalmente ni circunscribir espacialmente la extensión micro-política de las relaciones entre individuos singulares, ni – y hay aquí otra mala interpretación, otro *misconocimiento*, del que, creo, Morin no se libera del todo – debe infravalorarse la pregnancia y la capacidad de contaminar con el propio sí-mismo también los otros ámbitos políticos. En otras palabras, el relacionarse interpersonal “cuenta”, difiere y hace la diferencia no sólo en la esfera inter-individual, no sólo en el ámbito *micro-político*, sino que llega a condicionar, a menudo más implícita que explícitamente, aunque en todo caso de forma relevante, también los otros ámbitos¹².

Volviendo al tema de la segunda estipulación, que aquí tratamos, si la integración y la inserción de perspectivas diferentes pueden ser indicadas como otras tantas claves de bóveda para articular un intento de oposición al *malestar de la complejidad* del que hemos partido, es entonces en esta dirección en la que debemos profundizar nuestro discurso, con la conciencia histórico-genética de la posible evolución “en círculos concéntricos” de la dimensión política del hombre y de la persistencia que el círculo inicial posee con respecto al inmediatamente superior, y por ende, con respecto a todos los demás. Si Morin, tras haber trazado las líneas de una “antropopolítica” global articulada en tres ámbitos, se ha ocupado eminentemente de la elaboración del nexo entre el segundo y el tercero, puede parecer oportuno insertarse en su programa e intentar proseguirlo, por así decirlo, al revés, esto es, intentando esbozar la dirección reflexiva que liga el primer ámbito, el de la *micro-política*, con el segundo, la *meso-política*.

3. Modelos de alteridad

Intentando avanzar a partir de los rasgos definitorios recién esbozados, quisiera a continuación, en relación con el primero de ellos, proponer un examen de tres figuras de tipos ideales de alteridad. Debe precisarse que sólo se hará referencia a aquella dimensión de la alteridad que podemos predicar de una persona humana “otra”, es decir, de aquella persona que no coincide con la que se plantea, en primera persona, la pregunta “¿quién soy yo?”¹³. De aquí en adelante, con el concepto de *alteridad* se entenderá por lo tanto la *alteridad débil* en el sentido especificado antes.

Una primera figura es la que podríamos denominar la *alteridad-muro*. Esta figura de alteridad es la que precede fenomenológicamente a cualquier otra. En esta dimensión, el otro es ante todo percibido como un límite, una barrera contra la que chocan y deben retroceder nuestra voluntad y nuestra capacidad de acción. Desde un punto de vista moral,

¹² Aunque afirmado en términos nuevos, lo que se encuentra a la base de esta convicción no puede considerarse una adquisición reciente. Ya Hannah Arendt, refiriéndose al mundo griego y romano, notaba en efecto de forma paradigmática cómo «el emerger de la sociedad [...] desde la oscura interioridad de la casa hasta la luz de la esfera pública no sólo ha vuelto confusa la antigua separación entre lo privado y lo político, sino que ha modificado también, hasta volverlo irreconocible, el significado de los dos términos y su importancia para la vida del individuo y del ciudadano» (Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 35).

¹³ Me he detenido con mayor amplitud en este ámbito problemático en Pirni, A., “Riconoscimento e libertà, con e attraverso l’altro”, in Id. (ed.), *Logiche dell’alterità*, Pisa, ETS, 2009, pp. 137-155; Id., “Vom Umgekehrten ausgehen: Alterität, Anerkennung und Freiheit“, in Henry, B., Pirni, A., (Hrsg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, Bielefeld, Transcript, 2012, pp. 187-207.

el otro se muestra ante nosotros como una zona de sombra, un conjunto de pensamientos y pre-comprensiones axiológicas que, de por sí – y más allá de las señales externas, en todo caso bien reveladoras – no se abre a nosotros, no nos resulta *prima facie* evidente y explícito, sino más bien, siguiendo una gama de extrañeza ascendente, se nos muestra como simplemente oculto, expresamente distante, potencialmente hostil. En esta primera modalidad el otro se vuelve, y es vivido, por lo tanto, como lo extraño, lo disonante, lo chocante¹⁴.

La segunda figura es la de la alteridad-espejo. El otro considerado de este modo es el que nos reconoce porque, ante todo, somos semejantes a él, y al que nosotros reconocemos inmediatamente por la misma razón. Con el otro compartimos modelos de vida, comprensiones axiológicas de fondo y metas de la con-vivencia. Ambos reconocemos como significativas algunas interpretaciones de nuestro pasado, podemos tener en común formas de vida, idiomas y tradiciones. En esta modalidad, la alteridad se nos aparece como otro-yo mismo del que cabe recibir más confirmaciones que negaciones de lo que soy y lo que querría ser. Es un otro, por así decirlo, eufónico, consonante, en general sintonía con mi longitud de onda axiológica¹⁵.

Cabe, por otra parte, distinguir una tercera figura de alteridad, la que se denominaría alteridad-puerta¹⁶. Para ilustrar la simbología subyacente al concepto de puerta resulta esclarecedor un pasaje de Simmel:

[La puerta] muestra de manera decisiva que el separar y el unir son sólo dos caras del mismo e idéntico acto. [...] Por el hecho de que la puerta supone en cierto modo una cremallera entre el espacio del hombre y todo lo que queda fuera de él, ella supera la separación entre interior y exterior. [...] Es esencial para el hombre, en el sentido más profundo, el definir para sí mismo un límite, pero con la libertad de poder quitarlo nuevamente, de poder colocarse fuera de él¹⁷.

¹⁴ Acerca de esta peculiar perspectiva sobre el tema, constituyen un polo teórico de sólida referencia las investigaciones de Bernhard Waldenfels. Entre sus numerosos estudios, me limito aquí a recordar los siguientes: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, espec. cap. 1.; *Fenomenologia dell'estraneità*, ed. de G. Baptist, Napoli, Vivarium, 2002; *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, espec. caps. 5 y 6; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, espec. caps. 5 y 6.

¹⁵ Me he inspirado, para esbozar las dos primeras formas de alteridad, en los ensayos de F. Cerutti ("Identità e politica", en Id. (ed.), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996; Id., "Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto", en Cerutti, F., D'Andrea, D. (ed.), *Identità politiche e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 13-28), y de B. Henry ("Fra identità politica e individualità", en Cerutti, F., (a cura di), *Identità e politica*, op. cit., pp. 167-183; Id., *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, Pisa, ETS, 2000, pp. 80-85; Id., "The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?", en Cerutti, F., Rudolph, E., (eds.), *A Soul for Europe*, Vol. 2: *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Louvain, Peeters, 2001, pp. 49-70; Id., "Identities of the West. Reason, Myths, Limit of Tolerance", en Friese, H. (ed.), *Identities*, New York-Oxford, Bergahn Books 2002, pp. 77-106. Sin embargo, hay que precisar que tanto Cerutti como Henry atribuyen las expresiones de "muro" y "espejo" al concepto de identidad (política) de grupo y anteponen la dimensión del "espejo" a la del "muro".

¹⁶ La referencia es aquí al ensayo sintético de Simmel, G., *Brücke un Tür*, en Id., *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, im Verein mit M. Susman, hrsg. v. M. Landmann, Stuttgart, Koehler, 1957, pp. 1-7, releído a partir de las reflexiones interpretativas propuestas por D'Andrea, F., "I problemi culturali dell'interazione. Legame sociale, multiculturalità e globalizzazione" en D'Andrea, F., De Simone, A., Pirni, A., *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Perugia, Morlacchi, 2004 (2005²), pp. 39-45; así como por De Simone, A., *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007, spec. pp. 127-132.

¹⁷ G. Simmel, *Brücke un Tür*, op. cit., p. 5.

La *alteridad-puerta* alude por lo tanto a la capacidad del otro de volverse *medium unificationis* de extremos escindidos entre ellos, de crear “conexiones” entre diversidades¹⁸, de atar lo que antes estaba suelto. Sin embargo, en esta dimensión se capta también la constitutiva duplicidad y dualidad de la figura del otro que se pone y, con frecuencia, se impone ante el yo: ser al mismo tiempo el cofre mejor sellado y el valle más abierto, total clausura y apertura, límite y su exacta negación, absoluto impedimento y absoluta posibilidad.

Esta última figura de alteridad permite trazar un balance preliminar. Las tres dimensiones implican la posibilidad de una respuesta a la cuestión identitaria, es decir, la pregunta “¿quién soy yo?”; difieren empero profundamente las modalidades según las que se articula esta respuesta. En relación a la pregunta identitaria planteada por parte del sujeto agente individual, mientras que la primera figura de alteridad legitimará una respuesta opositora o *por contraste* (según modelos que van del tipo “yo *no soy* el otro” al de “yo soy *contra* el otro”), la segunda propondrá en cambio una modalidad de respuesta *convergente* o *por consonancia* (“yo soy *como* el otro”). Estas modalidades, entendidas en su conjunto, parecen por otra parte bastante previsibles, por lo que resultan estáticas o, al máximo, generan una escasa dinámica de interacción.

Parcialmente diferente es el discurso que es posible extraer de la tercera figura de alteridad. Esta última inaugura, de hecho, la posibilidad de que el otro, por así decirlo, “venga a nosotros”, entre junto a nosotros en una fuerte dinámica de relaciones que, como se ha subrayado, implica ante todo la instauración de una inagotable dialéctica dentro/fuera, apertura/clausura, pero legítima también, en sentido diacrónico, una cierta porosidad – indeterminable *a priori* – de esos confines que él sitúa ante nosotros y que nosotros erigimos ante él¹⁹. Por consiguiente, la modalidad de respuesta ante esa pregunta resulta ser aquí relacional o *por proceso* (“yo soy *con* y *mediante* el otro”): nosotros nos hacemos conscientes de quiénes somos no sólo a partir de nosotros mismos, de quién no somos o de cómo nos ven los demás, sino también a partir de quién encontramos en nuestro camino, a través de qué interlocutores se filtra y madura nuestra experiencia de nosotros mismos, según un tipo de proceso que recuerda al desarrollo de la dialéctica hegeliana, en base a la cual el momento de la *síntesis* nunca puede simplemente superponerse al de la *tesis*, ni habría podido llegar a ser sin el de la *antítesis*.

Enmarcada en estos términos, la cuestión que concierne la identidad personal ya no es una cuestión privada, sino que se origina, se extiende y encuentra sus propios equilibrios en el *entre*, en ese *espacio* liminar, sutilmente epidérmico y, por ello, fundamentalmente *público*, que ata y desata, une, y al mismo tiempo, separa el yo y el otro, sometiéndolos a una constante dinámica autopoietica que resulta ser, sin embargo, paradójicamente, hetero-inducida²⁰.

¹⁸ Me refiero aquí a Amselle, J.-L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

¹⁹ He intentado desarrollar esta reflexión en Pigni, A., “Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione”, en Scartezzini, R., Foradori P., (ed.), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l'Europa, il mondo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 229-255 y *La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti* en De Simone, A., (ed.), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, op. cit., pp. 609-645. Sobre este tema véase también el importante trabajo de Gomarasca, P., *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

²⁰ He dedicado una exposición más amplia a esta espacialidad liminar, así como a un esbozo de la dinámica auto-poyética que se instaura entre sí mismo y los otros sí mismos respecto a la construcción de la identidad personal, en Pigni, A., “Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento”, op. cit.

Resulta, sin embargo, posible extraer de aquí algunos elementos para un segundo balance, que devuelve la atención a los términos definitorios de los que hemos partido. Respecto a las formas de *alteridad-muro* y *alteridad-espejo*, estamos en efecto intuitivamente inclinados a vislumbrar en la primera la manifestación de la *alteridad fuerte* típica de las manifestaciones terroristas, mientras que, en la segunda, reconocemos la expresión de todo lo que nos tranquiliza y lo que querríamos encontrar, exclusivamente, en torno a nosotros. Desde este punto de vista, la propuesta, planteada indirectamente, de avanzar hacia la *alteridad-puente* o *-puerta*, podría parecer demasiado irenista o inadecuada para la comprensión de la complejidad del fenómeno del terrorismo. Sin embargo, opino que esta convicción puede ser rechazada en la medida en que empezamos a comprender que las dos primeras formas de alteridad están ambas incluidas en la dimensión del *misconocimiento* y de la que quisiera llamar *identidad misconociente*.

Esta identidad es la que, ante todo, misconoce, es decir, infra-conoce, conoce –en el plano cognitivo – y reconoce – en el práctico – sólo parcialmente y ocasionalmente la existencia del otro en el interior del campo experiencial y práctico-operativo del sí-mismo. Sin embargo, la idea del *misconocimiento* no puede ser pensada separada de un significado distorsionador, que posee un correlativo suyo también en este contexto. Misconocer hace pensar, de hecho, no sólo a la idea de un conocimiento parcial, sino también a otra, más relevante en el plano ético-político, la de un meramente parcial (y a menudo sólo ocasional) respeto: si el otro corresponde a un *muro*, estaré naturalmente inclinado a reconocerlo sólo en función de sus límites y confines exteriores, de manera que pueda, lo más posible, evitarlo en el curso de mi camino y de mi narración identitaria. Por otra parte, si el otro corresponde a un *espejo*, mi interés estará dirigido a comprender mi imagen reflejada por él en su parte reflectante, evitando problematizar lo que pueda haber debajo: su propia imagen que no tiene posibilidad de reflejarse, es decir, sin preguntarse en qué consiste la región opaca y sustancialmente oculta de ese espejo.

La *identidad misconociente* es, por lo tanto, una identidad que infradetermina y devalúa al otro en la relación con él. Al hacerlo, empero, acaba, más o menos conscientemente, por devaluarse a sí misma. Y esto ocurre, en primer lugar, porque no toma en serio la multiforme posibilidad de crecimiento que, encarnando modalidades axiológicas o prácticas alternativas, el otro ofrece conscientemente –pero también a pesar suyo– al sí mismo que se relaciona con él. En segundo lugar, la identidad “misconociente” se devalúa a sí misma porque no toma en serio ninguna forma de lo que podíamos llamar “confrontación meritocrática”, que tiene que ver con una doble forma de honestidad argumentativa, dirigida hacia sí mismos, ante todo, como estímulo para articular argumentos “válidos” – y no simplemente justificacionistas – como apoyatura para la propia narración de sí mismo, pero dirigida a la par a los otros, como disponibilidad para reconocer y, si se da el caso, aceptar, las razones ajenas, si estas resultan ser más “merecedoras” de consideración, es decir, más convincentes a los ojos de ambos. Además, se puede defender que la *identidad misconociente* se devalúa a sí misma pues se cree (engañosamente) que se basta a sí misma, que es autárquicamente autosuficiente y por ello, más o menos conscientemente, se auto-reduce, limitando su propia capacidad creativa y poética a la exclusiva auto-elaboración de contenidos propios. Se debe insistir sobre el hecho de que esta forma identitaria es conducida a estos resultados tanto en su relacionarse con el otro en la dimensión del *muro*, como en la del *espejo*, es decir, en el relacionarse con el que respectivamente se considera el propio peor “enemigo” y el mejor “amigo”.

En el plano opuesto, resulta por otra parte defendible también una forma diferente de narración identitaria, que podemos captar en consonancia con la tercera dimensión de tipo ideal de la alteridad y que se vincula explícitamente a la dimensión del reconocimiento. Se trata de la dimensión que podríamos denominar de la *identidad reconociente*. La *identidad reconociente* nos dirige hacia la idea de que reconocer al *otro*, en base a la figura de la *alteridad-puerta*, se corresponde con reconocernos a nosotros mismos con y a través de él, es decir, con la permanencia de ese ideal “carácter liminar”, en ese *entre* que surge del hiato entre instancias de auto-presentación e instancias de hetero-reflexión del sí mismo, entre lo que quisiera ser y lo que los demás querrían/quieren/pretenden que yo sea. La *identidad reconociente* es la identidad que es consciente de la inesperada ocasión de enriquecimiento que proviene de toda situación de interacción con otro, del hecho de que – en una relación entre sujetos que se perciben recíprocamente como libres e iguales – la posible ganancia que se produciría es superior a toda posible pérdida, que podría darse en el sentido de una auto-presentación. Esta es una identidad que, por así decirlo, “toma en serio al otro”, porque quiere “tomarse en serio a sí misma”, en la conciencia de que no existe el “yo” sino en la constante dinámica hermenéutica procesual que al mismo tiempo lo vincula y lo distingue de todo otro *yo* que el primero encuentra en su camino.

Queriendo trazar un ulterior, aunque todavía parcial, balance, podríamos afirmar que mientras que la primera modalidad identitaria remite a una perspectiva *hetero-excluyente*, que tendencialmente devalúa, hasta excluirla, la relevancia de la dimensión del otro para la respuesta a la pregunta por el sí-mismo, la segunda se enmarca, en cambio, en una perspectiva *hetero-incluyente*, que evalúa en un sentido tendencialmente positivo el aporte que puede provenir del otro para la respuesta a esa misma única pregunta.

Por una parte, se define por lo tanto el ámbito semántico-conceptual del *misconocimiento*, que remite al *ignorar*, es decir, al “no sé nada –no quiero saber nada del otro”. Por otra, se individúa el del *reconocimiento*, que remite a un *cotè* de particular relevancia para la agenda política de la contemporaneidad: al ámbito del *integrar*, del insertar en un flujo de relaciones interpersonales estables y de recíproca satisfacción todo posible sí-mismo y todo posible otro. Desde su potencial eliminación (*alteridad-muro*), pasando por su banalización (*alteridad-espejo*), se llega así a la creación de la dimensión más auténtica y enriquecedora en la relación con el otro (*alteridad-puerta*).

La figura de la *alteridad-puerta* y la respectiva dimensión de la *identidad reconociente* quieren mantener, por una parte, la conciencia de la pertinencia y la relevancia del otro para la narración de sí-mismo y, por otra, la conciencia de la *alteridad del otro*, es decir, del hecho de que, aunque implicado en el proceso de auto-comprensión del sí-mismo, el otro *resiste*, es decir, sigue existiendo en una dimensión abierta pero autónoma, común y sin embargo respetuosa con la recíproca individualidad; el otro, por así decirlo, se vuelve *parte* de nosotros mismos pero no deja de ser el *todo* de sí mismo. En esta perspectiva, reconocer al otro significa comprender que éste resulta ser, en última instancia, irreductible al sí-mismo, lo que evita cualquier intento reduccionista y “reducista” y vive “en relación autónoma” con el sí-mismo, en la que él se conserva mientras otorga, y otorga sólo en cuanto se conserva, es decir, en cuanto puede seguir siendo algo distinto del sí-mismo. “Hay que aprender a comprender lo que no podemos aceptar”: en esta frase de Clifford Geertz se esconde, en mi opinión, una especie de imperativo categórico de la contemporaneidad globalizada, que nos impone repetidamente tomar en consideración lo que es tan sumamente *otro* con respecto a nosotros hasta el punto de que no puede ser

simplemente – tampoco diacrónicamente – asimilado o aceptado, sino que demanda ser comprendido no como “una alternativa a nosotros”, sino como “una alternativa para nosotros”²¹, una ocasión de crecimiento inter-individual, más que una ocasión de conflicto.

4. Repensar el ser-en-común

El intento de repensar la dimensión de la relación entre diferentes formas de alteridad constituye, por lo tanto, una tarea que la actividad teórica filosófico-política no puede evitar emprender, si no quiere con ello renunciar a afrontar el desafío de la comprensión del propio tiempo, en la que ya Hegel encontraba la autenticidad de su ser y de su destino fundamental. La realización de esta tarea no creo que pueda prescindir de tematizar ese espacio de relacionalidad, ese *carácter liminar* compartido que solemos denominar “espacio público”. Todavía hoy nos ayuda a emprender esta tarea la paradigmática definición de “público” propuesta por Hannah Arendt:

[...] el término ‘público’ significa el mundo mismo, en cuanto es común a todos y distinto del espacio que cada uno de nosotros ocupa en él privadamente. Este mundo, sin embargo, no se identifica con la tierra o con la naturaleza, como espacio limitado que subyace al movimiento de los hombres y a las condiciones generales de la vida orgánica. Está conectado, más bien, con el elemento artificial, el producto de las manos del hombre, al igual que con las relaciones entre aquéllos que habitan juntos el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos significa esencialmente que existe un mundo de cosas entre los que lo tienen en común, al igual que una mesa está situada entre aquellos que se sientan a su alrededor; el mundo, como todo en-entre [*in-between*], relaciona y separa a los hombres al mismo tiempo²².

Lo “público”, entendido en sentido sustantivo, remite por lo tanto siempre al vivir, al habitar un espacio que crea un *en-entre*, un trazo común entre lo que mantiene juntos a los muchos y divide a cada individuo. Esta acepción de *mundo* – entendido como espacialidad no meramente física, sino indivisible y a la par compartida, que no puede hacerse privada, es decir, interiorizada, sino que más propiamente se crea *entre* las múltiples esferas privadas, que se relacionan entre sí y se intersecan “caóticamente”, manteniendo como marco posibilitador su propia interacción – puede quizá aspirar a convertirse útilmente en uno de los *principios regulativos*, uno de los infinitos posibles esquemas de oposición al caos, al malestar de la complejidad, que la *meso-política* demanda y que la *micro-política*, si pretende conectarse con aquélla, debe contribuir a conformar.

²¹ C. Geertz, “Gli usi della diversità”, *La società degli individui*, 3 (2000), n. 8, pp. 71-89, p. 79.

²² H. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 48.

Por otra parte, si se mira bien, ¿a qué remita esta definición de mundo? ¿Cuál es su correlato experiencial? Es otra vez Arendt la que nos lo aclara:

La esfera pública, en cuanto mundo común, nos reúne y, sin embargo, impide, por así decirlo, que nos caigamos los unos encima de los otros. Lo que hace que la sociedad de masas sea tan difícil de soportar no es, o por lo menos no es principalmente, el número de las personas que la componen, sino el hecho de que el mundo que está entre ellas ha perdido su poder de reunir las, de relacionarlas y de separarlas. La extrañeza de esta situación recuerda una sesión de espiritismo en la que algunas personas [...] ven desaparecer la mesa que tienen entre ellos, así que dos personas que se sientan en lados opuestos no sólo estarían separadas, sino [...] que también carecerían de toda relación, no habiendo nada tangible entre ellas²³.

La espacialidad liminar que nos une, constituyendo el terreno de (posible) encuentro entre singularidades divididas, no es otra cosa que una de las multiformes caras de lo que solemos denominar *esfera pública*, espacio de comunicación y discusión entre alteridades, que se convierte por lo tanto, ante todo, en uno de los ulteriores lugares en que toma forma –o pide hacerlo– nuestra narración identitaria, nuestro auto-reconocimiento público, nuestra narratividad individual. Este es un espacio de discusión (y por lo tanto, de potencial reconocimiento), que el individuo desearía que estuviera en plena continuidad con su esfera individual, y que en cambio está obligado a reconocer como escindido, difuso, distante, al límite de la inconsistencia, como nota Arendt en el caso de la sociedad de masas.

Sin embargo, este lugar, o esta ausencia de lugar, aun manteniendo una relevancia seguramente (todavía) decisiva para la narración identitaria individual, abre al mismo tiempo una dimensión y una perspectiva fundamentalmente “políticas”, finalizadas a la discusión de las “cosas de la polis”, de las “cuestiones públicas”, como diría Rawls. En otras palabras, se juega a este nivel la posibilidad de la cohesión y del conflicto, del reencontrarse así como del separarse entre individuos en relación a una idea – y a sus consecuencias prácticas. De hecho, es en este contexto en que nace la distinción de fondo que define *lo político*: la que existe entre *amigo* (*Freund*) y *enemigo* (*Feind*), a la que, siguiendo a Schmitt, puede ser reconducida toda actividad política en sentido específico. Como se sabe, en las intenciones de Schmitt esta distinción está pensada sobre todo para devolver al plano político autonomía respecto del plano moral, estético y económico – que se basan respectivamente en las distinciones bueno/malo, bello/feo, útil/dañino – y que, en última instancia, pretende ofrecer sólo una definición criteriológica-regulativa, sin querer connotar a estos conceptos desde el punto de vista del contenido²⁴.

A pesar de la casi inmediata (y sin duda significativa) equivalencia entre “enemigo” y “extranjero” que Schmitt lleva a cabo – sobre la base de la clara asonancia entre *Feind* y *Fremde*, que posee por otra parte muchas confirmaciones en numerosas lenguas indoeuropeas²⁵ – es el propio autor quien prevé una equivalencia nada inmediata entre

²³ Idem.

²⁴ “El significado de la distinción entre amigo y enemigo es indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación; esta distinción no puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, haya que emplear todas las demás distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo” (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, 1991³, p. 27).

²⁵ “Como ha sido ya definitivamente demostrado, en los idiomas indoeuropeos el término que designa al extranjero contiene al mismo tiempo en sí mismo el entero catálogo de las acepciones semánticas de la alteridad, esto es, el forastero, el extraño, el enemigo – pero también lo raro, lo confuso – en una palabra, todo lo que es otro con respecto a nosotros, aunque entre en relación en todo caso con nosotros” (Curi, U., “Filosofia dello straniero”, *Rivista della Scuola Superiore dell’Economia e delle Finanze*, 3 (2006), n. 1, pp. 210-226, p. 211).

conflicto y belicosidad, es más, reivindicando la indecidibilidad a priori y fuera de contexto del grado de tolerancia recíproca de la conflictividad entre sujetos presentes en un determinado contexto, y remitiendo por tanto, a la especificidad de cada esfera pública concreta la búsqueda de un equilibrio entre los intereses y las fuerzas en juego²⁶.

Más allá de ulteriores implicaciones, lo que más nos interesa, en este contexto, es que en esta indicación es posible vislumbrar la conciencia anticipadora de la imposibilidad (ante todo política) de la *reductio ad unum*, en el intento de comprensión homologante y homogeneizante que el malestar de la complejidad provoca de diferentes maneras. Si “el mundo político es un pluriverso [*Pluriversum*], no un universo”²⁷, entonces no tiene sentido buscar un criterio-guía, y tampoco un solo principio regulativo. A la complejidad se responde con y en la complejidad, permaneciendo en su interior, sin buscar fáciles atajos.

Por otra parte, buscar un atajo de tipo “unificador” con respecto a la complejidad del presente equivaldría a buscar una vía de salida del mundo (entendido en sentido arendtiano), sin sondear la posibilidad de vías de salida alternativas a nuestra presencia dentro de él. Estas últimas, por retomar una terminología cercana a las teorías de la complejidad, pasan quizá, en primer lugar, de la toma de conciencia de la existencia de universos de sentido alternativos, que se sitúan más allá de los límites de nuestra comprensión, más allá del *focus* habitual a través del cual solemos contemplar el mundo – para luego orientar nuestra acción en él. El punto de partida de esta conciencia puede ser captado indudablemente en la nada fácil capacidad de “salirse” de ese *focus*, de ese contexto en que estamos (hemos sido) situados, para llegar a relativizar su alcance y a contemplarlo, por así decirlo, desde fuera²⁸.

En otras palabras, se trata de volver *porosos* los límites de nuestra comprensión, de la (más o menos presunta) racionalidad de nuestras acciones, así como de nuestra teorización política; se trata de sobrepasar los contextos en los que creemos –engañosamente– poder absorber y abrazar totalmente el mundo, apropiándonos, en realidad, tan sólo de la mirada que no podría pertenecer a nadie más [a ningún otro] y olvidando, al mismo tiempo, tanto la mirada distinta que todo otro dirige al mismo contexto, común también a nosotros, como el consiguiente y constitutivo entrelazarse de “mundos intermedios” de significado a los que nuestro pensamiento y nuestra acción están inevitablemente abocados²⁹.

²⁶ “Sólo quien toma parte directamente en ello [...] puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del propio modo de existir y por ello es necesario defenderse y combatir, para preservar el propio, peculiar, modo de vida” (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 27).

²⁷ *Ibid.*, p. 54. Acerca de este punto me remito a la interpretación desarrollada por Figal, G., “Il grado di intensità del ‘politico’. La fenomenologia dell’inimicizia in Carl Schmitt e la fine della guerra civile ed ideologica del mondo”, en *Id.*, *Per una filosofia della libertà e del conflitto. Saggi sulla politica, l’estetica e la metafisica*, ed. de A. Lossi, Pisa, ETS, 2006, pp. 45-59.

²⁸ “Quien no percibe los límites en cuyo interior cada uno se encuentra, otorgando un significado a los eventos y a las cosas, pone en peligro su propia autonomía. Cuando se hace desaparecer el contraste entre diferentes realidades y los hombres no perciben ya los límites en cuyo interior actúan, entonces se corre el riesgo de ser como los prisioneros de la caverna platónica. [...] En efecto, nosotros vivimos en mundos intermedios, esto es, en mundos en los que las provincias finitas de sentido, [...] o los universos de significado, [...], no son en absoluto monodimensionales, sino que se atraviesan unos con otros mediante marcos, límites, contextos” (Iacono, A.M., *Gli universi di significato e i mondi intermedi*, en Gargani, A.G., Iacono, A.M., *Mondi intermedi e complessità*, cit., pp. 35-37).

²⁹ Se ha retomado aquí el tema de los “límites porosos” del ensayo de O’Neill, O., *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

La conciencia de la porosidad – o la exigencia de afinar nuestra sensibilidad hacia ella – hace quizá posible aproximar de otra manera dos ámbitos problemáticos que sólo una razón pública dicotomizante sigue presentando como distintos o distinguibles. Se trata de esos ámbitos que, siguiendo a Morin, podemos denominar como *micro-* y *meso-político* y que Bauman es eficazmente en el concepto de *agorá*: “el espacio ni privado ni público, sino más precisamente privado y público al mismo tiempo. El espacio en el que los problemas privados se conectan de un modo significativo, [...] para buscar instrumentos controlados colectivamente lo bastante eficaces como para rescatar a los individuos de la miseria padecida privadamente”³⁰.

A partir de esta toma de conciencia se abre la posibilidad de re-accionar frente a la complejidad y al malestar que no deja de provocar en nosotros; la posibilidad de llevar a cabo un cambio de perspectiva – o por lo menos una integración de la que existe – en relación al modo de encarar la “vida de la *polis*”. Esta posibilidad, intentando atravesar nuevamente el tema de la esfera pública como *agorá*, plantea ante todo la distinción entre *coexistencia* y *convivencia*. Se trata de dos niveles fundamentales, fenomenológicamente evidentes, del *ser-en-común*, sobre los que quizá sea oportuno detenerse más detalladamente.

El primer nivel, el de la coexistencia, hace referencia a un tipo de relación comunicativa y práctico-operativa entre distintos seres razonables, que posee empero una estructura, un horizonte cerrado y, por lo tanto, un límite dentro del cual se inscribe esa relación: el de ser una relación entre *mónadas contiguas*, constituir una suerte de *relación monádica*, entendiendo por *mónada* –en un sentido bastante restringido respecto a la complejidad de la noción leibniziana– una dimensión de presunta autosuficiencia y de constitutiva impermeabilidad a todo intento de “contaminación” que pueda provenir del exterior y que pretenda sobrepasar la mera existencia espacial o un simple contacto extrínseco, que toca, por así decirlo, la “periferia” del sí-mismo individual³¹.

Si llevamos este tipo ideal a la situación actual, al clima de la contemporaneidad multicultural, pensar en la *coexistencia* quizá permita también pensar –sin por ello justificar– una suerte de relación entre “guetos contiguos”, es decir, esa relación entre pretensiones de validez y uniformidades axiológicas de individuos y, sobre todo, de grupos que, simplemente, se yuxtaponen, es decir, están unos al lado de otros, pero no se integran, ni lo intentan concretamente. Ese es, además, uno de los más importantes diques secos en los que el debate actual sobre multiculturalismo se ha empantanado y del que está (no sin esfuerzo) intentando emerger³². Se trata, por lo tanto, de yuxtaposición de individuos y de grupos y no de *integración* entre los mismos, es decir, el “estar-juntos-al-lado”, en vez de “construir-juntos-proyectos-de-vida”: este es, por lo tanto, un primer marco problemático del *ser-en-común* fenomenológicamente evidente y pragmáticamente constatable.

³⁰ Z. Bauman, *In Search of Politics*, Oxford, Polity Press, 1999, p. 3.

³¹ He intentado analizar las diferentes relaciones entre seres razonables respecto al plano de la “periferia del sí mismo” y del “centro del sí mismo” en el ensayo “Dire comunità, oggi?”, en Pirni, A., (ed.), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007, pp. 86-102. Da cuenta – de manera muy oportuna – de la complejidad del término monade en Leibniz el ensayo de R. Celada Ballanti, “Identità e alterità in Leibniz”, *Ibid.*, pp. 105-124.

³² Para un análisis crítico y no meramente retrospectivo véase Henry B., Pirni, A., *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre. Soveria Mannelli, Rubbettino*, 2006. Entre los estudios más recientes sobre el tema cfr. Gall, G., (ed.), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, il Mulino, 2006; Benhabib, S., *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press 2004.

Este “estar-juntos-al-lado” es, sin embargo, propedéutico a un relacionarse más complejo, más articulado, más “espeso” (*thick*) –en el sentido elaborado por Walzer³³–, es decir, más claramente implicado desde el punto de vista del contenido. Dicho en otras palabras, el relacionarse “sutil” (*thin*), en el que podríamos reconocer el nivel de la *coexistencia*, es propedéutico a la relación “espesa”, es decir, al segundo nivel del *ser-en-común* al que se aludía antes. Es esto lo que podríamos denominar el nivel de la *convivencia*. Haciendo una estipulación, con esta expresión debe entenderse esa dimensión que encierra el paso desde una relación meramente “yuxtaponente”, es decir, sólo comunicativa y práctico-operativa, a un consciente y recíproco compartir de valores y destinos, en suma, de proyectos de vida en común que van más allá de una mera coincidencia espacial y temporal e implican, en cambio, explícitamente, intentos de respuesta sobre *qué* se pretende hacer de ese espacio y ese tiempo comunes y sobre *cómo* hacerlo juntos.

Los dos modelos, aunque *prima facie* aproximables, no pueden considerarse, en última instancia, superponibles, dado que el primero tiene una finalidad casi exclusivamente descriptiva y el segundo, en cambio, un perfil claramente normativo: mientras que el primero expone una situación fáctica, el segundo remite a un objetivo sin duda ambicioso; si por una parte se define un punto de comienzo, por la otra se entrevé la prefiguración de un resultado, de ninguna manera seguro en cuanto a su consecución. Sin embargo, la deseable *porosidad* del comprender consiste no tanto en la capacidad –que se revelaría por otra parte fácilmente engañosa– de llevar a cabo un cambio de paradigma de tipo kuhiano³⁴: no se trata de pasar de un modelo de interpretación del *ser-en-común* exclusivamente guiado por el punto de vista de la *coexistencia* a otro orientado por la exigencia de la *convivencia*, sino de mantener juntos ambos, de integrar la toma de conciencia pragmática del primero con la pretensión normativa del segundo; se trata de enmarcar el contexto del “estar-juntos-al-lado” junto con el intento de mirar más allá, con la conciencia de que se trata, precisamente, de *un* contexto, de una *provincia finita de sentido* en torno y dentro de la que existen otras que la atraviesan constantemente, dando lugar a una osmosis de significados incontrolable a priori, pero que hay que seguir y, en los (muchos) límites de nuestras (pocas) posibilidades políticas, promover y traducir en un actuar concreto.

No se pretende de ninguna manera, en este contexto, deshacerse rápida y preventivamente de las dificultades que un pensamiento de esta guisa encuentra en su camino. Además de los muchos obstáculos en el plano práctico, un *ensanchamiento* de este tipo presupone también, de manera preliminar, una importante *inversión* en *confianza* en el plano teórico, es decir, por parte de la razón tanto individual como pública. Se trata de una confianza que implica la elaboración de un contrapunto diametral a la desconfianza – pero también al miedo – que anima una porción sin duda importante de la acción individual frente a las múltiples figuras de alteridad con las que compartimos el mismo espacio público, e igualmente frente a instituciones que deberían gobernarlo. Como han puesto de relieve numerosas investigaciones sobre la contemporaneidad, esta desconfianza que la confianza privada y pública intenta combatir es un producto de la misma sociedad de masas, que surge (por lo menos en parte) de una sobreabundancia de informaciones no controlables, de la movilidad constante de las referencias éticas, económicas y normativas,

³³ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame – London, University of Notre Dame Press 1994.

³⁴ Cfr. Kuhn, Th. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962, 1970².

de la inseguridad, variabilidad y provisionalidad globales que esta sociedad difunde de maneras cada vez nuevas pero nunca disonantes respecto a su dirección de sentido³⁵.

Intentar la vía del paso y de la traducción de la *coexistencia* a la *convivencia*, el camino del reconocimiento de una osmosis global entre “mundos intermedios”, puede por lo tanto ser interpretado como uno de los múltiples intentos de reaccionar ante esta multiforme propagación de desconfianza, que, si se sabe mirar bien, no es otra cosa sino otra cara de ese malestar de la complejidad del que hemos partido y que, igual que este último, no parece ser capaz de producir más que ocasionalismo práctico e inmovilismo teórico.

Enmarcado de esta manera, el camino o el modelo de la *coexistencia* puede ser comprendido como aquella modalidad de contraste que *padece el malestar* y se bloquea ante él, recayendo, *nolens/volens*, en el mismo díptico de inmovilismo y ocasionalismo. El modelo de la *convivencia*, cuyo punto de fuerza es una evaluación más orgánica de la concepción dialógica de la identidad individual y de grupo, parece en cambio poder *re-accionar* al malestar, intentando interpretarlo en formas dinámicas, no homologantes y libres de prejuicios, pero sin hacerse ilusiones sobre la posibilidad de llevar a cabo plenamente esta tarea y sin pretender, por otra parte, querer prefigurar su resultado.

“*Hic Rhodus, hic saltus*”, escribía Hegel en un pasaje conclusivo del *Prefacio a los Principios de Filosofía del Derecho*, y comentaba ese *adagio* de Esopo con estas palabras: “Por lo que respecta al individuo, por otra parte, cada uno es *hijo de su propio tiempo*: así, también la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es tan insensato figurarse que cualquier filosofía pueda ir más allá de su mundo presente, como que un individuo salte por encima de su propio tiempo, vaya más allá de Rodas”³⁶. Si podemos caracterizar a nuestro tiempo como la época de la complejidad, es *también* en torno a la interpretación de ese desafío que se juega una de las (no muchas) posibilidades de *aprehenderlo* en pensamientos.

³⁵ El tema de la confianza en el contexto de la sociedad global no puede ser abordado aquí con el detenimiento que merecería. Anche in questo caso, Dentro de una amplísima bibliografía, nos limitamos a señalar algunos estudios que constituyen un claro punto de referencia: Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990; Bauman, Z., *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Polity Press, 2000, 2007⁶; O’Neill, O., *A Question of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Luhmann, N., *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Enke, Stuttgart 1968, 2000⁴.

³⁶ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1995, p. 16.

¿Otro mundo es posible? Pistas falsas y sendas prometedoras

Is another world possible? False tracks and promising paths

Ermanno VITALE

Università della Valle d'Aosta (Italia)

Recibido: 10/12/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

Este ensayo contiene un breve análisis de los desastres que el neoliberalismo imperante en la economía y convertido en auténtica ideología –en el sentido de una teoría que aspira a abarcar todos los aspectos de la realidad social– ha producido en los últimos treinta años. El análisis está organizado –por meras razones expositivas– en diez puntos en los que se presentan los dogmas del neoliberalismo, ampliamente desmentidos por su reflejo en la realidad, y las desastrosas consecuencias que su aplicación estricta por parte de muchos gobiernos y organizaciones internacionales ha provocado: persistencia de la pobreza absoluta, aumento de la desigualdad, destrucción del medio ambiente, infantilización del ciudadano, etc. Desde el punto de vista político, la consecuencia más grave es que el neoliberalismo se ha convertido en liquidador de una democracia construida con gran esfuerzo en occidente, con todos sus defectos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Ante este diagnóstico, el ensayo intenta sugerir, para cada uno de los diez puntos, formas de resistencia cultural y política, augurando la recuperación del camino hacia la realización de ese tiempo de los derechos que, en opinión de Bobbio, habría caracterizado la historia del último siglo.

Palabras Clave: Neoliberalismo, democracia, resistencia, pobreza, desigualdad, huella ecológica

Abstract:

This essay offers a concise analysis of the calamities caused by neo-liberalism in the last thirty years, the prevailing economic doctrine, currently taken as a true ideology –in the sense of a theory that aims to cover all aspects of social reality–. The dogmas of neo-liberalism are presented –for mere explanatory reasons– in ten points, which are widely contradicted on the practical realm and by the disastrous consequences caused by their strict application by many Governments and international organizations: persistence of absolute poverty, increased inequality, environmental destruction, infantilization of citizens, etc. From a political point of view, the most perturbing consequence is that neo-liberalism has become a liquidator of the democracy constructed with so much effort in the West, despite all its flaws, in the second half of the 20th century. On this diagnosis, the essay suggests, for each of the ten points presented, we may indicate forms of cultural and political resistance, with the hope of recovering the path towards the realization of the age of rights, the main character – in Bobbio’s words – of the past century.

Keywords: Neo-liberalism, democracy, resistance, poverty, inequality, ecological footprint

1. Treinta años infames

Mal andamos. El malestar social (un eufemismo, casi) es palpable, y no sólo en Italia, sino en todos los lugares en los que se cumplen el magnífico destino y las promesas progresivas de la globalización económica y financiera. Como en una película de hace algunos años, *El puente de Casandra*, en que un tren cargado de pasajeros sin conductor ni frenos avanza a toda velocidad hacia un puente en ruinas, el tiempo para encontrar soluciones se agota rápidamente, y aumenta la angustia colectiva. Esto es algo que empieza a ser admitido ya –aunque sin indicar salida alguna– desde esa misma *ruling class* occidental que ha provocado el desastre de (in)“civilización mundial” en que nos encontramos, basada en el pensamiento único neoliberal y que se manifiesta a través de aquello que, con feliz neologismo, Gallino ha denominado “finanzcapitalismo”¹. Ha empezado a ser admitido hoy, pero después de haber aplicado durante casi treinta años devotamente, por no decir fanáticamente, sus preceptos, sus dogmas.

Thatcher y Reagan fueron los heraldos de las políticas neoliberales, pero los herederos de la tradición liberal, laborista y socialdemocrática se aplicaron con el mismo entusiasmo a ese mismo trabajo cuando han tenido la batuta en sus manos. Esas mismas *elites* se presentan ahora –sin vergüenza alguna, ni pudor– como los paladines de una recuperación que pasaría por la exacerbación de las políticas que nos trajeron a la situación en que nos encontramos. Aquí en Italia, con increíble descaro, se invita incluso a los ciudadanos comunes a participar al desmantelamiento del *Welfare*, denunciando disfunciones y pequeños despilfarros, pequeños en comparación con que generan los productos financieros “derivados”, apelando a un pseudo-civismo que es, en parte, delación y, en parte, el fruto

¹ Gallino, L., *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011.

de actitudes que serían propias de las épocas más oscuras del siglo pasado, mientras nadie toma una sola medida que deje entrever siquiera la más mínima voluntad de limitar los poderes salvajes de las finanzas y el mercado. Ante estas evidencias, sería verdaderamente el caso de recordar cuánta razón tenía Locke cuando tranquilizaba a sus críticos diciéndoles que, en realidad, los seres humanos son muy pacientes y no recurren al derecho de resistencia a cada momento, sino que acuden a él solamente en los casos extremos y tras una larga cadena de abusos.

Pero es que este es exactamente el caso: lo que está viviendo la gran mayoría es una interminable cadena de abusos, de distorsiones profundas del pacto social que establece las condiciones de la obligación política y que llamamos “Constitución”. Y el primer paso de una resistencia que plantee un retorno a la Constitución consiste en reconocer claramente que esta (in)“civilización mundial” en que nos encontramos ya no se corresponde –al menos en grado suficiente, aceptable– con el pacto social establecido tanto en la Constitución italiana como en las demás Constituciones y Declaraciones de derechos de la segunda posguerra. De eso me ocuparé en el próximo apartado, donde propondré una suerte de “decálogo” del credo neoliberal y de sus aplicaciones, que han traído la (in)“civilización mundial” del “finanzcapitalismo”, y en el que incluiré también alguna pequeña propuesta de “resistencia programática”.

Para resistir no basta con identificar los elementos de la ideología neoliberal que amenazan con producir un colapso del Estado democrático de derecho e imaginar a partir de ahí un cuadro normativo que se adhiera al espíritu del constitucionalismo moderno, que aspire a colocar las bridas al finanzcapitalismo, esto es, no sólo al poder absoluto y arbitrario de los soberanos (que detentan el poder político) sino también al poder absoluto y arbitrario de esos soberanos sin un rostro preciso que controlan tanto la economía mundial, como el sistema de los medios de comunicación de masas. Ciertamente, es necesario constitucionalizar más y mejor el poder económico e ideológico, buscando poner límites a la con-fusión de los poderes sociales, recurriendo nuevamente al olvidado arte liberal (no neoliberal) de la separación de poderes. Pero no es suficiente: precisamente porque la (in)civilización mundial tiene también, como veremos, una relevante dimensión sociocultural –esto es, se vale de la masiva disponibilidad a la “servidumbre voluntaria”–, habría que imaginar también y practicar otras formas de convivencia civil y reproducción social, ocupando en formas diversas el espacio en el que el mercado ha ido imponiendo progresivamente su dominio y sus reglas. Para renovar el sentido del pacto constitucional parece necesario avanzar un paso más en la dirección de progreso civil y moral que tuvo su primera formulación jurídica en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, que marcó el punto final a la sociedad del *Ancien Régime* en su conjunto, no sólo en el plano jurídico. Sólo debilitando *fácticamente* al mercado, comiéndole espacio y poder a los procesos económicos y sociales, se podrá llegar a constitucionalizarlo o, en otras palabras, se conseguirá ponerle límites jurídicos eficaces. Sólo de esta manera, por cierto, es razonable imaginar que una vía para salvar a la economía financiera misma del riesgo, cada vez menos improbable, de un colapso a medio plazo.

En suma, necesitamos someter a la prueba de la teoría las sendas que prometen darnos indicaciones sobre lo que podemos hacer para reducir la velocidad de ese tren que avanza a toda velocidad hacia un puente que no va a resistir a su paso, hasta detenerlo completamente. Pero necesitamos darnos cuenta también de que en la búsqueda teórica de alternativas a la privatización salvaje del mundo, al darwinismo social y el predominio autodestructivo de la economía financiera, y a los desastres ambientales es posible encontrar y seguir pistas falsas, atajos sólo aparentemente prometedores y eficaces. Habrá que preguntarse si las perspectivas más ilusionantes no son meras contraseñas, fórmulas exhortativas útiles para llamar al combate pero que en realidad ofrecen más que soluciones impracticables o indeseables. Este escrutinio, esta reflexión autocrítica, en el momento en que se trata de pasar de la protesta a la propuesta, de la crítica de la (in)civilización mundial a la construcción de un modelo social diferente, es a mi entender ineludible.

2. Diez cuestiones cruciales

En este decálogo de los horrores que la ideología neoliberal y de la (in)civilización mundial ha contribuido generosamente a generar, cada lector encontrará ausencias o, por el contrario, afirmaciones demasiado perentorias, y quizá superposiciones y repeticiones inútiles. Soy consciente de que el “decálogo” no es más que un expediente expositivo, que algunos nexos van a quedar en el tintero y que, en sí mismo, el número diez no significa nada. Una presentación más ordenada y mejor argumentada del estado de cosas en que nos encontramos puede encontrarse en el libro de L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civilización del dinero en crisis*, de donde tomo buena parte de las sintéticas observaciones que ofrezco a continuación.

El mundo tal como es –hegelianamente racional– se presenta como un mundo en el cual:

1) El modelo de la racionalidad económica se ha convertido en pensamiento único y se presenta como “una teoría del todo”, una teoría capaz, finalmente, de explicar *todo de una vez por todas*, volviendo marginal al pensamiento crítico, entendido como posibilidad de imaginar un futuro que no sea reproducción o prolongación del presente, un futuro construido, por tanto, a imagen y semejanza del tiempo presente, casi como si el progreso intelectual, moral y civil de la humanidad hubiese alcanzado en la sociedad de mercado su última meta: “el neoliberalismo ha llegado a configurarse en la sociedad contemporánea como una construcción que, en su ámbito, la física aspira encontrar desde hace generaciones, aunque sin éxito: nada más y nada menos que como una teoría del todo. En ella se pretende someter cada dimensión de la existencia a la racionalidad económica, cuya culminación es el cálculo costo–beneficio, al que debe subordinarse *cualquier* acción humana. Característica fundamental de esta teoría del todo, del todo humano y social, es que no se limita a proveer una representación particular de la realidad. Ésta ofrece también las políticas más idóneas, desde su incontrovertible perspectiva, con el fin de crear una realidad que se aproxime cada vez más a las indicaciones de la teoría”².

1.a) La lucha por la hegemonía cultural debe proponerse, ante todo, quebrar el nexo, que suele darse por descontado, entre la tradición liberal que, uniéndose a la democrática, dio lugar al surgimiento de los regímenes democrático–constitucionales, y el llamado “neoliberalismo”. El movimiento teórico opuesto, el que consiste en tomar la democracia

² Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., p. 26–7.

constitucional como mera “fórmula política” de la “civilización mundial” del saqueo y la tiranía neoliberal, implica la renuncia a tomar el control de una máquina que, al menos parcialmente, había conseguido crear un sistema de seguridad social y de contención de las desigualdades y había logrado establecer la utilidad social de la economía como límite a la libre iniciativa y a las ganancias. Valdría la pena releer a un liberal conservador como Croce, en las páginas en que, discutiendo con el liberista Einaudi³, se muestra favorable a la adopción de “medidas socialistas” siempre que éstas permitan a la persona el ejercicio de su libertad mejor que el libre mercado, porque lo que cuenta sobre todas las cosas es el libre desarrollo de la personalidad moral, y no del mercado.

2) El modelo neoliberal de racionalidad económica se ha convertido, paradójicamente, en un credo, contrario a la perspectiva *laica y liberal* de la duda y el sentido crítico que detesta el fanatismo, una fe (inmanente) que no admite la heterodoxia en sus axiomas y en los procesos explicativos mediante los cuales pretende plegar la realidad, especialmente cuando ésta los desmiente: el neoliberalismo se funda “sobre un par de axiomas y sobre la creencia en tres procesos perfectos. Los axiomas establecen que el desarrollo continuo del PIB al menos 2 o 3 puntos al año es indispensable inclusive en las sociedades que han alcanzado un satisfactorio Estado de bienestar, sólo para continuar asegurándolo. Por ende, es necesario un aumento proporcional del consumo anual, que se obtiene creando necesidades por medio de mercancías y comunicación de masas. Los tres procesos cuya existencia y beneficios no pueden ser puestos en duda pueden resumirse de la siguiente manera: 1) los mercados son perfectamente capaces de autorregularse; 2) el capital fluye sin falta ni dilación a donde su utilidad resulta maximizada; 3) los riesgos (de todo tipo: insolvencia, caída de precios, variaciones de las tasas de interés, etcétera), pueden ser calculados íntegramente, de manera que a cada nivel corresponde un precio justo en la entidad de referencia. Ninguno de los desmentidos que la realidad periódicamente ofrece ha logrado erosionar mínimamente estas creencias entre los autores neoliberales”⁴;

2.b) Para oponerse al neoliberalismo como forma de pensamiento totalitario sería muy volver a difundir con convicción y con prólogos adecuados (me gustaría decir, gobettianamente⁵) las ideas de los clásicos del pensamiento liberal: Constant, Tocqueville y, sobre todo, el Mill de *Sobre la libertad*, que argumenta incansablemente contra de la tiranía de la mayoría aturdida por la repetición de “lugares comunes”. Se necesita, simbólicamente, arrancar estos libros de las manos de los neoliberales, puesto que no fueron escritos por sus antepasados culturales y morales, sino por los nuestros. Si no se rehabilitan en su más amplio espectro los espacios, mentales y físicos, del disenso culto (culto en el sentido de la capacidad de análisis y argumentación, y no sólo del testimonio de descontento y la rabia, o de los impulsos voluntaristas), la resistencia y la rebelión se convierten en *jacquerie*, en revuelta estéril y efímera, y con ello, en un regalo más a la clase capitalista internacional, para justificar la reacción del *law and order*;

³ Luigi Einaudi (1874–1961), economista, político e intelectual italiano, de firmes convicciones liberales. Por “liberismo” se entiende, en el léxico político italiano corriente, la doctrina del librecambismo económico [N.d.T.].

⁴ Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., p. 28.

⁵ Piero Gobetti (1901–1926), periodista e intelectual, extraordinariamente precoz, que tuvo un destacado papel en la génesis cultural y política del antifascismo italiano [N.d.T.].

3) El ritual monetarista, mercantilista y neoliberal se oficia en casi todas las facultades y centros de estudio de economía, convirtiéndose en “sentido común” y, por ende, en saber políticamente atractivo no sólo para la derecha, lo que no es más que el muy discutible producto de modelos matemáticos abstractos, a menudo tomados acríticamente de la física, en una suerte de *reductio ad naturam* de los procesos sociales de la economía, que promueve una forma más o menos declarada de darwinismo social: “los manuales de economía de ascendencia neoliberal –que son aproximadamente nueve de cada diez– contienen una cantidad de gráficos que indican cómo al aumentar los salarios, crece la demanda de trabajo por parte de los individuos y, por el contrario, ésta se reduce en los periodos en los que los salarios disminuyen. Demostraciones irrefutables, se explica en esos textos, por el hecho de que muchos individuos, ante una oferta de puestos de trabajo con bajos salarios, prefieren el ocio al trabajo. Es por razones como estas por las que las actuales políticas laborales, que el neoliberalismo ha introducido en los países de la Unión Europea, insisten tanto en la necesidad de que cada cual asuma la responsabilidad de su propio destino laboral, concibiéndose como emprendedor de sí mismo. El neoliberalismo –prosigue Gallino– contiene también una exhaustiva teoría de la educación. El fin último y único de ésta en cada uno de sus niveles consiste en proporcionar al individuo las competencias profesionales que lo conviertan en sujeto productivamente útil. En ámbito universitario, tales teorías se han vuelto dominantes desde hace décadas, en un doble sentido. De un lado, en las facultades de economía al menos cuatro quintos de las asignaturas de licenciatura, especialidad y doctorado se dedican a difundirlas entre los estudiantes. De otro, los gobiernos y los entes locales presionan en este sentido para aplicarlas a la evaluación de lo que cada departamento o disciplina aporta al balance financiero de la institución universitaria: esto incluye también, por ejemplo, a la historia medieval o la filosofía de la ciencia”⁶;

3.c) Es necesario, sobre todo en la Universidad, reafirmar las doctrinas que Hobbes, sabiendo que es el soberano el que da el nombre a las cosas, había llamado “sediciosas”, aquellas que anticipan y preparan el cambio político porque proporcionan a los dominados instrumentos para hacer frente a la ideología dominante. ¿Qué entiendo por “doctrina sediciosa”? Por ejemplo, digamos de una buena vez, con fuerza, que rechazamos la invasión del lenguaje economicista en todos los sectores, la falsa perspectiva de la medición objetiva, de la transformación alquímica (pero a la inversa) de la calidad en cantidad; que cuestionamos que sea sensato medir el saber en créditos y deudas, o en el número de citas, o que todo el mundo deba explicarse mediante pseudo-fórmulas matemáticas que tienen la presunción de traducir en relaciones cuantitativas y neutras las cosas como son, proporcionando una “evidencia natural” a la que no se puede escapar. Librémonos del complejo de inferioridad ante los “científicos” y los “tecnócratas”, digamos con fuerza que para gobernar la diversidad de nuestras sociedades se precisa, antes que conocimiento técnico, que también es necesario, al menos una onza de saber humanista, de aquella antigua prudencia que nos pone en guardia frente a la ilusión de que sea posible establecer, mecánicamente, sobre la base de datos, estadísticas, sondeos y fórmulas, el éxito de una operación cultural tan delicada como la de hacer funcionar la maquinaria del Estado democrático de derecho y la sociedad subyacente conforme a sus principios.

⁶ Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., pp. 29–30.

4) El modelo neoliberal se funda sobre el presupuesto, que ha dejado de ser razonable, de un mundo ilimitado, que presupone una humanidad con recursos infinitos, mientras que la literatura científica consolidada, corroborando al sentido común, está advirtiendo que nuestro planeta, desafortunadamente, se encuentra en la dimensión material de lo finito: “la huella ecológica del planeta en 2008 había alcanzado el nivel 1,3. Ello significa que nuestro planeta, además de los propios, está consumiendo un tercio de los recursos de otro, esto es, está destruyendo a un ritmo acelerado los ecosistemas que sostienen la vida. De proseguir la tendencia actual, se estima que en torno al año 2050 la civilización–mundial necesitaría de *un segundo planeta entero*, además del nuestro, a fin de satisfacer el consumo de recursos naturales, incluyendo aquí la capacidad de absorber o regenerar los desechos que se generan”⁷;

4.d) ¿Han observado Ustedes que la “crisis” ha borrado de la agenda de los grandes medios el tema del medio ambiente? Si antes se tenía había tímido esbozo, ahora la cementificación vuelve a ser presentada como la dura y obvia consecuencia del “crecimiento”. Para hacerle frente a esta locura es preciso seguir profundizando con seriedad en las cuestiones señaladas por las corrientes del movimiento por el decrecimiento. O mejor dicho, debemos preguntarnos qué significa “crecimiento”, una palabra mágica obsesivamente repetida por todos los políticos y que contiene, si se entiende de la forma en que lo hemos hecho hasta ahora, la más peligrosa de las ilusiones. Si “crecimiento” significa hacer obras tan faraónicas como inútiles, consumir el suelo, aumentar el PIB a través del desperdicio de unos recursos que son finitos, adoptar estilos de vida crecientemente absurdos a escala planetaria, etcétera, augurémonos desde ahora mismo que el plan fracase y las economías se aparten para siempre del camino del crecimiento, porque podría ser (de verdad) el comienzo del fin. El único crecimiento rápido del que tenemos una urgente necesidad es el crecimiento civil y político que, por un lado, permitiría reorientar la economía hacia la utilidad social y la compatibilidad con el medio ambiente y, por el otro, permitiría retomar una discusión pública sobre qué es lo que podemos considerar como verdadero bienestar social y colectivo;

5) La dimensión puramente consumista (la funcionalización al mercado que llega a su ápice en el crédito al consumo de objetos superfluos) que se impone a las existencias individuales está produciendo una auténtica *regresión antropológica* que invita a recorrer en sentido contrario la vía indicada por Kant cuando definía la Ilustración como salida de los hombres de la minoría de edad: “A la vez que está privando a un número creciente de personas cualquier posibilidad de trabajo, precisamente cuando la esencia de la personalidad moderna se construye en torno al trabajo, la civilización–mundial, que disuelve la frontera entre economía, política, cultura y comunidad, produce sin cesar jóvenes vestidos con trajes impropios (*corrupt*), adultos estancados o devueltos a la infancia, y ciudadanos que interiorizan el evangelio del consumo en lugar de las reglas de la democracia. Sobre la circunstancia de que la sistemática producción en masa de caracteres humanos similares refleje no una mera mutación en las costumbres, sino una dramática degradación de la política, Marcuse ha llamado la atención desde los años sesenta [del siglo pasado], describiendo los rasgos del hombre unidimensional y de su Conciencia feliz: una conciencia que lo lleva a describir los sentimientos más profundos, tanto los afectos como las aversiones, usando los términos de los anuncios publicitarios”⁸. Y para impedir que el ser humano llegue a convertirse en un ciudadano responsable, nada mejor que “dar el

⁷ Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., p. 38.

⁸ Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., p. 36.

mayor protagonismo a la ideología de la privatización –observa Barber– expresión fresca y vigorosa de la filosofía del *laissez-faire* que favorece a los mercados libres en lugar de la regulación por parte de la administración pública y *asocia la libertad con el tipo de elección personal que se le ofrece al consumidor*⁹;

5.e) Para combatir este fenómeno se suele hacer referencia a la escuela pública como bastión de la formación para una ciudadanía responsable. Pero este bastión se ha debilitado y además se le pide explícitamente, quién quiera que sea el soberano de turno, que proporcione a los alumnos competencias especializadas para entrar en un inexistente mundo laboral, y no que se encargue de formar ciudadanos. En su día, los que ejercían una función crítica eran los partidos, con sus secciones capilarmente distribuidas y sus escuelas de formación política, ideológicamente sesgada. En este momento, hasta donde sé, los únicos lugares (meros nichos, indudablemente) en los cuales la libertad es entendida como algo que no está asociado a la libertad de elección del consumidor, y que se practica rechazando el consumo y la civilización del dinero, son los centros sociales y las experiencias, ciertamente efímeras, de las casas ocupadas.

6) En la deriva más reciente de la transformación neoliberal de la sociedad, el consumismo patológico ya no se conjuga, paradójicamente, con la centralidad de ese trabajo que debería alimentar el consumo, sino que tiende a producir ocupaciones semi-esclavizantes, que generan ganancias equiparables a las de la especulación financiera, en cierto modo proponiendo de nuevo –multiplicado en función de la dimensión global de la oligarquía financiera– ese movimiento de acumulación originaria que caracterizó la fase inicial de la así llamada “revolución industrial”, con sus océanos de pobreza, dolor, desigualdad, desesperación y muerte: “las personas que viven en habitaciones sin los servicios higiénicos y sanitarios más elementales, aunque no se encuentren ubicadas en *slums*, superan en realidad los 2.5 billones, que aumentarían a más de cuatro si tomamos los estándares de la Europa a 15. Más de un billón de individuos viven a un kilómetro o más de una fuente de agua y consumen cinco litros de agua al día en lugar de los trescientos litros de agua potable que consume cada habitante de la Unión Europea. Mientras, el número de personas que pasan hambre, de acuerdo a las estimaciones de la FAO, ha superado el billón a causa de la crisis, frente a los 840 millones de 2006. Junto a estos datos, hay también una situación que no es menos dramática: el elevado nivel de inseguridad socioeconómica que atenaza a grandes masas de personas, que la crisis ha acentuado si cabe en los países desarrollados. Personas que se preguntan con angustia si el próximo mes o tal vez, mañana, seguirán teniendo un trabajo, ingresos, una casa, la posibilidad de mandar a sus hijos a una escuela o si tendrán comida suficiente para sí mismos y para ellos”¹⁰.

6.f) Desde niño vengo oyendo hablar de hambre, sed y desnutrición, (hace cincuenta años nos enseñaban las imágenes de los niños esqueléticos de Biafra). Frente a estos datos (en aumento, estos sí), y pese a que podría decirse que sus causas son múltiples, es arduo afirmar que la economía de mercado y las finanzas son la mejor de las respuestas. Necesitamos retomar como punto de partida ideal el Estatuto de los Trabajadores para llegar a un constitucionalismo de derecho privado (Ferrajoli), en el que se pongan límites a la iniciativa empresarial y a la mercantilización del mundo, resultado de la sacralización de la propiedad privada, de la cual habrá que reconocer, de una vez por todas, su carácter de derecho no fundamental, un derecho que sin duda existe, pero que es disponible y alienable.

⁹ Barber, B., *Consumati. Da cittadini a clienti*, Einaudi, 2010, p. 117.

¹⁰ Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., p. 34.

Sobre esta base, podrían establecerse la tasa Tobin e impuestos patrimoniales; podrían ocuparse legítimamente los inmuebles de propietarios que no los utilizan y los mantienen cerrados a la espera de obtener ganancias enormes a través de la especulación inmobiliaria; podrían establecerse formas de re-nacionalización de bienes y servicios esenciales, en vista de que, por lo demás, la pseudo-competencia no lleva sino a la formación de cárteles, que no producen al final sino un aumento de los precios y las tarifas; podría forzarse al mercado a reducir sus dimensiones hipertróficas, expandiendo y dando protagonismo social a una economía informal basada en la donación, entendida como prestación de intercambio personalizado y diferido (Mauss, Latouche, Salsano y todo el movimiento antiutilitarista en ciencias sociales), que en el fondo es ya la modalidad de relación sobre la que están contruidos nuestros vínculos más sólidos, los del individualismo cooperativo y solidario, sin los cuales, en verdad, nuestra existencia sería una prueba aún más difícil de superar.

7) Aun suponiendo que la completa renuncia a la responsabilidad social fuera sostenible y la represión de las formas de disenso y revuelta fueran eficaces –esto es, que la ciudad platónica de los oligarcas lograra librarse del asedio al que la tiene sometida la otra ciudad, la de los pobres y cada vez más pobres–, la economía hiperfinancierizada y desregulada parece caminar directamente hacia el colapso, la implosión sistémica, producida por el abuso del apalancamiento financiero y la titulización de la deuda, es decir, por los geniales hallazgos de los *managers* metidos a aprendices de brujos que bebían las fuentes del neoliberalismo: “en poco más de veinte años –escribe todavía Gallino, corroborando esta afirmación con abundantes argumentos que no es posible retomar aquí en detalle– el sistema financiero mundial, que en sus cuatro quintas partes es reconducible al mercado norteamericano y de la Unión Europea, ha creado de la nada una inmensa cantidad de dinero, en el orden de centenares de trillones de dólares y euros. Una parte de la masa creada está constituida por dinero que adopta las formas monetarias tradicionales; pero una parte mucho mayor está constituida por dinero que adopta una forma nueva. El peso de esta última masa de dinero, su caótica distribución y sus movimientos incontrolados han introducido en la economía global desequilibrios estructurales que no pueden ser afrontados en el marco de la arquitectura financiera actual. En este periodo han producido una serie de efectos perversos dañinos para la civilización–mundial entera”¹¹. Por mencionar un par de ejemplos intuitivamente eficaces, basta pensar que el dinero hoy circulante en efectivo o conservado en depósitos bancarios es equivalente al 2 o 3% de la masa monetaria, mientras que a la mitad del siglo veinte alcanzaba todavía el 30–40%; y que los bancos norteamericanos son obligados a contar con una reserva obligatoria (patrimonio de vigilancia) de un dólar por cada diez que prestan, mientras que en otros países (incluyendo la Unión Europea) es suficiente con que los bancos dispongan (realmente) de 8 euros por cada 100 prestados. Estos límites son, además, esquivados de distintas maneras, pero aún si fueran respetados algo nos dicen sobre la “economía de la estafa” y sobre la “credibilidad” de las instituciones de crédito para hacer frente a “imprevistos” enteramente predecibles, así como sobre el enloquecimiento general del sistema financiero, del cual la explosión de la burbuja especulativa e inmobiliaria de 2008 parece haber sido nada más que el primero de los síntomas.

7.g) A este propósito, Gallino se pregunta (desconsoladamente, a decir verdad) si existe la posibilidad de “civilizar el finanzcapitalismo”, y de vislumbrar las condiciones de aquello que Polanyi habría llamado un “contramovimiento”. Porque el riesgo de que el “contramovimiento” sea solamente ficticio y tome la forma de una reacción autoritaria, en

¹¹ Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., p. 169.

lugar de ser una recuperación del pacto de ciudadanía de matriz socialdemócrata, es alto. Algún movimiento en esta dirección ya se ha producido (por parte de alguna ONG, movimientos “altermundialistas”, unos pocos intelectuales críticos), pero desde las “potentes instituciones” que podrían sentar las bases de una eficaz red de medidas y políticas capaces de limitar el mercado y los poderes salvajes que lo integran. No es que falten las ideas, lo que falta es la fuerza para defenderlas. Por ejemplo, para reducir el poder de las finanzas, deberían revertirse los procesos de fusión bancaria, reduciendo su tamaño, los balances deberían ser más transparentes (en oposición a las “finanzas opacas”), se debería regular fuertemente el mercado de los derivados e impedir que los títulos de crédito complejos, que requieren de conocimientos especializados, pudieran venderse al gran público de pequeños y pequeñísimos inversores, tal como se hizo regularmente en los años noventa. Para ello, de entrada habría que separar rígidamente la banca de depósito de la banca de inversión, como se hizo en Estados Unidos después de 1929 (con la Glass–Steagall Act de 1933). Una ley que fue diluyéndose poco a poco, hasta ser derogada definitivamente bajo la administración del demócrata Clinton... Son cuestiones complicadas que tal vez no nos parezcan apasionantes. Pero, si queremos resistir y poner sobre la mesa el debate sobre esta forma de dominio, debemos conocer bien el adversario al que nos enfrentamos;

8) La ideología del mercado que asigna los recursos de la forma más racional posible, favorece la libre competencia y sonríe a todos aquellos que están dotados de espíritu de iniciativa es, en verdad, una ideología en el sentido marxista del término, que oculta la naturaleza *política* (y autocrática) de las decisiones sustanciales tomadas por unos pocos sujetos que transitan de una institución financiera a otra y en no pocos casos de éstas al gobierno de sus países: “la financiarización del mundo, que puede ser descrita también como transformación del capitalismo productivista del pasado al actual capitalismo de mercados financieros, ha sido cuidadosamente dirigida por la que, de un tiempo a esta parte, conviene denominar la *clase capitalista transnacional*. Una clase cuyos miembros ascienden a una decena de millones de personas en todo el mundo, sostenida en el plano político y en el ideológico por una clase paralela, cuya dimensión es aproximadamente el doble que la primera, formada por políticos, dirigentes de organizaciones internacionales, intelectuales, académicos, editores, periodistas, profesionales de éxito y altos funcionarios del Estado. Entre los vértices de estas dos clases los intercambios personales son intensos y regulares.” Nunzia Penelope, en *Soldi rubati*, sostiene que al costado de estas instituciones existe una cúpula todavía más restringida y oculta que es la que toma las decisiones: “a comienzos de 2011 el *New York Times* revelaba la existencia de una verdadera cúpula de grandes banqueros que ejercen un poder exclusivo sobre el mercado mundial de derivados. Un club de amos del universo, nueve en total, los mismos que han provocado el colapso de 2008, que se reúne cada tercer martes del mes en el Midtown de Manhattan para decidir los destinos del mundo: Goldman Sachs, Morgan Stanley, JP Morgan, Citigroup, Bank of America, Deutsche Bank, Barclays, UBS, Credit Suisse. Oficialmente, los nueve banqueros de este potentísimo comité de negocios tienen la tarea de ‘salvaguardar la estabilidad y la integridad’ de un mercado que mueve cada día miles de billones de dólares. Pero de hecho, escribe el *New York Times*, el club de los nueve protege los intereses de los grandes bancos que lo conforman, perpetúa su dominio, se opone a cualquier esfuerzo por hacer transparentes los precios y las comisiones”¹²;

¹² Penelope, N., *Soldi rubati*, Milano, Ponte alle Grazie, 2011, pp. 185–6.

8.h) Una vez más, los temas centrales vuelven a ser, por un lado, la “con-fusión” de los poderes sociales y la tendencia a anular la separación que debería existir entre las esferas de lo público y lo privado; por otro lado, la necesidad de formar, por otras vías, una clase dirigente capaz de guiar el proceso de salida de la confusión de poderes, del pensamiento único y el darwinismo social para regresar al cauce liberal y constitucional de la separación y a la “edad de los derechos” bobbiana. Las limitaciones del asamblearismo son de sobra conocidas. Habría que dejar de lado las divisiones estériles e intentar conformar una suerte de CLN (Comité de Liberación Nacional), o mejor dicho, un CLI (Comité de Liberación Internacional), que recoja, discuta y transforme en acciones las propuestas de quienes se reconocen en una situación similar a la que he delineado hasta aquí;

9) Entre las consecuencias del empobrecimiento económico y moral y de la infantilización de la sociedad está el recrudescimiento de los fenómenos de exclusión y discriminación, nunca completamente superados, la tendencia a la regresión cultural fascistoide de una sociedad formalmente (¿aparentemente?) gobernada por las instituciones de un Estado democrático de derecho. Sólo un ejemplo, entre los muchos posibles. Escribe Revelli, comentando la ordenanza de 2007 del alcalde de Florencia Dominici, con la que se pretendía alejar a los limpiaparabrisas de los semáforos, que lo temible en ella no era tanto su eficacia práctica como las consecuencias que podría tener sobre el sentido común: “el trabajo que produce sobre la mentalidad dominante, sobre el sentir común, sobre aquellos que en otro tiempo se llamaban los sentimientos morales de la nación, es de todo punto inaceptable, en términos de deshumanización, degradación de la relación con el otro. De la imagen misma que nos hacemos del otro. Y de de-construcción del fragilísimo, pero real, trasfondo de humanismo que ha ido formándose por la influencia conjunta del cristianismo y el socialismo, de la tolerancia y el respeto hacia los más desfavorecidos. El mensaje que deja la ordenanza del alcalde de Florencia es exactamente el contrario: la supresión de oficio de las posibles razones del otro. Su transformación en amenaza potencial. Más aun, la incomodidad. Obstáculo. Molestia que ha de ser eliminada de las calles y de la vista, como los residuos urbanos. No es siquiera una cuestión de ‘orden público’: es de limpieza urbana, porque las ‘vidas desperdiciadas’, como las llama Bauman, han de ser apartadas de la vista de los buenos ciudadanos que pagan sus impuestos y, sobre todo, que votan. Objetos desagradables, que enturbian la armónica pulcritud de nuestras vidas normales”¹³.

9.i) Frente a las vidas desperdiciadas, como frente a las mercancías, producto de la (in)civilización mundial, si es verdad que la estrella polar de la izquierda sigue siendo todavía, aunque remotamente, el valor de la igualdad, entonces la izquierda más “moderada” no podrá permitirse que se condene a la irrelevancia la vida de los últimos. No es posible transigir: en este punto se cruza una frontera moral y civil que va más allá de la distinción entre derecha e izquierda, y que atañe a aquello que debería unirnos a todos en el respeto de un pacto de convivencia fundado en la prioridad de los derechos individuales como son las constituciones modernas, y que me obligan a dejar de considerar como adversarios políticos, sino a tratar como enemigos, a quienes están produciendo esas vidas desperdiciadas y las están “certificando” desde el punto de vista jurídico.

¹³ Revelli, M., *La fine dell'umanesimo sociale. Firenze contro i lavavetri*, Id., *Controcanto. Sulla caduta dell'altra Italia*, Milano, Chiare lettere, 2010, p. 43.

10) Finalmente, debemos preguntarnos, casi a modo de síntesis de los nueve puntos anteriores, si la democracia como forma de gobierno y el neoliberalismo como doctrina socioeconómica “totalitaria” no serán del todo incompatibles, y si esta última no ha roto el “contrato social” al declarar, por la vía de hechos, la guerra a la democracia y a la que Bobbio definía como la “edad de los derechos”: “Aplicado a una sociedad democráticamente constituida [el argumento antiabsolutista del liberalismo del siglo diecisiete, la no interferencia por parte del soberano en la libre iniciativa económica] se transforma, en la práctica, en un argumento contra la democracia. El neoliberalismo no representa una nueva fase de la democracia liberal, sino que debe ser considerado, más verosímilmente, como su sepulturero”¹⁴. Aunque no fuera más que porque las decisiones públicas más importantes son tomadas por comités de negocios y no por los parlamentos, como había observado Dahrendorf hace algunos años, para restituir el sentido a los procedimientos del Estado democrático de derecho, sería preciso establecer, en primer lugar, un freno jurídico y fáctico a la desbordante “con-fusión” del poder económico con el político y el ideológico. En otras palabras, sería preciso reaccionar a la derrota y (re)comenzar aquélla que en otros tiempos –antes de que fuese ideológicamente declarada la muerte de las ideologías– se llamaba una lucha por la hegemonía. *Cultural*, en primera instancia, como los neoliberales parecen haber entendido y practicado con éxito al menos desde los años ochenta del siglo pasado. Es una empresa difícil, casi desesperada, en vista de cuáles son las relaciones de fuerza: la única ventaja es que no se ve ninguna vía de salida mejor a la que yo definiría como “resistencia constitucional” o “resistencia programática”, en el sentido de que supone al mismo tiempo una recuperación y una renovación “utópica” del constitucionalismo moderno.

3. Conclusión. Indignación y espíritu crítico

Todavía, quisiera reiterar claramente que, para oponerse al neoliberalismo, no es necesario salirse del surco de la modernidad política y de la Ilustración, de los que proviene el constitucionalismo. Que la Ilustración es espíritu crítico capaz de volverse incluso contra sí mismo, y que no ha de ser confundido ni con el cientificismo ni con el positivismo, y mucho menos con alguna forma de tecnocracia; y que estas derivas no pueden serle atribuidas, porque más bien son formas de superstición, que han de ser sometidas a crítica, igual que las creencias populares y las oscuridades teológicas medievales.

Y a propósito de la Edad Media. No hay lugar para contraponer el “cuento de hadas” de un Medievo bucólico y edulcorado, compasivamente atento a los desheredados, con una modernidad despiadada y reducida al mero ascenso de la burguesía y el capitalismo; ni para renunciar a la claridad cartesiana del razonamiento y para entregarse a los ambiguos encantos de la fenomenología y el existencialismo. En suma, de lo que se trata es no de combatir el credo y el dogmatismo neoliberal imperante con otra visión fideísta del mundo, sino de separar el trigo de la paja en el interior mismo de un movimiento que ha producido la superación, por un lado, de una economía de subsistencia técnicamente incapaz de asegurar a la mayoría una vida digna de ser vivida y, por el otro, de una concepción holística y armónica de la política que, en el mundo antiguo y medieval, no permitía siquiera imaginar que los seres humanos (vivos) pudieran ser titulares de derechos, *anteriores axiológicamente* a los deberes, y oponibles frente a la colectividad política a la que pertenecen.

¹⁴ Gallino, L., *Finanzcapitalismo*, op. cit., p. 27.

El mismo Marx de *El Manifiesto*, por otra parte, no parecía tener nostalgia alguna por la Edad Media y describía, con lucidez, la función históricamente revolucionaria de la burguesía, principalmente en tanto que reveladora de una explotación oculta:

La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario. En donde ha conquistado el poder, ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales o idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más relación entre las personas, que el simple interés económico, el del dinero contante y sonante. [...] Redujo todos los innumerables derechos del pasado, que hacía tiempo que se habían adquirido y que estaban bien escriturados, a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Dicho en pocas palabras, sustituyó un régimen de explotación casi oculto por los velos de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen de explotación franco, descarado, directo, escueto.

Se trata, entonces, pese a todo, de mantener la mente fría y de mantener la distinción, en la crítica a esta incivilización—mundial, no sólo entre vulgata economicista y liberalismo de los derechos, de matriz kantiana, sino también entre esa misma vulgata y el liberalismo “tomado en serio”, de matriz einaudiana (para criticarlo por lo que afirma, sin convertirlo en un adversario demasiado fácil). Se trata de evitar cortocircuitos teóricos y fáciles atajos que, en el mejor de los casos, pueden inflamar las pasiones de los indignados y enojados, pero que no son capaces de construir proyectos a medio y largo plazo. Escribía Bobbio, en su polémica con los comunistas —allá por los años cincuenta— a propósito de la libertad:

Respecto de un mecanismo tan complicado y delicado como es el Estado liberal es ridículo preguntarse si ha sido inventado por la clase burguesa, lo que importa es preguntarse si ese tipo de régimen garantiza ciertos valores fundamentales que importan a todos los hombres en cuanto tales (burgueses o proletarios, chinos o ingleses, clérigos o laicos), como la libertad y la seguridad, en mayor medida que otro régimen distinto, especialmente en comparación con aquella forma que liberales y comunistas están de acuerdo en llamar dictadura. Que esta máquina del Estado de derecho en manos de la burguesía funcione excelentemente para garantizar la libertad y la seguridad de los burgueses y, un poco menos bien, de los proletarios, es algo indiscutiblemente verdadero, pero ello no disminuye los méritos de la máquina, la cual, además, no es responsable por el modo en que es utilizada. Sé también que esta máquina está lejos de ser perfecta; pero la manera para perfeccionarla no es destruyéndola¹⁵.

Sólo con una actitud como la de Bobbio, que en absoluto descarta la radicalidad de la crítica y la propuesta, podemos adentrarnos —como he tratado de hacer, aunque sin hacerme demasiadas ilusiones— en la búsqueda “filosófica” de alguna indicación programática que se corresponda con el fin de aproximar la realidad política y social al ideal del Estado democrático de derecho. En el fondo, *nihil sub sole novi*.

¹⁵ Bobbio, N., *Política e cultura*, edición a cargo de F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 2005, p. 126.

RESEÑAS



Normalidad de la crisis, crisis de la normalidad

Luciana CADAHIA y
Gonzalo VELASCO
(comp.)

Tal vez uno de los logros más atroces de la crisis en que nos retorremos, casi agonizando, sea el haber consolidado la idea de que habitamos en un nuevo marco espacio-temporal. Con ello se persigue neutralizar la irrupción de acontecimientos que cuestionen el orden político-económico que está detrás de la crisis, alimentándola. Ya lo preconizó Fukuyama y, con él, toda la cohorte de neoliberales: “el fin de la historia” se aproximaba y sólo la miopía de unos pocos –habría que recordar en este punto los *Espectros de Marx* de Derrida, más actuales que nunca– osaría negarlo. Duele constatar que la estrategia ha tenido bastante éxito, como tan acertadamente sugiere el título de la obra que nos ocupa. En efecto, la crisis se ha normalizado, por lo que todo cuanto queda fuera de ella debe *en buena lógica* ser concebido como algo ajeno a esa misma normalidad, a este estado de cosas que se presenta con un estatuto lógico y ontológico *estático* contra el que no cabe resistencia. Así, lo que debía tener un carácter episódico, el momento crítico, se ha convertido en un modo de ser, de morar el presente, refractario a toda posibilidad de cambio. Sin embargo, gracias a esta crisis tan pretendidamente normal –o normalizada– como atemporal, la filosofía encuentra una ocasión para enmendar a Hegel y, por una vez, alzar su vuelo a tiempo, cuando la crisis no ha acabado aún porque amenaza con convertirse en permanente.

Por eso es tan pertinente la publicación de un libro que, como éste, recuerda que la etimología del término “crisis” remite al verbo griego *krino*, una de cuyas acepciones es la de “decisión”. La filosofía, en cuanto discurso *crítico*, es por ello ese punto decisivo en el que, parafraseando a Marx, la interpretación del mundo y su transformación deben ir de la mano. Ahora bien, es tal la magnitud del envite que conviene no errar en la perspectiva que se adopte. Luciana Cadahia y Gonzalo Velasco, compiladores de *Normalidad de la crisis...*, lo tienen claro: “buscamos identificar el dispositivo discursivo de la

crisis y desarticular los mecanismos de poder que en él operan” (p. 9). A juicio de ambos autores, la crisis es un mecanismo de normalización empleado por el poder, cómo no, para perpetuarse. Dos serían las herramientas puestas en juego para alcanzar tal propósito y que Velasco y Cadahia se encargan de deconstruir. Por un lado, los vínculos con los que se construía la solidaridad social son destruidos, toda vez que los mercados y los gobiernos que les rinden pleitesía han decretado que el pacto social es algo superfluo. Por otro, y como consecuencia de lo anterior, los sujetos de la crisis son subjetividades obedientes y sumisas que reciben a cuentagotas una dosis letal de los tan cacareados recortes, que según el perverso *double bind* con el que se nos bombardea, son la única forma de mantener el Estado del bienestar, pese a que esto último dentro de poco sólo será un pensamiento sin contenido.

Aun cuando comparten estas premisas, las contribuciones que reúne *Normalidad de la crisis* apuestan por unos enfoques heterogéneos, asentados en tradiciones del pensamiento distintas, para desvelar los dispositivos de normalización de la crisis. Así, unos textos optan por profundizar en el significado del término “crisis” y recuperar su sentido etimológico para, desde ahí, demostrar cómo lo que hoy se presenta bajo ese nombre carece de los rasgos que antaño poseía. Otros, en cambio, prefieren centrarse en lo que este tiempo de crisis ha traído consigo: un debilitamiento de la figura del Estado, un nuevo marco espacio-temporal, una defunción de los horizontes de sentido –se asumieran como verdaderos o falsos– o, en el lado positivo, una recuperación de categorías tales como “pueblo” o “revolución”. Por fin, algunos autores se aventuran a lanzar propuestas, no ya para “salir de la crisis”, lo que implicaría mantenerse en la misma lógica que la ha impuesto y obviar que, cuando se salga de ella, nada habrá cambiado, sino para lograr que lo que se presenta como normal, la crisis, entre ella misma en crisis; esto es, para destruir el discurso de la crisis desde sus cimientos.

Tres trabajos componen la primera parte de *Normalidad de la crisis*, “Crisis y filosofía”. No es fácil hallar los puntos que tienen en común, a no ser la referencia a filósofos del pasado, en busca de una brújula con la que orientarse en medio del pánico cotidiano. Así, Iván de los Ríos recuerda en su “Mórbida crisis, débil gobierno”, siguiendo a Aristóteles, que gobernar es un intento de prevenir males futuros por medio de la domesticación del azar originario. El miedo se antoja entonces el motor de las decisiones –por ende, de las crisis– que todo arte de gobierno debe adoptar. Ahora bien, una cosa es ese temor consustancial a lo incierto del porvenir, y otra bien distinta es esa angustia que sólo busca atenuar nuestra capacidad de reacción. El paso de lo primero a lo segundo es lo propio de la época moderna, por otra parte “especialmente autoconsciente (crítica) de su propia quiebra (crisis), como un tiempo, entonces, no sólo pródigo sino bastardo (ilegítimo)” (p. 47), como apunta David Sánchez Usanos en “Modernidad, crisis y filosofía”. La cuestión que se abre consiguientemente es la de por qué una cultura que nace del momento crítico por excelencia, la Ilustración, debería renunciar al mayor signo de su madurez intelectual. No debe hacerlo, sugiere el autor, en la medida en que las crisis impulsen la transformación y el progreso, si es que aún se cree en estos (meta)relatos. En la naturaleza de todo gobierno está, pues, el enfrentarse con la crisis, entendida como momento de decisión y de cambio, al igual que nuestra capacidad de discernir, de criticar, es lo que nos distingue como especie. No podemos, en definitiva, desterrar la crisis; sobre todo no debe hacerlo la filosofía, emparejada como está con ella. No obstante, Sánchez Usanos, apoyado en Koselleck y en Heidegger, mete el dedo en la llaga cuando se pregunta si “quizás esa crítica, esa hermenéutica, propia de la filosofía no sea un dispositivo discursivo con efectos sobre lo real” (p. 59).

Pero, ¿puede acaso la filosofía dejar de hablar de (la) crisis? No, sugieren estos dos autores. A lo que no debe renunciar es a que su análisis produzca algún resultado en lo real. Por ejemplo, recordando a quien tenga oídos para oír, que la filosofía es indispensable para la formación de ciudadanos políticamente responsables, una especie en peligro de extinción empeñada ella misma en perecer. No podía ser más oportuna la recuperación que hace Gabriel Aranzueque de Étienne de La Boétie y de su célebre tesis sobre la servidumbre voluntaria, que parafrasea, actualizándola, en sentencias como ésta: “estamos demasiado habituados a obedecer como para llegar a desear lo contrario, y tan acostumbrados a eludir nuestros cometidos como para sujetos activos de derecho, que la posibilidad de una democracia realmente participativa sería recibida con menos ánimo que pereza” (p. 36). Sólo desde un ejercicio distinto de la amistad, imbricado en una “ética del afecto” e impulsado por el pensamiento filosófico, se pueden sentar las bases de una democracia real.

Los artículos que conforman el segundo bloque de la obra, “Filosofía y ontología”, coinciden en destacar cómo la crisis, lejos de ser un accidente o un episodio que se reproduce periódica aunque inesperadamente, caracteriza a un modo de ser en el mundo. Las contribuciones de Antonio Gómez Ramos y de Ana Carrasco-Conde se centran en el “cronotopo” inaugurado “en los últimos 30 ó 40 años”, en palabras del primero, para mostrar cómo su instauración ha significado la anulación de toda posibilidad de producción de acontecimientos con efectos en el orden ontológico. Epítome de este hecho es el desplazamiento que se produce en el campo semántico de dos nociones que son moneda corriente en el discurso de la crisis. Gómez Ramos observa con recelo la “reivindicación de la experiencia planteada como una insistente apelación a lo inmediato” (p. 108). Tal anhelo de lo inmediato hace juego con un tiempo “infinitamente extendido”, estancado y que coagula el flujo de los acontecimientos que en el anterior cronotopo configuraban el relato histórico. Frente a posturas como “la nueva reivindicación francesa de la presencia (Nancy)” (p. 107) –fórmula que demanda más de una matización–, Gómez Ramos defiende la recuperación de la noción de experiencia hegeliana, entendida como el “movimiento dialéctico por el que la conciencia individual sufre el vuelco de un momento de extrañamiento, lo reintegra reflexivamente y sale de ello transformada y crecida, para entrar luego en un proceso de extrañamiento, reflexión y crecimiento” (p. 111).

No será esta la única vez que asome por las páginas de *Normalidad de la crisis* el nombre de Hegel: Valerio Rocco o Luciana Cadahia también abogan de una u otra manera por regresar a él, a su dialéctica o a su concepto del Estado. Nada que objetar a este neohegelianismo, salvo el hecho de que, dado el propósito de la obra, quizás cabría haberse detenido en una lectura ausente inexplicablemente de estas páginas, la que de Hegel ofrece Marx, más aún cuando en otros países algunas de las propuestas para pensar la crisis pasan por recuperar elementos del comunismo y del marxismo. Ana Carrasco-Conde menciona a un filósofo que encarna esta línea, como es Alain Badiou, quien tanto ha escrito sobre el “acontecimiento”. Precisamente en este concepto se fija esta autora para contraponerlo al “evento”. Mientras que el primero se inserta en la lógica del sistema y, por tanto, carece de poder para amenazarlo, el evento sería “la irrupción inesperada, lo súbito, la falta de suelo bajo los pies. El vacío. El evento fractura el tiempo. Si la historia está conformada por una sucesión de hechos, de sucesos que adquieren su sentido a partir de acontecimientos, con el evento, sin embargo, queda rota la narración y el sentido mismo” (p. 131). En último término, lo que pretende Carrasco-Conde es determinar el carácter que reviste la actual crisis y que ciertamente se halla más próximo a lo que ella denomina “acontecimiento” que al “evento”. La crisis, en la medida en que está controlada y calculada no puede ser nunca un “evento”, pese a que esto sea, se deduce de la lectura, lo que en verdad se necesita

para salir del atolladero. Por cierto, cabría preguntarse el porqué de este empeño común a varios autores de *Normalidad de la crisis* por evitar mencionar la palabra “revolución” cuando continuamente se alude a ella.

Las otras dos aportaciones que completan esta parte dedicada a “Filosofía y ontología” son las de Alberto Pirni y Patxi Lanceros. En “La crisis y su «más allá””, Pirni recoge las enseñanzas de Gadamer respecto al lenguaje y al ser, para proponer una “resemantización del término crisis” aproximándolo al significado de la palabra “borde”: “el concepto de *borde* se comprende como un punto de distinción, de pasaje, de viraje, incluso quizá de reuptura, pero también y por encima de todo de conjunción entre dos extremos” (p. 152). Aunque más de una duda respecto a sus efectos suscita la operación, no cabe duda de que Pirni acierta a señalar el lenguaje como campo de batalla en el que se decide buena parte del éxito del relato oficial de la crisis, con sus circunloquios y eufemismos. Precisamente es al carácter de relato que tienen estos tiempos críticos a lo que apela el artículo de Patxi Lanceros “Tras la modernidad. De la crisis a la intemperie”. Lo que nos cuentan quienes nos gobiernan son, a su juicio, fábulas; y poco convincentes, por lo demás, lo que abunda en la imposibilidad de construir una estructura de sentido con la que resistir a los dos males que identifica el autor, la mundialización y la globalización: “si la mundialización (...) es una expansión, acaso inmoderada, en el terreno espiritual, o intelectual y moral, la globalización es la colonización material de todo el planeta por parte de un sistema de ocupación, explotación, tránsito y velocidad que puede recibir el nombre de cibercapitalismo” (pp. 82-83).

Llegamos así al tercer y último capítulo de *Normalidad y crisis*, dedicada a indagar en las conexiones entre crisis y política. Abre este bloque el texto de Valerio Rocco “El Estado crítico” en el que el autor parte de Hegel para ahondar en los efectos que la crisis ha tenido en aquella institución. Pese a que no podamos acompañarle cuando afirma que el Estado “es el gran perjudicado de esta crisis”, pues son sus ciudadanos los principales damnificados, Rocco acierta al señalar los síntomas que apuntan al debilitamiento de las configuraciones estatales, toda vez que el sometimiento a los dictados impuestos por organismos supraestatales ha acabado por minar la hasta ahora casi intocable noción de soberanía nacional. La pregunta consiguiente que lanza es del todo pertinente: “¿debemos ir más allá del Estado?”.

Los dos artículos que firman los compiladores flanquean el de Alex Colás, “Crisis y Orden Mundial en perspectiva histórica”. Como su título indica, se trata de un recorrido por las grandes crisis del siglo XX que pone de manifiesto cómo “el orden mundial actual se caracteriza por una constante anticipación a la crisis” (p. 189) y por hacer de ésta un medio de su autoafirmación. A eso mismo se referían Velasco y Cadahia en la presentación del volumen cuando caracterizaban a la crisis como el dispositivo empleado por los distintos poderes para mantener su hegemonía. La misma línea siguen sus respectivas aportaciones, las más valientes y sugerentes por cuanto asumen unas tesis ciertamente originales, casi provocadoras. “El dispositivo de la crisis como nuevo Orden Mundial” lleva la interpretación de la crisis al terreno de la biopolítica, en la línea de la lectura que Foucault hace del concepto de “*Positivität*” de Hegel. “La vida se aniquila a sí misma para poder sobrevivir y la crisis es el dispositivo que posibilita reorganizaciones progresivas” (p. 178), sostiene Cadahia. El gran “éxito” de la crisis como dispositivo –y como discurso, añadimos– ha sido el de crear sujetos temerosos y dóciles ante la amenaza de futuras y seguras desgracias, en aras de su propio bien. La única forma de resistencia ante este aniquilamiento pasa, para la autora, por tomar nota de las categorías que han resurgido en las manifestaciones de las calles, como “pueblo”, “instituciones” o “revolución”.

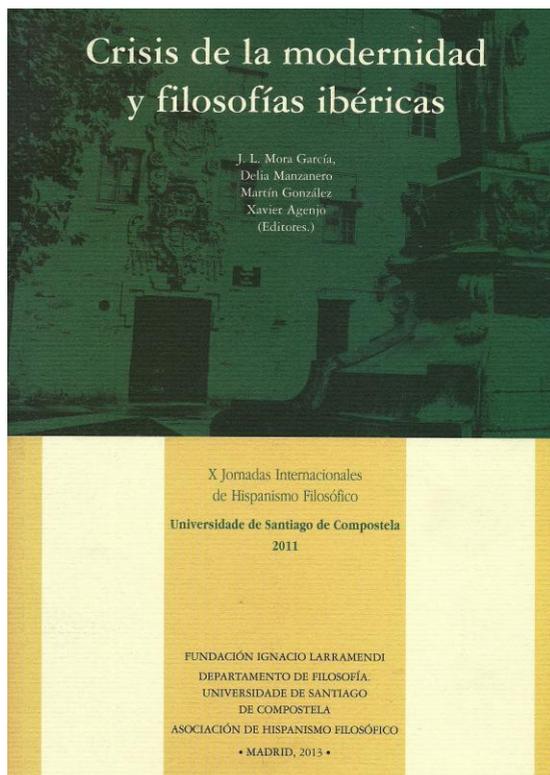
Ahora bien, cuando el argumento parecería entonces caer del lado de esos discursos *a lo Negri* –o *a lo Spinoza*– que hacen de la multitud el único sujeto político en condiciones de enfrentarse eficazmente con lo que aquél denomina “Imperio”, Cadahia retrocede a Hegel para, por un lado, salvar la figura del Estado y, por otro, sostener que las sublevaciones o protestas que llenan las calles no pueden ser tachadas de “antisistemas”, pues la lógica hegeliana nos ha enseñado, dice la autora, que existe un antagonismo que no ha de adoptar necesariamente la forma de tensión entre opuestos, pues presenta los rasgos de una tensión interna. Apenas podemos dar cuenta en estas líneas de la complejidad de la apuesta de Cadahia, problemática sin duda, pero de gran valor por su tenacidad en la búsqueda de una “cierta radicalidad” que no busque únicamente “destruir el sistema”.

Por fin, en “Crisis de la construcción social de la normalidad capitalista”, texto abrumador por la riqueza y disparidad de procedencia de las referencias, Velasco se propone nada más y nada menos que desvelar cómo el Estado social, cuya desaparición va siendo poco a poco un hecho inevitable, “nace ya marcado por el interés de legitimar la desigualdad sobre la que se basa el sistema de producción capitalista” (p. 209). Tesis polémica, sin duda, que se apoya en las teorías de Cangilhem, Donzelot y, sobre todo, Rosanvallon para desenmascarar lo que oculta el recurso a los postulados económicos de Keynes por parte del “espíritu de resistencia crítica alternativa” que mora las plazas y asambleas populares: la normalización social de la crisis. ¿Solución? Recuperar el tejido social que mediaba entre el Estado y los individuos y que, según Velasco, fue disuelto mucho antes de que comenzase la crisis; es más, el Estado social fue la respuesta que dio el poder a esa desconexión que amenazaba su posición: “el biopoder coarta así toda iniciativa política estructural mediante el fomento de la pasividad a cambio de la promesa de un confort estatalmente organizado” (p. 213). Un falso bienestar que en algún momento se consideró normal y que hoy, oculto tras la máscara de la crisis, debe él mismo entrar en crisis para contrarrestar su normalidad. Esa es la tarea, crítica, decisiva, de la filosofía.

Ficha técnica del libro:

Título:	Normalidad de la crisis, crisis de la normalidad
Autores:	Luciana Cadahia y Gonzalo Velasco (comp.)
Editorial:	Madrid, Katz, 2012
Número de páginas:	221

Jordi MASSÓ CASTILLA



Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas

José Luis MORA GARCÍA,
Delia MANZANERO,
Martín GONZÁLEZ, Xavier
AGENJO (Eds.).

Significativamente la “Carta de Santiago” que nos encontramos en la parte neotestamentaria tiene sobre todo un mensaje ético-moral sustentado en tradiciones proféticas y sapienciales con una preocupación muy profunda en la cuestión social. Salvando las distancias cronográficas e históricas, estas jornadas en cada bloque son una auténtica didagé para conocer el pensamiento filosófico de las lenguas peninsulares que incluye por igual a España, Portugal y a los países de América, en estas mismas claves de búsqueda de la honestidad intelectual y su proyección en la acción. Lo confirmaremos en cada bloque temático.

I.

La primera parte es un bloque dedicado a exponer el pensamiento Galego (en su lengua propia,) como memoria histórica activa, combativa e útil para construir un nuevo mundo más libre y solidario. Este proceso de concienciación de la identidad de Galicia es desarrollado de manera sólida en cada una de las aportaciones. La aportación de Torres Queiruga nos acerca de forma viva a “conxuntar” razón y revelación, vivencia religiosa y ocupación filosófica. Cuestión que el autor ya había trabajado tanto en su libro sobre *La constitución moderna de la razón religiosa* en 1992 y que posteriormente en un artículo de gran calado, *La razón teológica en el diálogo con la cultura*, en la revista *Iglesia Viva* (1997), coordinada por Antonio Duato desde Valencia. La perspectiva que propone Queiruga es esencial en estos tiempos, intentando actualizar la comprensión

teológica desde un discurso de la fe, muy serio y fundamentado, lejos de tópicos y hermenéuticas débiles. Planteando la apertura de la razón, del hombre mismo, a todas las dimensiones de la experiencia. Una apertura integral, recorriendo el camino desde la fenomenología como método certero de ir a la cosa misma.

El bloque Galego continúa con dos tertulianos del *café Las Flores* en el barrio de Argüelles. Nos referimos a Rafael Dieste y a Carlos Gurméndez. Dieste un pensador de largo recorrido, con paralelismos con las obras de otros pensadores del exilio republicano, como María Zambrano y Eduardo Nicol. La vocación de estos pensadores era pensar en el ser humano como totalidad e integridad, sin desatender claves transcendentales, conectando las líneas identificativas de la ética institucionista como vida del espíritu enraizada en la propia historia pero distante de imposiciones dogmáticas. Sobre Carlos Gurméndez, el profesor José Luis Mora, nos comenta que la filosofía que vivía Gurméndez era vocación y pasión y no profesión. Que importante es reseñar este dato. Investigar sobre filósofos que han sido “maestros” en su sentido más genuino. En lucha permanente contra la realidad la burocratización del conocimiento. Éste uruguayo identificado con Galicia, es agua clara, que muestra nuevamente el camino de abrazar y descubrir al próximo y reconocer la dignidad de los marginados. Desde aquí proyecta su parresía, encontrándose con el marxismo sin alejarse del humanismo. Era necesario oponerse a las estructuras de explotación. Gurméndez nos narra José Luis Mora, nunca había abandonado su apuesta por la pasión como motor de transformaciones y su capacidad para propiciar la desalienación humana. Esta fue la tarea. Mostrar las causas de la alienación y ofrecer un discurso en el que el hombre se pudiera mostrar íntegramente, donde la razón no fuera una facultad represora. Nuevamente el ideario base de la ILE.

Por último en el apartado galego nos muestran a Xoán Vicente Viqueira (nace en Madrid). Filósofo con un fuerte pensamiento social, comprometido con la realidad. Vive en medio del acelerado capitalismo industrial que va extendiendo sus brazos hacia el capitalismo imperialista imponiendo unas reglas fijas en toda Europa. En Galicia la realidad es más pobre con muchos cuneiros que son lobos para la propia terra. Esto no pasa desapercibido para Viqueira, cuestión que muestra con claridad el texto. El objetivo del filósofo es lograr una sociedad nueva donde el hombre pueda realizarse en todas sus capacidades. Nuevamente el influjo krausista que llega a Viqueira a través de Giner de los Ríos, para lograr este objetivo.

II. Siglo XVI

Comienza este segundo bloque con dos ponencias: La primera, con la figura de Casiodoro de Reina, Monje Jerónimo (en Sevilla) y reformador protestante. Rompe con la tradición del pensamiento católico más ortodoxo al proponer un nuevo tipo de racionalidad que cuestionaba las raíces del catolicismo, por ello sería investigado por la Inquisición. Buscaba la tolerancia religiosa. No la encuentra ni en el catolicismo que estaba desarrollando el concilio de Trento (1545-1563) y el inicio de la propia Compañía de Jesús, con sus argumentaciones teológicas, ni en el calvinismo que había condenado a Miguel Servet en 1553. Después, la segunda ponencia, nos la plantea Xavier Ajenjo sobre la Escuela de Salamanca en relación al proyecto de biblioteca virtual iniciado por Ignacio Hernando de Larramendi, como herramienta para la difusión de obras relacionadas con el pensamiento filosófico iberoamericano, que fueran accesibles internacionalmente y de forma muy particular en Hispanoamérica. La ponencia cita a más de una veintena de miembros directos o indirectos pertenecientes a la Escuela de Salamanca con datos precisos e interconectados unos con otros.

III. Siglo XIX

Si en el apartado del boque Galego hemos reseñado la importancia del krausismo y la ILE. Vienen a confirmar este núcleo de interés académico dos estudios sobre el krausismo. El primero dedicado a la ciencia en el krausismo. Las raíces de la ciencia están en la propia alma del filósofo. En esta ponencia desfilan Giner, Julián Sanz del río, Krause que nos proyectan la ciencia como un pilar fundamental. Sólo la reconstrucción científica del mundo nos lleva a la comprensión del Ser. esto supuso en España un auténtico espíritu innovador frente al inmovilismo y la tradición conservadora. La audacia de esta forma de presentar el krausismo es fundamental para comprender que el remedio para la decadencia de España está en buena parte en la educación. La ciencia permitirá el desarrollo del conocimiento y de la vida. Y la ciencia que totaliza el saber humano es la filosofía. La segunda ponencia nos proyecta a Venezuela de la mano del desconocido krausista Eduardo Calcaño (1831-1904), el valor especial que tiene Calcaño es su apuesta sobre que toda modernización debe ir precedida por un cambio de mentalidad que revisara el pasado para incluir en la historia a todos los miembros de la sociedad, en especial a las mujeres y a los indígenas.

IV. Siglo XX

Comienza el bloque con un artículo de Janusz Wojcieszak. No puede faltar en esta reseña el recuerdo más entrañable y amable, en la ausencia, al profesor Wojcieszak. Nos presenta una vertiente clave en la persona del ensayista Octavio Paz, su diagnóstico de la crisis como vacío en el dominio de las ideas sociales y de la moral colectiva. Desde aquí hace un magnífico recorrido sobre la historia y la metahistoria para descubrir causas de esta situación. Recala y analiza las leyes del mercado donde producimos para consumir y consumirnos. Propone ante esta situación, primero, una nueva filosofía política, volviendo al doble legado del liberalismo (libertad) y el socialismo (justicia), y segundo, la postura dialógica con la naturaleza, con el otro y con uno mismo.

Sobre Ortega hay varias perspectivas que son tratadas en estas Jornadas: la primera versa sobre la crisis de la democracia. El núcleo es el hondo dolor que siente por los graves problemas que están instalados en España dedicándose a la tarea de “pensar su tiempo” y desde ahí ir tejiendo la propia filosofía su filosofía que se condensa en “atender a las circunstancias” en las que su vida y pensamiento se desenvuelve. Su vocación fue poner remedio a los males de su enferma patria poniendo en juego todas sus capacidades intelectuales y emocionales. El artículo analiza la patología nacional por la que atraviesa España que no es otra que una potente “anemia cultural”, y mentalidad agarbanzada. Una España rancia con un catolicismo intransigente, enemigo de la libertad, del progreso. Una España analfabeta. El reto que nos plantea Ortega era conseguir una regeneración cultural, social y económica de España. Propuestas originales y que han tenido una valoración posterior: el plan de organizar el Estado con un modelo autonómico.

Luego hay otras dos ponencias sobre aspectos de Ortega en comparativa con otros autores. Estas son “Modernidad y paisajismo” en Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset y la segunda “La razón narrativa y novela en la confluencia de la metafísica y estética entre Ortega y Gasset y Julián Marías”. En el primer texto nos encontramos nuevamente a un Ortega comprometido con el yo en sus circunstancias desde una mirada fenomenológica. En el segundo texto sigue la misma vida como quehacer.

Otra parte importante en este bloque es la visión y aportación a la vida y obra de María Zambrano. Son un verdadero poliedro los distintos textos para profundizar en la Zambrano. El primer texto aproxima al estoicismo como filosofía de crisis. En la obra madura de Zambrano, habría que subrayar que habla siempre de crisis, pero entendiendo la crisis como apertura al otro, lo propio de un ser siempre abierto a la esperanza. La esperanza es trascendencia que surge desde la necesidad, que es la propia indigencia humana. Que importante es vivir estas ideas. Vivir en la proyección de humilde búsqueda amando. Desde estas líneas de pensamiento María Zambrano interpreta a Séneca en una visión ético-religiosa. En otra ponencia se habla del “sentido de la modernidad y de la democracia en María Zambrano”, donde el poliedro toma forma en lo más humano, camino que la Zambrano transita con pasión. Haciendo un recorrido desde la persona como fundamento político y social, comenzando por la tradición veterotestamentaria, donde Job toma conciencia del significado profundo de la vida. Job sólo se “levanta” cuando matan a sus hijos, su genealogía. Un tercer escrito sobre Zambrano, nos revela la palabra como encuentro con el “otro”. Este último texto, Elena Trapanese nos pone en la senda hacia un saber del alma, donde la Zambrano afirma que la crisis es una verdadera revelación en la que tenemos el privilegio de ver nuestra vida como en el momento del nacimiento, es decir, arrojada en el mundo, indefensa, débil...nuevamente la indigencia.

Después, este bloque tan extenso, nos trae algunas perspectivas de don Miguel de Unamuno. Su visión del paisaje y su razón moderna. Para Unamuno el viajar, el mirar el paisaje se aproxima mucho a una realidad mística, que trata de escudriñar la esencia eterna, supratemporal del paisaje como valor en sí mismo. El otro texto, sobre su concepción de razón moderna, nos abre un aspecto iniciático de su origen como aprendiz. El autor de la ponencia, revisa sus cuadernos manuscritos de juventud. Cuadernos que revelan su educación religiosa en la casa familiar y su posterior contraste con sus estudios en Bilbao y en Madrid. Y añaden un componente de amor a la historia, su novia y posterior esposa Concha. Esta proyección de vida le acompañará toda su vida, que podríamos expresar como una tensión kairológica entre el “amor y la pedagogía”. La filosofía debe plantearse las cuestiones últimas, incluso las escatológicas. No importa instalarse en el conflicto mismo para encontrar los posibles resortes de acción.

Para finalizar el bloque del siglo XX, hay varias ponencias muy sugerentes: La poesía de Bernardo Clariana; La crítica filosófica de la razón moderna en la metafísica de Antonio Machado; Bolívar Echevarría y el marxismo crítico iberoamericano; Razón narrativa y novela en la confluencia de la metafísica y la estética de Julián Marías; Las sendas perdidas de Gaos; La belleza como esfera de resistencia en Leopoldo Marechal; Introducción al pensamiento de Salvador Pániker; Paul Ricoeur en España y finalmente la aproximación a la naturaleza categorial de “Hispanidad” y “Falangismo liberal”.

El texto que se nos presenta sobre Clariana es iluminador frente al capitalismo en la urbe, apuntando a una vía que es la II República o quién sabe si una tercera, como expresaría José Bergamín. No fosilizar la república sino una vuelta a releer e interpretar sus signos. El exilio vive en la nostalgia pero movido por la esperanza. Otro texto es el referente a Antonio Machado, como portavoz de un pensamiento cuya base radica en el intento de superación del subjetivismo del siglo XIX, símbolo de la militancia individualista de un yo que domina la relación con el objeto. Machado reacciona. Se preocupa de España, apostando por la regeneración del país en claves de compromiso social y político, porque el hombre es quien únicamente tiene conciencia y por tanto se ocupa del tiempo, es decir se preocupa de su existencia en los marcos de la temporalidad desvelada.

Pasando a otro texto, traído de la mano de Aureliano Ortega desde Guanajato, presenta a Bolívar Echevarría, un homenaje tras su muerte en junio de 2010. Filósofo ecuatoriano, que trabajó el pensamiento crítico y especialmente el marxista. Leyendo el trabajo del profesor Aureliano Ortega, nos mueve en lo más íntimo de nuestra propia intimidad a conocerlo. Echevarría trabajó estrechamente con el exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez en la UNAM. Releyeron la obra de Marx a partir de aportes críticos de la semiótica y la antropología post-estructuralista.

Sobre Julián Marías, también tenemos pistas de cómo forja su teoría para el conocimiento en la novela que se engarza en una metafísica deudora de la de Ortega. Para Marías la novela hace posible un conocimiento concreto y peculiar de la situación, desde la que se comprende a la persona. Marías quiere dar un isomorfismo entre la vida y la novela. La novela es complemento de la filosofía. Otro texto que destacar, es el referido a José Gaos, realizado por Roberto Dalla Mora, quien nos invita a seguir trabajando la producción académica de Gaos en su análisis sistemático y orgánico. Al leer estas páginas e invitación a seguir descubriendo la figura y obra de Gaos me ha venido a la cabeza que Héctor Arévalo Benito va a defender su tesis bajo el título *José Gaos y el pensamiento hispanoamericano de lengua española en el marco de la filosofía moderna y contemporánea*, bajo la dirección del profesor José Luis Mora García. Después de Gaos, nos ofrecen un texto sobre Leopoldo Marechal, poeta que nace en 1900 y que fue horticultor, obrero, maestro, bibliotecario y funcionario del gobierno de Juan Domingo Perón.

Resaltar una aportación a mi modo de ver crucial sobre la naturaleza categorial de “Hispanidad” y “Falangismo liberal”. Aportación valiosa para la historiografía más reciente en España. Analiza personajes pocos conocidos pero fundamentales como Zacarías de Vizcarra, desarrollando una evolución histórica de estas categorías, hasta llegar al pasionista Bernardo Monsegú (participante en el concilio Vaticano II), fallecido en el 2003, que fue implacable contra la “Asamblea Conjunta” de 1971 en Madrid, por ser esta Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes, contraria al elemento católico conservador.

Para ir finalizando este periplo del siglo XX, destacamos los dos últimos texto que nos menciona las Jornadas. El primero de la profesora Marta Nogueroles Jové, que nos trae la figura de Salvador Pániker, autor poco conocido en el ámbito académico. Editor fundador de la editorial Kairos (1965), que introduce en la España del último franquismo, el pensamiento contracultural y orientalista de los jóvenes americanos. Pero la idea central era el diálogo entre ciencia y espiritualidad, entre Oriente y Occidente. Es muy interesante el texto de la profesora Nogueroles, centrando a Pániker dentro de los que posibilitaron el advenimiento de la democracia. Y finalmente Paul Ricoeur, narrando sus viajes a España en la década de finales de los ochenta (Granada, Madrid, Cataluña, Santiago de Compostela, Galicia) y sus repercusiones posteriores como sello indeleble en las distintas universidades y plataformas académicas e intelectuales.

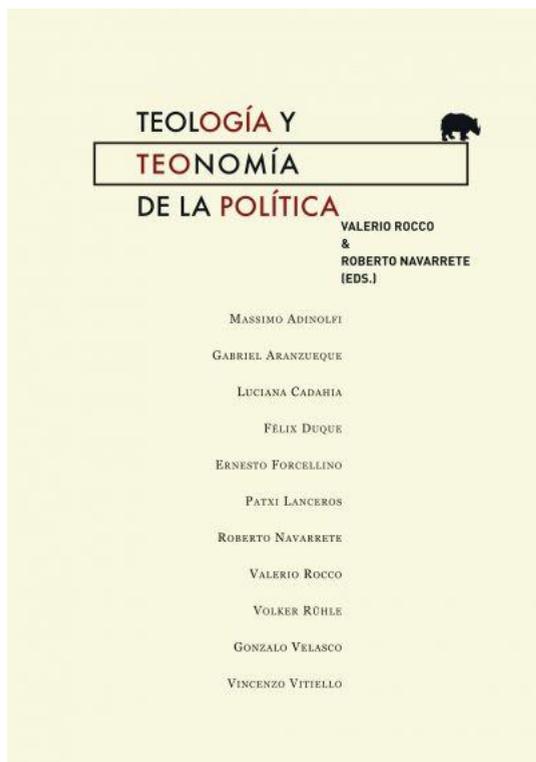
V. Siglo XXI

La única ponencia presentada en este siglo es la correspondiente al profesor Gerardo Bolado, que nos aproxima a una década de producción filosófica en España entre el 2000-2010. Muy interesante la parte correspondiente sobre “algunas tendencias de la producción filosófica española en ésta última década”. Finalizando con un apéndice bibliográfico. Texto muy actual por su contraste también con los criterios de la ANECA.

Ficha técnica del libro:

Título:	Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, Universidad de Santiago de Compostela 2011
Autores:	José Luis MORA GARCÍA, Delia MANZANERO, Martín GONZÁLEZ, Xavier AGENJO (Eds.).
Editorial:	Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela y la Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013
Número de páginas:	553

Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA



Teología y teonomía de la política

Valerio Rocco y Roberto
Navarrete (eds.)

Es innegable que las experiencias totalitarias del siglo XX han sido interpretadas fundamentalmente como fenómenos esencialmente seculares. A partir de los brillantes análisis de Heidegger y Arendt sobre la *desaparición* moral del hombre tecnificado, capaz, sin necesidad de revelación divina alguna, de los peores crímenes, se ha establecido en la filosofía actual una suerte de oposición entre los excesos de un mundo secular y el renacer actual de los fanatismos religiosos. El excelente volumen que aquí se reseña, editado por Valerio Rocco y Roberto Navarrete, constituye, sin duda, un intento muy relevante de relativizar dicha interpretación.

Teología y teonomía de la política comienza con un brillante recuento de las figuras jurídicas en la Antigua Grecia a cargo de Gabriel Aranzueque. Partiendo de un detallado análisis de las coercitivas formas de justicia y eticidad homéricas derivadas de la voluntad de los dioses, Aranzueque muestra que la posterior y siempre conflictiva distinción platónica entre *nomos* y *physis* no debe ser entendida como una superación de aquella violencia originaria, sino como un intento de reencauzarla. Este desplazamiento no revela en el fondo sino –tal como afirmara Heidegger en su análisis del *polemos* y *deinon* en *Introducción a la Metafísica*– que la tarea del hombre, como aquel que abre un espacio para el Ser, es siempre, en sus múltiples configuraciones, esencialmente violenta. Aranzueque demuestra esta incómoda continuidad entre las formas arcaicas y clásicas de la Grecia Antigua en tres niveles distintos. En primer lugar, un nivel temporal que se revela en la lucha de los *nomoi* contra el carácter destructor de *chronos*. En segundo lugar, en relación a la metamorfosis padecida por la ley misma que, como intento originario de suprimir el conflicto interno y la voluntad despótica del tirano, acaba ella misma asumiendo la función de restringir las libertades ciudadanas: mediada por el acto de escritura

y encubierta como acto legislativo, los mortales asumen, descontentos, la misma función que los dioses. El tercer nivel, el más sugerente en el marco de la discusión filosófica y política actual, es la institución de la ley como destierro de la guerra fuera de las murallas de la *polis*. Los griegos –insistía Arendt en su monumental obra *Sobre la Revolución*– no tenían y no podían tener un concepto universalista de los derechos humanos ya que el derecho no se deduce de ninguna predicación abstracta sobre el hombre sino que surge del acto fundante de toda comunidad: el haber subyugado a la violencia, aun temporalmente, constituyéndose así un cuerpo político donde los derechos solo pueden ser *ganados*.

Patxi Lanceros retoma la discusión entre Carl Schmitt, Erik Peterson y Jan Assmann sobre el origen teológico de los conceptos políticos modernos. Lejos de asumir acríticamente los términos en los que dichos autores plantearon la cuestión, Lanceros opta por alejarse de distinciones polarizantes para centrarse en los “roces” o en las coincidencias que a lo largo de la Historia han tenido lugar entre los ámbitos teológico y político. A través de un análisis de los complejos orígenes griegos y hebraicos de la tradición cristiana, el autor demuestra además profundos conocimientos históricos y filológicos que culminan en su análisis de la latinización de la cristiandad y la transformación de las estructuras lógicas griegas en los soportes constitucionales que fungen de origen común tanto de la Iglesia como del Imperio.

Volker Rühle propone una muy sugerente confrontación de Carl Schmitt y Walter Benjamin desde la perspectiva del nihilismo. Como con razón muestra Rühle, que el surgimiento del pensamiento moderno como efecto de la lucha por la supervivencia ante el quiebre del paradigma medieval afecta tanto a los conceptos políticos como a las instituciones que de ellos emanan fue una de las intuiciones fundamentales de Schmitt, quien entendió dicha batalla a partir de los conceptos de caos y anarquía y la superación de estos por medio del acto *ex nihilo* y, por lo tanto, autofundante, de creación y mantenimiento del orden político. Benjamin se concentró más bien en el acto creador del lenguaje y en la finitud que tal acto presupone. Privado de su función teleológica y *por ende* de su instrumentalización por parte de los hombres, el Reino de Dios es reinterpretado por Benjamin desde una perspectiva mesiánica, atenta a las condiciones creativas del hombre y su finitud inherente que, sin embargo, solo puede ser comprendida en su tensión esencial con la infinitud: el Mesías se revela como aquello que completa todo acontecer histórico, pero no cerrando el circuito de una lógica inmanente, sino mostrando que en el acto de coexistir junto a todas las otras posibilidades, cada variante de la finitud retorna a su origen en el acto primordial de creación.

La tesis fundamental del texto de Navarrete dedicado a Franz Rosenzweig y a la crítica anticipada del pensamiento de Schmitt que cabe encontrar en este pensador judío, viene dada por una lectura de la experiencia del pueblo judío a partir de su acto de salvación a través del otro radical como un conjunto de vivencias profundamente dialécticas que no pueden o, mejor, no deben, reducirse a estructuras políticas terrenales. El *Dasein* judío, marcado fundamentalmente por la experiencia de la dispersión y la espera, forja su identidad a través del carácter universalista constantemente impugnado por las experiencias de la expulsión y el desarraigo. Sería, sin embargo, muy facilista caracterizar a Rosenzweig como un hegeliano de derechas que acentúa la diferencia entre el Espíritu y sus manifestaciones o alguien que, *à la* Schmitt, abandona las mediaciones de la dialéctica para reinstaurar una escatología de corte maniqueo. Las referencias de Navarrete a Derrida y Sloterdijk revelan que el aporte de Rosenzweig debe ser entendido como la posibilidad de una historia que en vista de sus estructuras inherentes y vivencias ha ganado ella misma el derecho de llevar a cabo su propia deconstrucción.

Valerio Rocco analiza el rol de la religión en la filosofía política de Hegel como el establecimiento de una *Sittlichkeit* capaz de fungir como mediación entre el individualismo atomizante que subyace al *ethos* jurídico del estado burgués y sus formas económicas, por un lado, y los excesos del Romanticismo, por el otro. Es en el énfasis en dicho carácter mediador entre liberalismo y las varias y complejas formas de vínculos comunitarios de corte religioso donde radica la originalidad del aporte de Rocco, quien así nos recuerda que la caracterización de la obra Hegel como la imposición de una eticidad comunitaria omniabarcante y por lo tanto enemiga *per se* de todo proyecto liberal, sería en el mejor de los casos el resultado de una lectura miope de Hegel. Víctimas del mismo sesgo unilateral serían todas aquellas interpretaciones de la filosofía hegeliana como divinización del hombre. Rocco propone una explicación para el vigor que dichas lecturas muestran en la filosofía actual: la absolutización de eventos históricos como última argumentación para interrumpir el diálogo con la tradición. Dicha tesis apunta sobre todo a Rosenzweig, Derrida, Nancy y Esposito, pero podría articularse como horizonte crítico para una relectura de Levinas.

Ernesto Forcellino presenta una lectura correcta de ciertos motivos heideggerianos en los *Beiträge*, pero no establece los vínculos de esta obra con las grandes conferencias de Heidegger sobre Schelling o Nietzsche, que constituyen el epítome de su crítica al paradigma moderno. De la misma forma se dejan de lado motivos más relevantes (como la crítica a la técnica de los años 50) en aras de un análisis estrictamente filológico.

Gonzalo Velasco Arias retoma la noción schmittiana del estado de excepción como aquel caso extremo de alteridad que define la normalidad del orden jurídico y muestra cómo este conjunto de normas no puede jamás determinar la instancia que debe aplicarlas. Pero mientras la creación del orden remite a la noción de *creatio ex nihilo*, Velasco nos recuerda que para Schmitt la absolutización de lo político que acarrea el proceso de secularización implica una transformación del universalismo cristiano en una religión confinada a un *nomos* y, por ende, constituida por la diferencia entre amigo y enemigo. Considero relevante señalar el énfasis del autor en la lógica del estado de excepción como hito de la ley fundamental estadounidense desde el 11 de Septiembre. La mención a Lincoln y la suspensión del *habeas corpus* durante la Guerra Civil de 1861-1865 muestra, por excelencia, al estado de excepción como garante del orden constitucional. Quizás profundizar en este ejemplo histórico habría hecho más claro este punto, ya que mediante sus acciones y la guerra a la que estas condujeron, Lincoln no solo aseguró la supervivencia del orden vigente, sino que además forjó una nueva doctrina jurídica: que la unión creada por las trece colonias está por encima de sus miembros particulares.

Esbozando una lectura crítica similar a la de Velasco, Massimo Adinolfi retorna a la interpretación derridiana del marxismo y nos recuerda que toda filosofía del fin de la historia apela a astucias ideológicas para imponer la democracia liberal y sus estructuras económicas como formas totalizantes, escondidas bajo la ingenua aspiración de estar al servicio de la pluralidad de voluntades particulares. En ese sentido, la misión no consiste en el retorno a una ideología abarcante sino en pensar el carácter de lo imposible y el acontecimiento que verdaderamente no solo se opone al sistema, sino que lo acompaña. Su mención a F. Fukuyama y a los relatos omniabarcantes provenientes del capitalismo anglosajón muestra que Europa no debe acercarse al abismo para verse confrontada con sus fantasmas y contradicciones, sino que le basta con echar un vistazo al otro lado del Atlántico. Luciana Cadahia expone motivos de la filosofía política de Carl Schmitt, los orígenes de una ética capitalista en Max Weber y el problema de la violencia en Derrida.

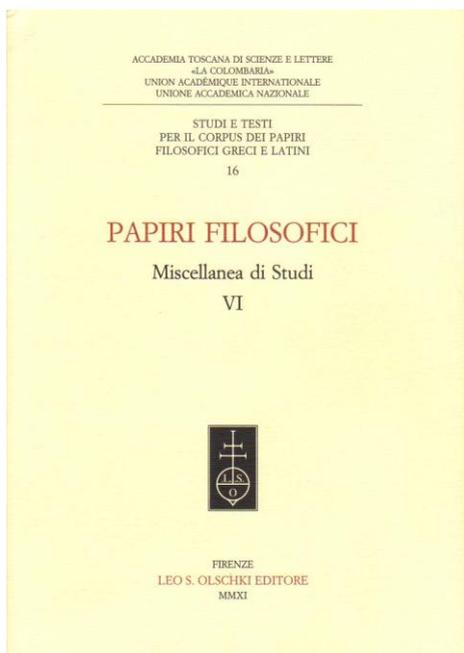
Concluyo esta reseña invitando a leer, en primer lugar, el espléndido texto de Félix

Duque sobre el teofranquismo. En una singular combinación de rigor histórico y brillo filosófico, Duque propone, a mi entender, nada menos que una revisión radical de la lectura secular de los movimientos fascistas a través de un análisis de las claves teológicas que, gestadas a lo largo de la Historia Española, permitieron la legitimación ideológica de la victoria de 1939. Pero más allá de profundizar en un episodio oscuro del pasado español, Duque consigue, gracias a un análisis del pensamiento de Donoso Cortés, Rousseau y Schelling, recordar al lector que en Europa, dividida hoy entre Norte y Sur, centro y periferia, las contradicciones de la Historia española deben ser padecidas por un solo pueblo, a pesar de provenir de todo un continente.

Ficha técnica del libro:

Título:	Teología y teonomía de la política
Autores:	Valerio Rocco y Roberto Navarrete (eds.)
Editorial:	Abada, Madrid, 2012
Número de páginas:	288

Andrés HILDEBRANDT



Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi. VI

Studi e testi per il corpus
dei papiri filosofici greci
e latini (STCPF) 16

VV. AA.

El último volumen aparecido de los “Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini” se divide en tres partes. La primera se compone de cuatro contribuciones dedicadas al Papiro de Derveni. La segunda consta de otros cuatro trabajos escogidos presentados en el seminario de papirología de la Scuola Normale Superiore di Pisa del 2009/10. La tercera, dedicada a textos de lógica antigua, lo conforman ocho contribuciones, que provienen de otro seminario que tuvo lugar en la Scuola Normale en 2009.

La primera parte se abre con el trabajo de Valeria Piano titulado “Ricostruendo il rotolo di Derveni. Per una revisione papirologica di P. Derveni I-III” (pp. 5-37), en el que la autora discute la reconstrucción física del papiro, precisando y corrigiendo la realizada previamente por T. Kouremenos, G. M. Parássoglou y K. Tsantsanoglou en su edición del papiro de 2006¹ (en adelante KPT) y la elaborada por R. Janko de las primeras columnas en 2008². Para ello, revisa críticamente el informe que hizo el papiroólogo A. Fackelmann en 1962, en el que daba cuenta de la separación de las distintas capas del papiro y su distribución en porciones designadas por letras, de la A a la G, compuestas de fragmentos numerados, ya que dicho informe es la base de los intentos de reconstrucción posteriores. Piano reconstruye la estructura del papiro, dando una idea bastante exacta de cómo deben colocarse los distintos fragmentos en función del orden que presentan los distintos niveles papiráceos, distribuidos en dos semicilindros, derecho e izquierdo. El derecho constaría de 33 niveles (9 niveles de fr. D + 13 de fr. E + 11 de fr. F) y el izquierdo de 34 (12 niveles de fr. B + 12 de fr. C + 10 de fr. G y g). Piano, además, constata que las tres primeras columnas, compuestas por la alternancia de fr. F y Gg, han sido erróneamente reconstruidas en la edición de 2006, tal como ya indicó Janko en su artículo del 2008. Así

¹ T. Kouremenos, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, Firenze, Olschki, 2006.

² R. Janko, “Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus”, *ZPE*, 166 (2008) 37-51.

que hace una nueva valoración de dichos fragmentos tomando como fundamento unos criterios papiroológicos de obligada observancia, que en parte ya habían sido adoptados por Janko. Finalmente, y sobre esta base, procede a analizar de un modo minucioso la reconstrucción de Janko, mostrando sus diferencias con la edición anterior, y proponiendo algunas correcciones a la disposición y orden de los fragmentos, aunque sin pretender resolver todos los problemas de reconstrucción que surgen en unas columnas en tan mal estado.

El segundo trabajo de la primera parte es de Franco Ferrari, titulado “Frustoli erranti. Per una ricostruzione di P. Derveni coll. I-III” (pp. 39-54). Como el título indica, Ferrari propone una reconstrucción de las tres primeras columnas del papiro a través de criterios fundamentalmente papiroológicos (correspondencia de las fibras, de la forma de las piezas, concordancia de letras, etc.), aunque también criterios de continuidad sintáctica, sentido del discurso, etc., tomando como base los textos previos de la edición de KPT y de Janko, y teniendo en cuenta las observaciones de Valeria Piano en el capítulo anterior. El *modus operandi* es el de recolocar todos los fragmentos posibles que en la edición de KPT aparecían como de sede incierta (los *frustoli erranti* del título, los cuales, al pertenecer sobre todo a los vidrios F y G, los más externos del papiro, tienen que formar parte de las primeras columnas), corrigiendo y completando, según los criterios mencionados, los intentos anteriores de Janko. Así, Ferrari presenta las tres columnas reconstruidas, con aparato crítico y traducción, a las que acompaña un comentario filológico de gran interés.

Ferrari reconstruye la col. I, tras una primera columna previa, compuesta por los fr. G 16 + G 18, con los fr. G 20 + G 7 + F 10 + F 20 + I 11 + F 18 + H 45 + G 17 + G 8, diferenciándose de la de Janko en la inclusión de F 20 e I 11 en lugar de F 14, que para Ferrari pertenece a la col. IV. Ferrari consigue así un texto en el que parece hacerse alusión a Orfeo, quien, después de haber aconsejado confiar a la esperanza lo que tuviera que ver con el destino de los mistas en el Más Allá y de interpretar los signos del rito a través de la observación, añadía una imprecación en un discurso sobre las Erinis, según la cual recomendaba dejar de lado las prácticas adivinatorias basadas en la posesión o trance profética de los mistas, y en lugar de ello interpretar la disposición de los dioses y de las Erinis observando los movimientos del fuego y del agua en el curso de los sacrificios y las libaciones.

La col. II consta, para Ferrari, de los fr. G 8 + F 20a + G 15 + G 6 + G 5 + H 7, diferenciándose de la de Janko en la inclusión de F 20a, G 15 y G 6, y en la supresión de G 11, que vuelve a la col. III como en la reconstrucción de KPT. Según el texto resultante, la col. II seguiría hablando de un rito en el que las Erinis serían honradas con libaciones, y en el que serían objeto también de honores los muertos y los démones, a los cuales se les quemaría en ofrenda alguna parte de un ave.

Para la col. III, Ferrari recupera los fragmentos que la componían según la edición de KPT, a saber, los fr. F 9 + F 8 + G 11 + G 5a + F 7, sólo que en ella Ferrari incluye algunas conjeturas sorprendentes, como $\theta\epsilon\acute{\iota}\eta\ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ en la línea 5, basada en su propia lectura de la col. IV 4, y otras arriesgadas, como $\theta\omega[\eta\ \nu\ \tau\acute{\iota}\nu\omega\sigma\iota\ \acute{\epsilon}\pi\mu\epsilon\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\]\omicron\iota$ en la línea 8, aunque en conjunto el texto da bastante buen sentido. Según Ferrari, la columna contraponen, por un lado, al demon benévolo que en el momento del nacimiento se asocia a cada hombre como vigilante de sus actos y sobre el que realiza una acción pedagógica para que pague sus culpas a las Erinis y así el destino establecido por los dioses no se abata sobre él, y, por otro, al demon subterráneo que no deja libre nunca a los culpables y los persigue sin cesar hasta que pagan castigo, en paralelo a los démones que estorban de la col. VI 3 y a las propias Erinis.

El tercer capítulo se debe a Maria Scermino y se titula “P. Derveni coll. XIII-XVI: Un mito, due frammenti, un rompicapo” (pp. 55-90). En él, Scermino se ocupa de un problema, que ella denomina, con razón, “rompecabezas”, y que sigue ocupando a los estudiosos del papiro: cuál es el significado preciso del término αἰδοῖον en los fragmentos poéticos citados en las cols. XIII 4 y XVI 3-6, ya que la respuesta a esta pregunta tiene claras implicaciones en la concepción de la teogonía descrita en el papiro. Si αἰδοῖον hace referencia al falo de Urano, la descripción de su deglución por Zeus sería un modo alegórico de decir que este dios es el origen de toda la realidad. En cambio, si alude más bien al dios πρωτόγονος, al que en las Rapsodias órficas se conoce como Fanés, estaríamos ante un mismo mito sobre el origen del orden de la realidad presente, pero con un nuevo dios en el orden teogónico, el primero en el orden de la generación y también el primer demiurgo y rey del cosmos. Scermino propone un nuevo análisis filológico de las dos referencias al αἰδοῖον, tras el cual concluye, respecto a XIII 4, que aquí se hace referencia al nacimiento de un dios no identificado saltando fuera del éter, no a la eyaculación del éter por parte de Urano. Por tanto, el dios que salta no puede ser Urano, pues no hay paralelos de la representación del nacimiento de Urano como un salto y además la suposición de que lo fuera descansa en una interpretación del texto según la cual Urano eyaculaba el éter, interpretación que Scermino demuestra ser la menos probable de las propuestas. Y respecto a XVI 3-6, Scermino señala que αἰδοῖον tiene que significar “venerable”, como es propio del lenguaje épico cuando el término acompaña a βασιλεύς, de modo que en dichos versos se habla de un dios venerable y primogénito en el que se gestan y del que nacen todos los seres. Si se mantiene la hipótesis de que, no obstante, αἰδοῖον significa en XIII 4 “falo”, tendríamos dos traducciones distintas de este término en los dos pasajes, lo cual supondría que el poeta habría hecho un juego de palabras con dicho término, basándose en su ambigüedad semántica. Un supuesto que la autora no descarta del todo, pero que toma con suma prudencia. En todo caso, la autora afirma que ambos paradigmas interpretativos tienen puntos fuertes y débiles. El que defiende que en ambos fragmentos se habla de un rey primogénito “venerable”, distinto de Urano, tiene difícil explicar, primero, cómo se insertaría en la genealogía teogónica la soberanía de este dios primogénito que, en cambio, no habría sido el primero en reinar, pues esa función la habría tenido Urano, como afirma el poema citado en el papiro (col. XIV 6), y, segundo, por qué el comentarista del papiro ignora en su comentario la figura del πρωτόγονος y se centra en la del falo divino. El que defiende que en los textos en cuestión se habla más bien del falo de Urano se enfrenta, primero, con la dificultad de admitir dos traducciones muy problemáticas: una en la col. XIII 4, según la cual Urano eyacularía el éter, y otra en col. XVI 3, según la cual αἰδοῖον sería el “falo” de Urano y no el dios primogénito venerable; y, segundo, con la insuficiencia en la fundamentación histórica de las relaciones entre la cultura griega y otras del entorno que apoyarían el esquema comparativo sobre el que se basa la reconstrucción del mito teogónico del papiro, según la cual se hablaría del falo emasculado de Urano que, transformado en el sol, sería después engullido por Zeus. Scermino, en suma, no ofrece una solución al enigma, ni propone otra opción interpretativa, sino que simplemente se limita a señalar que lo que estos fragmentos del papiro revelan es la existencia de una continuidad en la concepción de la función cosmogónica y cosmológica del sol en la tradición órfica, tanto a nivel mítico, como alegórico-filosófico, en la que el autor del papiro representa una etapa que desembocará en las Rapsodias órficas.

Los capítulos dedicados al Papiro de Derveni se cierran con el titulado “La lingua del Papiro di Derveni. Interrogativi ancora irrisolti” de Laura Lulli (pp. 91-104). En él, la autora esboza un intento de determinar los rasgos lingüísticos más característicos del papiro en sus tres niveles textuales: el del comentario en prosa de un poema órfico, el del mismo poema órfico citado por el comentarista, y el de las citas que éste hace de otros autores y obras. El examen morfológico y fonético de la lengua del comentario en prosa revela, según la autora, que se trata de un ejemplo particular de prosa del siglo IV a. C. construida sobre una base dialectal jonia con algunos rasgos propios del ático. A una conclusión similar llega respecto de la lengua del poema órfico citado en el papiro: la base jonia concuerda con la tradición hexamétrica homérica, hesiódica y órfica, a la que se añaden rasgos áticos, sobre todo en nombres y epíteto de divinidades. Finalmente, en relación con la lengua de las citas de otros autores, la autora se fija en un caso particular, el uso del pronombre enclítico *viv* en lugar de la forma jonia usual *μiv*, en la cita de Heráclito en la col. IV 9. Según la autora, esta forma doria, tan inusual en la transmisión de los fragmentos heraclíteos, pudo ser introducida por el autor del papiro sobre la base de precedentes en la tradición literaria o pudo estar presente en el mismo texto de Heráclito leído por el autor, en un momento en que el texto no estaba normalizado según las leyes literarias fijadas en época alejandrina. El capítulo concluye con un intento de explicar el origen de los rasgos lingüísticos analizados en esos tres niveles textuales. Para Lulli, el comentario se escribiría en el ámbito jonio de Asia menor, y recibiría la pátina dialectal ática por dos vías alternativas: o bien por influjo de los aticismos introducidos en el poema órfico citado con ocasión de su ejecución pública en un ambiente ático; o bien en el propio proceso de transmisión del texto, debido a un copista que fuera de origen ático o que escribiera en un ambiente ático.

La segunda parte de la obra recopila cuatro trabajos de temática varia. El primero de ellos, de Silvia Azzarà, se titula “Una rilettura di P. Berol. inv. 17027” (pp. 107-137). En él, la autora analiza los fragmentos existentes del papiro de Berlín 17027, un texto publicado por primera vez en 1942, por Klara Stahlschmidt, quien reconocía en él parte de un escrito perdido de Filón de Alejandría titulado Sobre dios. Sin embargo, Azzarà, siguiendo los pasos de Kurt Aland, quien identificó uno de los fragmentos del papiro (el fr. D□) con un pasaje del tratado X 2 del Corpus hermeticum y A. van den Kerchove, quien ha insistido en la atribución a dicho Corpus, rechaza la atribución de Stahlschmidt, argumentando a favor de la conexión del papiro con el CH. Azzarà, tras identificar la fuente de dos fragmentos papiráceos más: de uno, el G, la fuente sería el mismo tratado X del CH, y del otro, el B□, sería el párrafo 565E del tratado de Plutarco, De la tardanza de la divinidad en castigar, y tras discutir las hipótesis anteriores y llevar a cabo un análisis comentado de los fragmentos papiráceos, concluye que, a pesar de las dificultades de interpretación y la fragmentariedad de los restos de papiro, éste debe interpretarse en relación directa con el CH, aunque sin asumir que todos los fragmentos procedan del Corpus, sino que parece más verosímil pensar en un escrito compilatorio, construido sobre textos de varias procedencias, cuya función sería la exposición sintética de argumentos sobre la naturaleza de Dios, del hombre, del alma y del *noûs*.

El segundo trabajo de esta parte es de Marta Cardin y Leyla Ozbek, y se titula “Orfeo e Dioniso: nuove indagini su un frammento mitografico trascurato (PSI VII 850)” (pp. 137-162). Las autoras proponen una nueva edición comentada del texto de una página de papiro (publicado en el vol. VII de las *Publicazioni della Società Italiana* en 1925) que contiene una narración del mito órfico del desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes, junto con una discusión detallada de la naturaleza del fragmento y su contextualización en el ámbito de la mitología órfica. Las autoras argumentan que el papiro debe ser datado

más tarde de lo que se creía, i. e., en pleno siglo III, y que debe considerarse un texto mitográfico, no ritual, que debe entenderse en relación con el relato del mismo mito en autores altoimperiales como Arnobio y Fírmico Materno, y especialmente en el Protréptico de Clemente de Alejandría, más que con otros textos que contienen alusiones al ritual órfico y la mito de Dioniso, como el papiro de Gurob.

El tercero, de Eva Falaschi, se titula “PSI 152: una rilettura” (pp. 163-182), y contiene una nueva edición y estudio de un fragmento papiráceo de contenido filosófico datable en el siglo II d. C. y publicado por primera vez en el vol. II de las PSI en 1913. Dicho fragmento habla de la causa de los errores y faltas de los expertos en un arte, que no está en los principios del arte que cultivan, sino más bien en su incapacidad para valerse de éste, bien porque son dominados por pasiones como la ira o el dolor, bien por debilidad del alma o bien por indiferencia en el ejercicio de dicha arte, tal como ocurre en los artistas más ilustres. Tras un análisis profundo y sistemático de la sintaxis y el léxico del fragmento, la autora concluye que se trata de un texto de fuerte impronta filosófica, de buen estilo, que revela una mentalidad de época posthelenística, posiblemente estoica, y que habría que situar en época imperial, entre los siglos II y III d. C.

En el último trabajo de la segunda parte, “Frammento di «Vita» illustrata del filosofo Secundo (P. Lond. Lit. 198)” (pp. 183-192), de Giovanna Menci, se edita y comenta un fragmento de papiro ilustrado del British Museum datable hacia el s. VI-VII d.C. La autora, haciendo balance de estudios anteriores, muestra que no se trata de un texto mágico o cristiano con un nomen sacrum, como se había tradicionalmente creído, sino de un fragmento de la vida del filósofo Secundo, de época de Adriano, en el que se relata y representa el episodio en el que el filósofo, queriendo comprobar si era verdad el dicho de que toda mujer es una prostituta, da dinero a la criada de su madre (que no reconoce a su propio hijo, por haber abandonado éste su casa de muy pequeño) para que aquélla convenza a ésta para que se acueste con él, lo que ella así hace y la madre acepta, aunque el hijo, Secundo, en lugar de acostarse con su madre, prepara un banquete con ella.

La tercera parte de la obra, dedicada, como hemos dicho, a estudios sobre textos de lógica antigua, se abre con una presentación de Maria Serena Funghi titulada “Paleografía e bibliología dei testi logici trasmessi su papiro” (pp. 195-210), de algunos textos papiráceos de lógica de proveniencia egipcia que van a ser analizados en los capítulos posteriores, de los cuales describe su procedencia, datación, características formales y contexto histórico.

Esta misma autora, junto con W. Cavini y E. V. Di Lascio, edita y comenta los textos presentados en el capítulo anterior (salvo dos, el P. Mich. inv. 2906 y el P. Paris 2), ordenándolos por orden cronológico en el siguiente capítulo, titulado “Testi dei papiri di lógica adespoti” (pp. 211-226).

Los estudios pormenorizados de algunos de estos papiros comienzan con el que dedica David Sedley al P. Hibeh 184, titulado “P. Hibeh 184: Platonist Logic in the Third Century BC?” (pp. 227-239). Según Sedley, este papiro, datable en los primeros decenios del s. III a. C., no es un ejercicio dialéctico de un estudiante, como pensaba su primer editor, sino parte de un tratado filosófico, en el que se presentan consecutivamente una serie de silogismos de corte platónico cuyo fin sería argumentar falazmente que no se tiene conocimiento sin el conocimiento del Bien, a los que después se refuta en tres fases, siguiendo un método inspirado en el comienzo del libro VII de los Tópicos de Aristóteles: primero, se ofrecen una serie de argumentos para mostrar que no conocer el Bien es sólo ignorancia del Bien, no una ignorancia total; en segundo lugar, se argumenta que si el conocimiento del Bien fuera prerequisite de todo conocimiento, lo mismo se podría decir del conocimiento de lo Justo, de lo Bello, etc..., lo cual es decir demasiado; y finalmente, se prueba que no

conocer algo implica no conocer ese algo determinado, sea el Bien o alguna otra cosa, no que no se conoce otra cosa cualquiera denominada como algo. Según Sedley, el texto se habría escrito en el seno de la Academia, y su propósito último sería, o bien defender la doctrina platónica que otorga primacía al conocimiento del Bien evitando que sea debilitada por unas argumentaciones a su favor falaces, o bien atacar dicha doctrina en el contexto de los debates internos de la Academia post-platónica.

El siguiente trabajo, de Walter Cavini, “Un nuovo papiro delle «Categorie» P. Harris I 2 e Arist. Cat. 10” (pp. 241-252), reconstruye un texto papiroceo de lógica referido a la afirmación (κατάφασις) y la negación (ἀπόφασις) en relación con los contrarios (ἀντικείμενα) a partir de su paralelismo con el comienzo del capítulo 10 de las Categorías de Aristóteles, en el que se exponen los cuatro tipos de contrariedad, la de los relativos (como mitad y doble), la de los opuestos (como bien y mal), la de la privación y la posesión (como ceguera y vista), y la de la afirmación y la negación (como Sócrates está sentado y Sócrates no está sentado). Cavini concluye, siguiendo en esto la sugerencia de Maria Serena Funghi, que los paralelismos son tan numerosos que el papiro debe reproducir el texto mismo de Cat. 10, 11b 17-28 y b 36-12a 1, si bien con algunas pequeñas omisiones respecto de la tradición manuscrita, lo que lo convierte, junto al P. Oxy. 2403, en los únicos testimonios del texto de las Categorías de los siglos II-III d. C.

Otro testimonio papiroceo que ha sido reconocido como un fragmento de una obra lógica de Aristóteles es el P. Rylands 510 recto, que la autora de la siguiente contribución, Giovanna Menci, ha unido al P. Giss. Lit. 4.8 recto, que pertenecería al mismo rollo. En esta contribución, titulada “Un nuovo frammento papiroceo dei Topici” (pp. 253-264), la autora, que edita y comenta ambos textos, muestra que el P. Rylands conserva el pasaje de Tópicos VI 3, 150a 27-32, y el P. Giss. Lit. 4.8, otro que sigue a continuación, VI 3, 150b 10-14 y b 23-26, tras comprobar que ambos textos se escribieron en columnas consecutivas de las que se han perdido unas 40 líneas de escritura entre el uno y el otro.

El siguiente capítulo, “Papyrus Michigan 2906: An Afterthought” (pp. 265-279) de Ermelinda V. di Lascio, es una revisión actualizada de un trabajo anterior de la misma autora del 2007, publicado en el vol. 14 de la misma colección a la que pertenece la obra que reseñamos, y en el que reconstruía y comentaba el mismo papiro. En el trabajo presente, Di Lascio presenta una reconstrucción alternativa de varias secciones del papiro, el cual contiene cuatro argumentos condicionales indemostrables de carácter estoico, concluyendo que, puesto que en ellos las conclusiones pueden derivarse de las premisas sin el empleo de fórmulas que requieren una interpretación veritativo-funcional del condicional, considera más probable que estemos ante un fragmento de un tratado de lógica propia de la silogística de Crisipo, que de un fragmento de lógica estoica no crisipea, como sostenía en el trabajo de 2007, sobre la base precisamente de que creía que alguno de esos argumentos requerían una interpretación veritativo-funcional del condicional, algo poco ortodoxo para la lógica estoica.

Los dos últimos capítulos de la obra son los únicos que no tratan de textos papiroceos. El primero de ellos, “Il principio de bivalenza in Aristotele, De interpretatione 4”, de Francesco Ademollo (pp. 281-296), analiza el principio de bivalencia que expone Aristóteles en el cap. 4 del tratado Sobre la interpretación (17a 2-4), en el que se dice que no todo enunciado (λόγος) es declarativo (ἀποφαντικός), sino que sólo lo es aquél en el que se dé ser verdadero o falso. El autor argumenta que no hay que entender la frase como una definición del enunciado declarativo, entendiéndola en el sentido de que sólo los enunciados declarativos, y todos ellos, son verdaderos o falsos, porque también son enunciados declarativos los que enuncian futuros contingentes, los cuales no son, en

el momento en que se enuncian, ni verdaderos ni falsos, con lo que no se cumpliría el principio de bivalencia. La frase habría que entenderla más bien en el sentido de que sólo los enunciados declarativos son verdaderos o falsos, pero sin implicar que todos lo sean. Estaríamos, por tanto, no ante una definición, sino ante la exposición de una propiedad caracterizadora del enunciado declarativo que no agota su campo semántico, sino que sólo se refiere a una característica exclusiva digna de ser destacada por corresponder al caso principal y mayoritario de enunciado declarativo, con referencia al cual deben ser concebidos los restantes, ya que todos ellos son susceptibles de llegar a ser verdaderos o falsos.

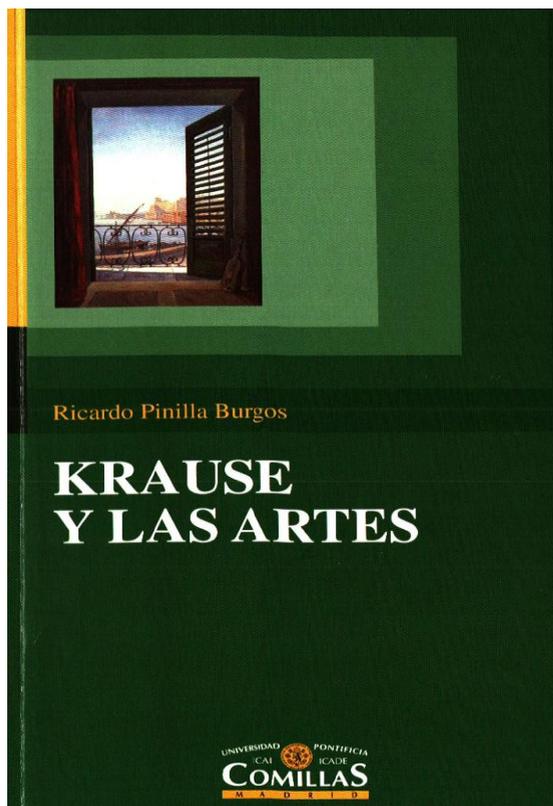
El capítulo que cierra el volumen, “Semantiche per la sillogistica di Aristotele”, de Paolo Crivelli (pp. 297-317), es un estudio de las dos interpretaciones que se han dado de lo que Crivelli llama “semántica de las proposiciones” que conforman un silogismo, es decir, de sus condiciones de verdad: la que él llama, “interpretación ortodoxa”, según la cual las condiciones de verdad de una proposición se basan en la relación entre cada término y la entidad de la que ese término se predica con verdad; y la que denomina “interpretación heterodoxa”, en la que las condiciones de verdad se determinan mediante relaciones de inclusión y disyunción entre términos. Crivelli, tras su análisis, concluye que la ortodoxa es más plausible, la cual se funda en el principio de que cada término es verdadero de algo, lo que, a su vez, se deduce de otras dos tesis: que cada término significa un universal, y que el universal es ejemplificado por algo, tesis metafísica sobre la que descansa toda la legitimidad del principio.

Tras este somero repaso por las contribuciones que conforman este libro, podemos ver que se trata de una obra importante, en la línea de la colección de *Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini*, ya que presenta novedades textuales de calado, como las de las primeras columnas del Papiro de Derveni, y ediciones y estudios de fragmentos papiráceos que nos revelan autorías, relaciones entre papiros, lecturas e interpretaciones novedosas que cumplen el objetivo de la colección de contribuir a ampliar nuestro conocimiento de los papiros de contenido filosófico griegos y latinos.

Ficha técnica del libro:

Título:	Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi. VI, Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini (STCPF) 16
Autores:	Varios Autores
Editorial:	Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2011
Número de páginas:	320

Carlos MEGINO



Krause y las Artes

Ricardo PINILLA BURGOS

Del autor de *El pensamiento estético de Krause* (2002), el profesor Ricardo Pinilla, nos llega otro estudio en torno a Krause y las artes. Este interesante estudio contenido en ocho capítulos forma parte de la colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería y nos proporciona una idea bastante clara de la importancia de las artes en el pensamiento del prolífico filósofo alemán que tendrá gran impacto en el pensamiento español decimonónico y posterior. Partiendo de la singular importancia que le brinda Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) a las bellas artes en la formación de un filósofo, como aquellas que forman “la otra mitad de su ser”, Pinilla nos guía de forma sistemática por un texto que articula distintos escritos del pensador alemán en torno a las «artes bellas». De estos textos cabe destacar las lecciones de Estética en sus diversas ediciones (de 1828-29), el tratado sobre La ciencia del arte del embellecimiento de la tierra y otros escritos de las lecciones impartidas durante el periodo en que Krause estuvo en la Universidad de Gotinga. Todo ello nos deja entrever la concepción krausiana del sistema de las artes. Esto es un sistema en donde el arte bello constituye un organismo con diversidad interna, diversidad compuesta por la música, la pintura, el drama, la poesía y otras artes no tan comunes como la danza y la mímica. Y cuyo objeto último es la búsqueda de la belleza, belleza entendida como la semejanza a Dios, dentro de la finitud de cada ser.

Según Pinilla, para Krause todas las artes—como componentes de un gran organismo—gozan de igual importancia. Sin embargo, será el arte musical el que logre un tratamiento filosófico, histórico y técnico-empírico mayor y adecuado dado a que Krause

dedicó mucho tiempo en el estudio y preparación de lecciones de teoría y acústica de la música. Consciente de poder dar un mayor tratamiento a la música en el pensamiento estético de Krause, nuestro autor opta por dejarnos en su trabajo un estudio bastante uniforme sobre las ideas krausianas en torno a cada arte bello. Pero antes, Pinilla nos introduce en un primer capítulo la teoría de estilos krausiana con el fin de guiarnos a través de la obra y hacer comprensibles las valoraciones del filósofo alemán.

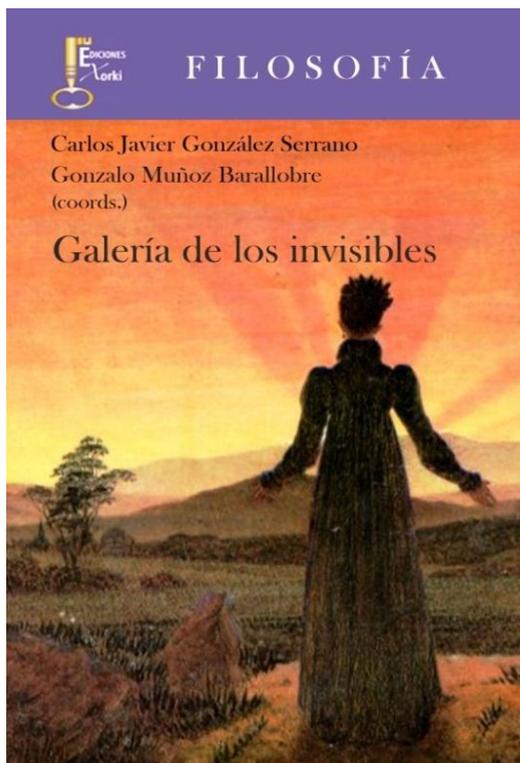
A continuación el segundo capítulo Pinilla lo destina a “El arte bello como organismo de las artes particulares: partir de la vida” donde nos sorprende hablándonos del arte de la vida humana destinada a lo bueno, a lo ético, a lo que es bello en sí. El tercer capítulo trata sobre el arte del espíritu, “La poesía como el lenguaje del espíritu en su belleza: fundamentos para una teoría de la literatura (o poética)”. Sobre el arte del ánimo versará el cuarto capítulo titulado “La música como lenguaje del ánimo: claves de un amplio pensamiento musical”. Los próximos capítulos estarán dedicados a las artes espaciales: la pintura y la escultura (capítulo V), la mímica y la danza (capítulo VI), el drama (capítulo VII) y, finalmente el octavo capítulo Pinilla lo dedicará al arte bello y útil de la arquitectura y las demás artes constructivas. Debemos mencionar que el séptimo capítulo nos ofrece la interesante visión krausiana en torno al drama. Según Pinilla, Krause no considera el drama como un género literario sino, más bien, como un arte bello por sí mismo y que corresponde a la culminación de todo el sistema krausiano de las artes. En el drama cooperan lo mejor de cada una de las artes para expresar la libertad y la vida.

Pinilla aporta con este estudio un arduo y amplio trabajo de recopilación en torno a las reflexiones estéticas de Krause. No sólo esto sino que, también, las articula de manera que nos permite ver la dimensión metafísica y antropológica—incluso técnica—del pensamiento del alemán. Pensamiento que, de alguna forma, calará en el de Francisco Giner de los Ríos y en el posterior desarrollo del krausoinstitucionismo. Con citas del propio Krause y referencias a las influencias Fr. Ast, W.T. Krug, Schlegel y Kant en el pensamiento krausiano nos encontramos ante un trabajo que nos ofrece información interesantísima en donde entrevemos que, si bien para Krause la filosofía muestra el concepto originario de la vida, las artes bellas mostrarán el ideal de la vida y la representación de la belleza en el horizonte de todas las actividades y obra humana.

Ficha técnica del libro:

Título:	Krause y las Artes
Autores:	Ricardo Pinilla Burgos
Editorial:	Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2013
Número de páginas:	317

Iliaris AVILÉS



Galería de los invisibles

Carlos Javier González Serrano,
Gonzalo Muñoz Barallobre
(Coords.)

Invisible es aquello que no podemos ver, que no podemos percibir en un primer momento, pero que, sin embargo, no por ello deja de estar ahí. A lo largo de la historia muchos filósofos e intelectuales han pasado a tener esta condición, han permanecido a la sombra de los grandes autores y sus obras, siendo relegados muchas veces al olvido. Este libro nos brinda la oportunidad de visitar una pequeña galería en la que podremos contemplar a diez de estas figuras que habitan en el ostracismo, con el objetivo de “reivindicar la actualidad de pensadores habitualmente considerados «marginales» – pero en realidad mucho más «centrales» de lo que algunos quisieran admitir”.

Estos *invisibles* son aquellos autores que, aun teniendo a los mayores sabios como referente, propiamente no transmitieron ni inventaron nada nuevo, no alumbraron, engendraron o inauguraron ninguna rama o doctrina novedosa ni aportaron un ángulo diferente a la reflexión filosófica. En consecuencia, sus nombres no han pasado a la posteridad con gran repercusión, no son famosos ni tienen un reconocimiento o un estilo con el que nos identifiquemos o que busquemos. Dentro del templo del saber, sus rostros no ocupan un lugar central en los cuadros ni en los grandes frisos de la entrada, sino que permanecen siempre en un segundo plano, eclipsados por los protagonistas del pensamiento pero ayudando a mostrar y vivificar la grandeza de estos. Ésta es precisamente la función de los *invisibles*: son los epígonos, aquéllos cuya misión consiste en administrar, aclarar y acercar lo que pensaron esos pocos elegidos de la filosofía que, caminando o no a hombros de gigantes, supieron ver más allá que el resto de nosotros.

No obstante, esto no quiere decir que tales personajes nos sean del todo desconocidos. En nuestro recorrido podemos ver nombres de la talla del poeta alemán Novalis, detallando cómo su pensamiento trata de rescatar de nuestro recuerdo algo de lo que nunca se ha tenido consciencia, acto que sólo puede ser realizado a través de la poesía, el lenguaje propio de los dioses, que ilumina la realidad como no saben hacerlo la razón científica

o la filosofía especulativa. Considerado por muchos como un *autor bisagra* entre la Ilustración el Romanticismo, Novalis bebió especialmente de los clásicos grecolatinos, Fichte, su admirado Schiller y su amigo Friedrich Schlegel, desarrollando dos líneas de pensamiento, sujeto y naturaleza, que marcan la oposición entre mundo interior y exterior. A partir de aquí, sus escritos se dirigirán a una amplia variedad de temas, como teoría del conocimiento, política, filosofía de la historia (donde introduce el concepto de *voluntad*, posteriormente desarrollado por Schopenhauer) o estética, defendiendo una nueva experiencia de acercamiento a la verdad a través de la ficción y la poesía y la total implicación en la labor poética.

El nombre de la Natalia Ginzburg es otro con el que nos encontramos, analizando los ensayos de su obra *Las pequeñas virtudes*. La invisibilidad de la escritora italiana se debe precisamente a que habita en esa especie de tierra de nadie, a caballo entre lo filosófico y lo literario, relatándonos una concepción de la vida y la existencia basada en la sencillez, aceptando el curso de lo cotidiano. Ello no significa una existencia apática o su resignada aceptación como un valle de lágrimas, sino que debemos hacernos cargo del devenir de la vida, considerar la alegría y el dolor y afrontar las contradicciones que nos presenta de forma digna y orgullosa. El pensamiento de Ginzburg explora dos mundos, separados por el acontecimiento de la II Guerra Mundial: el primero, ordenador, armónico y limpio, donde abundan las pequeñas virtudes; el segundo, caótico, desordenado e inseguro, una nueva realidad donde predominan las grandes virtudes. Sin embargo, es preciso pasar en ese orden por ambos mundos para poder apreciar las cosas importantes de la vida.

Otra figura que nos puede resultar conocida es la de los hermanos Henry y William James, literato y padre del pragmatismo filosófico respectivamente. En este episodio atendemos a una faceta de ambos desconocida para muchos, como es la influencia que, a través de su padre (Henry James Sr.), les llegó del espiritualismo del filósofo sueco Swedenborg, científico del siglo XVIII reconvertido en un gran estudioso de la teología, y que levantó el interés de personalidades como la de Immanuel Kant. Su doctrina cruzó el Atlántico y llegó a círculos como el de Emerson, Thoreau, Thomas Carlyle... y los hermanos James. En el caso de Henry, su sensibilidad denotaba este espiritualismo, considerando que la única razón para la existencia de una novela es que trate de representar la vida. Por su parte, William reflejó la influencia de Swedenborg en su teoría de la libre voluntad, su respeto y defensa de creencias religiosas o sus ideas del inconsciente y de la psicología.

El último caso de caras menos desconocidas lo constituye el de Philipp Mainländer y su obra *Filosofía de la redención*, que logró atraer la atención del propio Nietzsche. Influidor por Kant y, especialmente, Schopenhauer, su objetivo era continuar la reflexión de ambos pensadores e ir más allá, puliendo sus errores y revisando sus teorías. Desarrolló así una fundamentación del ateísmo y planteó la hipótesis del *suicidio de Dios*, pero sobre todo se propuso fundamentar científicamente la doctrina pesimista, encontrando un profundo mensaje redentor en el que denominaba “contenido esotérico” del budismo y del cristianismo. Nos habla de la *voluntad de morir* como principio individual donde reside el impulso básico de toda filosofía que pretenda ser verdadera y que persigue la completa redención del sufrimiento, lo que repercute principalmente en su estética y su idea de que el arte busca un estado de *inmutabilidad interior* que rememore el estado de reposo de la unidad primigenia desaparecida, prometiéndole al hombre una redención definitiva.

Continuando nuestro paseo descubrimos la tormentosa relación entre los poetas alemanes Stefan George y Hugo Von Hofmannsthal. El primero fue un esteta defensor de un arte dirigido sólo a élites culturales y de trasladar las ideas del arte a la política, alcanzando en su época una fama a la altura de Rilke o Hölderlin; sin embargo, su defensa del nazismo y su homosexualidad, tabúes hasta hace poco en Alemania, hicieron

que la posteridad lo condenase al olvido. Entre sus alumnos encontramos a Hugo Von Hofmannsthal, de quien se enamoró sin ser correspondido, dando lugar a que la estrecha relación entre ambos se tornase un enfrentamiento. Ello marcaría la personalidad y la obra de Hugo quien, además de colaborar junto a Richard y Johann Strauss, abordó de manera pionera en *Andreas* la homosexualidad masculina. Pero por encima de todo sobresale su *Carta de Lord Chandos*, en donde aborda los límites del lenguaje y el papel determinante que posee en la modernidad en la identidad del sujeto, influyendo posteriormente en el *Tractatus* de Wittgenstein.

Otra relación, en este caso sí íntimamente amorosa, que se nos expone fue el matrimonio entre Tamara y el artista surrealista Paolo Iashvili. Procedentes de Georgia, fueron grandes intelectuales del primer cuarto del siglo XX, durante la época de ocupación soviética, frecuentando los círculos diplomáticos y literarios de su entorno, hasta el punto de que los escritos de Paolo suscitaron la admiración del mismo Stalin. Además, su relación nos ayuda a visualizar el totalitarismo del régimen estalinista pues, ya bajo su yugo, los poemas de Paolo hicieron que éste acabara siendo acusado de enemigo de la nación, de modo que para salvar a su familia termina suicidándose.

Con Nicolás Gómez Dávila nos encontramos ante un rechazo de la sociedad moderna, vista como banal, superficial, vacua y gratuitamente cruel. Por este motivo el hombre debe retirarse y “hacer de la soledad su templo”, pues sólo en soledad puede el hombre encontrarse consigo mismo y revelar su verdadero rostro. Debe así parir su alma y conquistar su lucidez en un perpetuo *agón*. Entre sus fuentes encontramos a Pascal, Montaigne, Cioran y una marcada presencia de Nietzsche en su crítica a la cultura y en su propuesta de aristocratismo, abogando por una élite que emerge de la libertad y con la capacidad para rebelarse contra la norma establecida.

Otro personaje que hallamos en nuestra lectura es Vladimir Jankélévitch, quien a partir del pensamiento poético y la paradoja trata de renovar la filosofía desde *fuera* de la revelación y de las afirmaciones y postulados científicos. Nacido en el seno de una familia de intelectuales rusos, su ascendencia judía marcó su vida y sus obras, aunque desmarcándose de una posición teológica. Sus escritos, caracterizados por un pensamiento asistemático, abarcan un extenso terreno: estética, reflexiones sobre el tedio o la muerte, la tensión hebrea, la paradoja y contradicción que supone ser judío... Pero sobre todo, en este mundo en constante devenir, concede un enorme papel a la moral, a la que define como abierta, ligada a la libertad y la contingencia, sin ningún otro fundamento fuera de ella misma. La moral es creación e influye en el porvenir, de modo que lo propio de ella es el futuro en el que los actos están todavía por hacer.

El toque de filosofía árabe lo tenemos con Omar Jayyam, pensador persa del siglo XI. De acaudalada familia e instruido por un discípulo de Averroes, Omar estuvo al servicio de la nobleza del noroeste de Persia y se dedicó principalmente a labores científicas, matemáticas, pedagógicas, médicas y astronómicas, llegando a colaborar en la reforma del calendario musulmán. Pero ello no le impidió plasmar sus pensamientos y su elogio a la vida en los llamados *rubaiyyat*, cuartetos de carácter epigramático (a menudo fruto de improvisaciones o compuestos para ser cantados) cada uno de los cuales constituye un poema independiente y donde la última línea ofrece una moraleja. A partir de estos poemas Omar Jayyam evocaba sus temáticas y reflexiones, cuya estela podemos rastrear hasta el hinduismo, budismo, confucianismo, pensadores clásicos del nivel de Heráclito, Aristóteles, Marco Aurelio... o poetas como Alceo de Milete, Anacreonte, Horacio...

Finalmente, el punto de filosofía oriental de nuestra galería viene dado con la figura de Sri Nisargadatta Maharaj. Originario de Bombay, su vida dio un giro radical al conocer las enseñanzas de su maestro Sri Siddharameshwar Maharaj, a partir de las cuales recibió a todo aquel dispuesto a escuchar sus propias meditaciones. Para

Nisargadatta el conocimiento se encuentra íntimamente ligado a nuestro ser; sin embargo, somos sumamente ignorantes de nuestro mundo interior, por lo que debemos abandonar todas las preguntas menos una: “¿quién soy yo?”. Toda nuestra realidad, las leyes y definiciones científicas y filosóficas de las que nos servimos para explicar el mundo no son más que juegos de la mente que proyectamos fuera de nosotros, ilusiones, más o menos útiles; pero lo que es verdaderamente real no posee nombre ni forma. De la misma manera, todos los sufrimientos existentes son provocados por el hombre, por lo que en su mano reside la posibilidad de ponerles fin y de cambiar el mundo, aunque para ello hay que empezar por cambiar uno mismo y su actitud. No es el universo lo que necesita mejorar, sino nuestro modo de observarlo.

Éste es el itinerario que se nos propone a lo largo de nuestra visita por la *Galería de los invisibles*, arrojando algo de luz sobre unos pocos autores quizá demasiado olvidados por la historia. Como dicen sus autores, “leer un libro no es deslizarse por sus letras, es pelearse con su contenido, rumiar la información hasta que ésta pueda ser digerida por nuestro espíritu. Un esfuerzo considerable que nos debería obligar a elegir muy bien qué libro ponemos entre nuestras manos”. Y sin duda este libro es una buena elección.

Ficha técnica del libro:

Título:	Galería de los invisibles
Autores:	Carlos Javier González Serrano, Gonzalo Muñoz Barallobre (Coords.)
Editorial:	Xorki, 2012
Número de páginas:	234

Javier LLEIVA BUSTOS



¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana

Juan Francisco
MARTÍNEZ PERIA

Nos encontramos al leer el libro de Martínez Peria con un trabajo formidable, que acredita una notable erudición del autor, un profundo conocimiento del estado de la cuestión en torno a la Revolución Haitiana, y una límpida escritura que trasunta y transmite la empatía hacia la originalísima revolución de los esclavos negros de Saint Domingue. La importancia de la publicación de esta obra, más allá de sus méritos intrínsecos, resultará obvia si recordamos la relativa escasez de los trabajos dedicados a la Revolución Haitiana en lengua hispana, situación que como señala el propio Martínez Peria llega al ridículo en el propio país del autor (Argentina) donde se registran solo tres libros a propósito del tema. Este libro viene por tanto a cubrir un vacío, logrando, por mérito de la ágil prosa de Martínez Peria, conformar un material valioso tanto para el investigador y estudioso de habla hispana, ya familiarizado con el tema, como para público más vasto de no especialistas, deseosos de adentrarse en una de las más originales experiencias revolucionarias. Desde luego, esa relativa ausencia de bibliografía en castellano no es una casualidad, y Martínez Peria toma nota de ella al tiempo que con perspicacia nos alerta también sobre la distancia que existe entre el enorme volumen de estudios referidos a las revoluciones modernas metropolitanas y la mucha más modesta cantidad que en lengua francesa o anglosajona se dedican al proceso revolucionario haitiano. En esto advierte el autor una clara muestra de la persistencia de una matriz eurocéntrica en los estudios históricos y las ciencias sociales, cuestión que no es ajena a la audaz tesis de Martínez Peria de considerar a la Revolución Haitiana como la primera revolución descolonial de la Modernidad.

En efecto, la investigación de Martínez Peria nos introduce por el camino de una reflexión crítica sobre la conformación del racismo como uno de los rasgos centrales de la Modernidad eurocéntrica y colonial. La tesis de la revolución descolonial, explorada con solvencia por el autor a lo largo de su trabajo, permite vincular estrechamente la caracterización de un colonialismo histórico concreto con el más vasto proceso de “racialización” de la fuerza de trabajo de las periferias. Difícil no advertir las implicancias que estudios como el que aquí comentamos tienen para futuras investigaciones sobre la expansión capitalista /colonial. Pero la obra de Martínez Peria tiene un impacto más directo en relación a la perspectiva descolonial: el rescate, a través de la investigación de un proceso histórico concreto, de la praxis liberado de sujetos negados e invisibilizados por la matriz eurocéntrica. Los estudios descoloniales, a veces criticados por su nivel de abstracción, ganan con la investigación de Martínez Peria el riguroso aporte de un trabajo sobre un proceso concreto.

Siendo muy importante lo hasta aquí mencionado, no es la única faceta del trabajo de Martínez Peria que merece ser destacada. Enumeremos algunos problemas sobre los cuales el libro que comentamos contribuye a echar luz. Por cierto que debemos aludir en una primera aproximación a la importancia de esta investigación al efecto del conocimiento de los acontecimientos que conformaron la Revolución Haitiana, los intereses y expectativas de los distintos actores sociales, y una ajustada periodización del proceso revolucionario. Ordenados cronológicamente, los capítulos de *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*, facilitan la comprensión y la visión de conjunto del vasto cúmulo de sucesos que conformaron la Revolución.

Pero también nos permite esta obra destacar desde originales ángulos el proceso revolucionario-independentista hispanoamericano que se desencadena pocos años después de la independencia de Haití. La muy abundante historiografía americanista omitió las referencias a Haití y su revolución de esclavos, o a lo sumo la confinó al marginal y apenas decoroso lugar de “antecedente” de las revoluciones hispanoamericanas (igual suerte corrió durante muchos años la revolución andina de 1780). La obra de Martínez Peria cuestiona medularmente ese “lugar común” de la historiografía convencional. En un sentido más general, este trabajo tiene una enorme relevancia en el estímulo para los estudios comparativos sobre las revoluciones modernas y contemporáneas. La crítica a la matriz eurocéntrica de la Modernidad esbozada en la investigación de Martínez Peria permite alumbrar el estudio de los procesos revolucionarios de las regiones colonizadas superando la idea de que éstos son meros reflejos y consecuencias de las revoluciones metropolitanas, o que éstas últimas constituyen algo así como el modelo “clásico” que ordena al resto de acuerdo con la distancia presunta con respecto al arquetipo original.

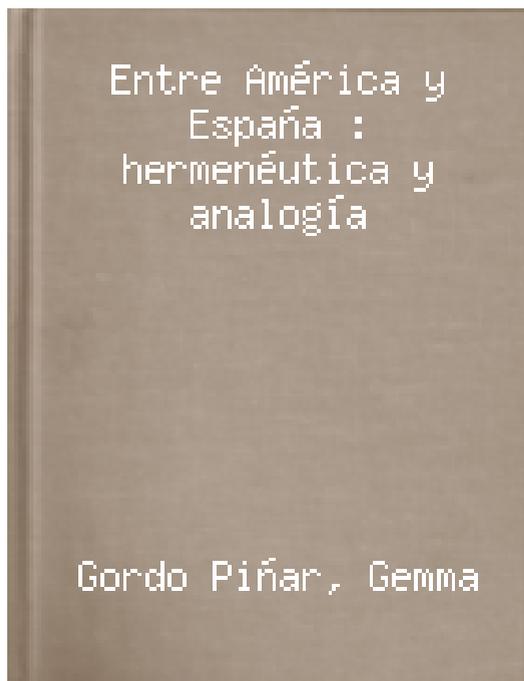
No podemos terminar esta reseña sin aludir a otras dos fundamentales cuestiones. Una de ellas es que el trabajo de Martínez Peria se inscribe también, con resonancias propias, en la tradición de los estudios históricos sobre la negritud. Aunque no sea el específico objeto de estudio, el versátil conocimiento del autor sobre esa tradición y la importancia de la Revolución Haitiana en la afirmación visceral de la negritud como paradigma por destacados intelectuales negros caribeños, claramente ponen de relieve la convergencia de estas problemáticas. La otra cuestión es la del genocidio y su relación con los colonialismos históricos y las formas de la dominación. Son sobrecogedoras las palabras del General Leclerc en carta al Emperador Napoleón señalando la necesidad de “destruir” a todos los negros como única manera de vencer. Aquí nos encontramos con un campo aún en gran medida inexplorado, pues tanto las descripciones que nos acercan a esos

horrores como las reconstrucciones estadísticas que hasta ahora han estado presentes en la historiografía convencional, no han terminado de desanudar la íntima conexión entre genocidio, expansión capitalista, los colonialismos concretos y la perdurable matriz eurocéntrica. El presente trabajo de Martínez Peria puede introducirnos en estos azarosos caminos, que deseamos fructifiquen en futuras investigaciones.

Ficha técnica del libro:

Título:	¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana
Autores:	Juan Francisco Martínez Peria
Editorial:	Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2012
Número de páginas:	180

Germán IBÁÑEZ



Entre América y España: Hermenéutica y Analogía

Gemma GORDO PIÑAR

En este libro no sólo se refiere lo tocante a una propuesta que está abriendo nuevas posibilidades de interpretación en los más variados campos de la filosofía actual, sino que al propio tiempo su autora ensaya con sutileza algunas de las aplicaciones que tal propuesta tiene, con lo que consigue una exposición permeada por la teoría y la práctica, sobre el origen, desarrollo y aplicación de la hermenéutica analógico-icónica del filósofo Mauricio Beuchot (Torreón, Coahuila, México, 1950).

Gordo Piñar aprecia y conoce bien esta propuesta hermenéutica, cuyo punto de partida tuvo verificativo en ocasión del VII Congreso Nacional de Filosofía (Cuernavaca, México), cuando Mauricio Beuchot presentó la ponencia “Los márgenes de la interpretación” (30/Sept./1993), en la que se encuentran ya los elementos principales de dicha propuesta. Durante estos casi veinte años, la labor de Beuchot ha sido ingente; su enorme capacidad de trabajo le ha permitido desarrollar y probar, en diversos campos, la solidez de su aportación. Sin embargo, esta tenacidad es ajena a toda forma de jactancia, más bien tiene mucho del amigo de Querefonte.

El libro *Entre América y España: Hermenéutica y Analogía* consta de una introducción, cuatro capítulos y una breve entrevista al propio Mauricio Beuchot. En la primera, Gemma Gordo Piñar, filósofa y docente de la Universidad Autónoma de Madrid, señala que el libro en comento es fruto de cinco años de trabajo, investigación y desarrollo profesional, período durante el que ha sostenido una estrecha relación con la persona y la obra de este filósofo mexicano, del que se declara beneficiaria de un magisterio directo y a través de su vasta producción bibliográfica. La interpretación que hace de las ideas de Beuchot parte del hecho de que España e Hispanoamérica poseen “un mismo horizonte histórico-cultural-lingüístico”, y asegura que “Sólo desde esta perspectiva compartida [...] y su propósito (el de *salvar*, en palabras de Ortega, nuestra circunstancia común) puede ser entendido este libro.” (pp.11-12)

En el primer capítulo la autora expone lo referente a esta propuesta hermenéutica y las interpretaciones que se superan con ella (univocista y equivocista), respecto de las cuales Beuchot “Apuesta por un término medio entre ambas, por una situación intermedia, proporcional y, en definitiva, analógica, que brinde nuevas posibilidades a la hermenéutica y a la filosofía misma” (p. 16); para, enseguida, analizar la relación del pensamiento español e hispanoamericano empleando la hermenéutica beuchotiana y la obra de don Miguel de Unamuno en su relación con Hispanoamérica.

En el segundo capítulo, mediante la hermenéutica analógica, analiza las convergencias del pensamiento de Miguel de Unamuno y el de Mauricio Beuchot, centrándose en el manejo peculiar que ellos hacen de la dialéctica; Gordo Piñar, consumada especialista en la obra de Unamuno, destaca que éste y “Beuchot nos ofrecen [...] un nuevo paradigma interpretativo y de comportamiento, caracterizado principalmente por el encuentro de un *punto mediador* entre posiciones diferentes.” (p. 52)

En el tercer capítulo, describe como la hermenéutica analógica es insuficiente para ser utilizada en algunas interpretaciones, situación que llevó a Beuchot a desarrollar una hermenéutica analógico-simbólica, que “presenta como un hecho histórico el uso de la analogía para acceder a lo que se le escapaba a la razón (lo irracional), lo que está más allá de ésta, lo que se ha denominado el misterio” (p. 54). Además de su obra filosófica, Mauricio Beuchot cuenta con una obra poética no menos interesante, de la que se sirve nuestra autora para ensayar una interpretación haciendo uso de tal propuesta.

En el cuarto capítulo aborda la analogía y uno de los dos acontecimientos en que España ha tenido una relación decisiva con Hispanoamérica, el exilio derivado de la Guerra Civil Española, el otro fue la Conquista. Sirviéndose de la hermenéutica analógica se ocupa del desarrollo que tuvo la filosofía a consecuencia del Exilio, con los llamados *transerrados* en México, en especial José Gaos, y la obra de José Ortega y Gasset en Hispanoamérica.

Por último, hace una breve entrevista a Mauricio Beuchot sobre su propuesta filosófica, los autores que lo influyeron, el panorama actual de la filosofía y respecto de las relaciones entre España y México.

Se trata de un libro bien escrito y, sobre todo, muy bien pensado. No hay concesiones al entusiasmo laudatorio ni a la crítica envenenada; no deja, pues, qué decir fuera de lo expuesto en él.

Ficha técnica del libro:

Título:	Entre América y España: Hermenéutica y Analogía
Autores:	Gemma Gordo Piñar
Editorial:	la Revista Analogía Filosófica, México, 2011(Número especial 30).
Número de páginas:	106

J. Cruz GÓMEZ BENÍTEZ



**El tratamiento judicial
de los crímenes de la
Guerra Civil y el
franquismo en España.
Una visión de conjunto
desde el Derecho
internacional**

Javier CHINCHÓN
ÁLVAREZ

Nuevamente, el Prof. Javier Chinchón Álvarez vuelve a ofrecer una valiosa contribución científico-académica en una de sus principales líneas de investigación, “derechos humanos, impunidad y memoria histórica”, por la que es internacionalmente reconocido y reputado (desde que en 2007 publicara su ya famosa obra *Derecho Internacional y transiciones a la democracia y la paz: Hacia un modelo para el castigo de los crímenes pasados a través de la experiencia iberoamericana*). Esta vez, presenta un trabajo de indagación forense, atendiendo al derecho judicial, que recorre lo ocurrido en España desde los inicios de su transición política y hasta la actualidad; y especialmente el del último lustro. Se trata de un estudio solvente y propio de un jurista (con algún rasgo de sus otras carreras, como son Ciencia Política e Historia), pues aunque el tema aún posee una fuerte carga ideológica guerracivilista –no tanto por lo que fue, sino por el uso polarizado del que ha sido objeto a la postre-, el Dr. Chinchón logra sortear con maestría todas las dificultades. Estamos ante un sistema bien elaborado, solvente, articulado conforme a una lógica jurídica impecable –debatible en cuanto a ciertas interpretaciones, pero muy difícil de rebatir en sus fuentes-; y es que estamos ante un gran profesor universitario, que lo es de manera vocacional: siempre enseñando e incitando a la reflexión, además de mover a la mejora de la opinión pública –no sólo en obras como ésta, sino también con su labor de asesor para ONGs y plataformas de la sociedad civil involucradas en la materia-.

Sobre la obra, es grato comprobar que el Prof. Chinchón no se deja llevar por las modas de títulos comerciales –más polémicos que acertados-, sino que desde el principio, deja claro cuáles son las variables en juego (el derecho judicial y los crímenes de guerra y

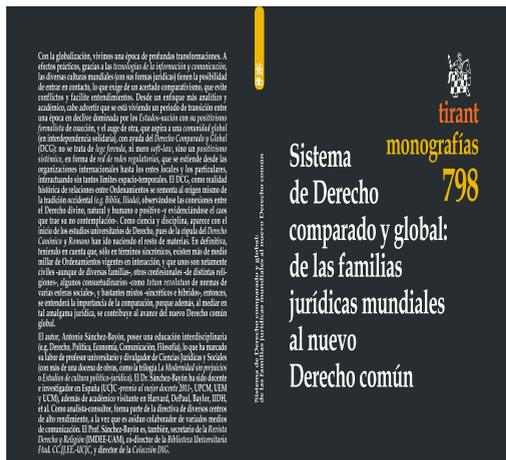
de Estado), y la hipótesis de trabajo (una sistematización con elementos de Derecho comparado). En cuanto a la estructura y los contenidos, cabe destacar que se trata de una obra con cinco capítulos (muy equilibrados entre sí, e interconectados), junto con una selecta bibliografía internacional (tanto doctrinal como institucional, además de procurar atender a los diversos enfoques existentes sobre la materia). El primer capítulo es un ejercicio magistral de síntesis sobre la justicia transicional (cómo se transita de una dictadura a una democracia) y su aterrizaje en el marco español (del franquismo a la democracia actual). El segundo capítulo es un ejemplo de iushistoricismo de problemáticas sobrevenidas, entre las fuentes y las instituciones, que ya se pueden estudiar como tales (como parte de la Historia del Derecho y las Instituciones), pues se han consolidado y necesitan de una sistematización para poder seguir avanzando; así, el Dr. Chinchón realiza un esbozo ágil y cautivador de las principales resoluciones judiciales, prestando especial atención a la problemática iniciada en la Audiencia Nacional, hace ya un lustro (desde el 2008). El tercer y cuarto capítulo dan muestra del manejo del Derecho comparado, al presentar el llamado fenómeno de “la diáspora judicial”, acerca de cómo los casos actuales de violaciones de derechos humanos e impunidad resultan transnacionales, yendo más allá de los rígidos límites académicos del Derecho internacional y nacional, de ahí que sea necesario aprender a conocer y gestionar las relaciones entre Ordenamientos, de modo que se pueda dar una respuesta jurídica adecuada a problemas sociales reales que lo demandan.

En definitiva, es una obra que se recomienda, pues resulta de lo más formativa (enseña habilidades y destrezas para moverse entre Ordenamientos, de manera diacrónica y sincrónica), también educativa (al mover a la reflexión crítica, gracias al tono dialogado, que se acentúa aún más en los últimos capítulos), a la vez que instructiva (transmite un gran volumen de conocimiento, muy valioso, frente a las confusiones ideológicas dominantes). Muy posiblemente, la presente obra está llamada a convertirse en breve en otro trabajo de referencia del Prof. Chinchón.

Ficha técnica del libro:

Título:	El tratamiento judicial de los crímenes de la Guerra Civil y el franquismo en España. Una visión de conjunto desde el Derecho internacional
Autores:	Javier Chinchón Álvarez
Editorial:	Universidad de Deusto, 2012
Número de páginas:	154

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN



Sistema de Derecho comparado y global: de las familias jurídicas mundiales al nuevo Derecho común

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN



Antonio Sánchez-Bayón analiza en este trabajo el concepto de “Derecho comparado global”, una noción innovadora que rompe con el tradicional esquema del positivismo formalista del Estado y que contempla la realidad jurídica de una nueva forma que se adapta a las necesidades actuales según las cuales el Derecho no puede constreñirse únicamente al Estado.

A lo largo de estas páginas el profesor Sanchez-Bayón introduce nuevos conceptos con los que hasta ahora el Derecho no está familiarizado para adaptarlo a una nueva era en la que la cambiante globalización es el signo característico.

Estas nuevas concepciones que, en un principio, quedaban al margen de los estudios del Derecho han contribuido a configurar un nuevo paradigma que ayudará, sin duda, a comprender mejor una realidad que es inevitable. Es por ello que para entender el Derecho comparado y global es necesario el cuestionamiento del positivismo formalista del Estado, que conforma el Derecho actual y que deviene en una especie de “Despotismo ilustrado”, para dar paso a un nuevo tipo de Derecho en el que el protagonista deja de ser necesaria y únicamente el Estado. Este nuevo tipo de Derecho estará conformado por un conjunto de elementos, entre los que está presente el Estado, pero que no se limita únicamente a él.

Según las propias palabras del autor, a lo largo de esta obra “se pretende ir más allá del enfoque normativista e institucional y su mero ejercicio descriptivo de los ordenamientos normativos y regímenes nacionales, para trascender a una visión de integración”.

En la actualidad el depositario del poder y el ejercicio del mismo han cambiado, la globalización ha supuesto un cambio cultural, político y sociológico que el Derecho debe también asumir y por tanto debe adaptarse a la nueva situación mundial y deshacerse de ese “paradigma caduco”. Es necesario crear reglas para las nuevas relaciones transnacionales y para la globalización y por ello es necesario crear un nuevo sistema adaptado a las nuevas necesidades.

Así el Derecho Comparado y Global se ocupará de resolver problemas de tráfico jurídico en la globalización, de comparar soluciones jurídicas, de modo que se homogeneicen las reglas del juego y el lenguaje técnico profesional, de promover el avance de respuestas para la consolidación del Derecho común de nuestra era y de ofrecer una plena implantación e implementación a las diferentes corrientes y movimientos, de reciente formación, como “e-Democracy” y “Global Civics”.

Para aclarar todas estas cuestiones el Profesor Sánchez-Bayón no se limita a exponer sus consideraciones sobre este nuevo modelo, sino que, mediante la aclaración de determinados conceptos y en forma de diálogo, deja que el lector vaya descubriendo poco a poco y por sí mismo estos nuevos derroteros y por tanto permite que el lector participe activamente en las resoluciones de cada una de las cuestiones planteadas y que pueda llegar a sus propias conclusiones. Tal como el mismo expone “Las ideas están ahí, solo es necesario tomar conciencia del velo ideológico distorsionado y dar confianza al ser humano”.

De este modo este trabajo se convierte en una guía para aquellas personas que tienen inquietudes en el mundo del Derecho que van más allá de aceptar los paradigmas ya establecidos y que, tal y como se demuestra a lo largo de estas páginas, ya no son suficientes para explicar la realidad cambiante.

La obra se estructura en tres bloques, un bloque inicial consistente en la *memoria* y el *sistema* donde se exponen las nociones básicas de partida: el concepto el método y las fuentes, así como la lógica de las estructuras y dinámicas del Derecho Comparado; un segundo bloque temático que consiste en un estudio de las implementaciones, interacciones y evaluaciones de los ordenamientos y sus instituciones y el último bloque que relaciona el Derecho Comparado y el Derecho Global. De esta manera este trabajo constituye una visión completa de este nuevo sistema de Derecho que analiza las cuestiones básicas de estudio de una disciplina, así como la puesta en marcha de este nuevo sistema.

Por todo lo dicho, invito a otros compañeros y alumnos a consultar la obra y valorar por sí mismos su contenido.

Ficha técnica del libro:

Título:	Sistema de Derecho comparado y global: de las familias jurídicas mundiales al nuevo Derecho común
Autores:	Antonio Sánchez-Bayón
Editorial:	Tirant lo Blanch, 2012
Número de páginas:	161

Marta PAZOS SEOANE

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 20 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las reseñas entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evaluación participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/*Abstract* (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/*Keywords* en inglés y español.

6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la

obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.

6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.

6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de Noviembre de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.
4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

PUBLICATION PROCEDURES

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 20 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.

2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.

3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.

4. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

5. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.

6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work' title*, Edition's city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work's title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.

6.4. When not only the work's title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say "Idem."

6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in order to receive instructions by e-mail:
www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of November of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

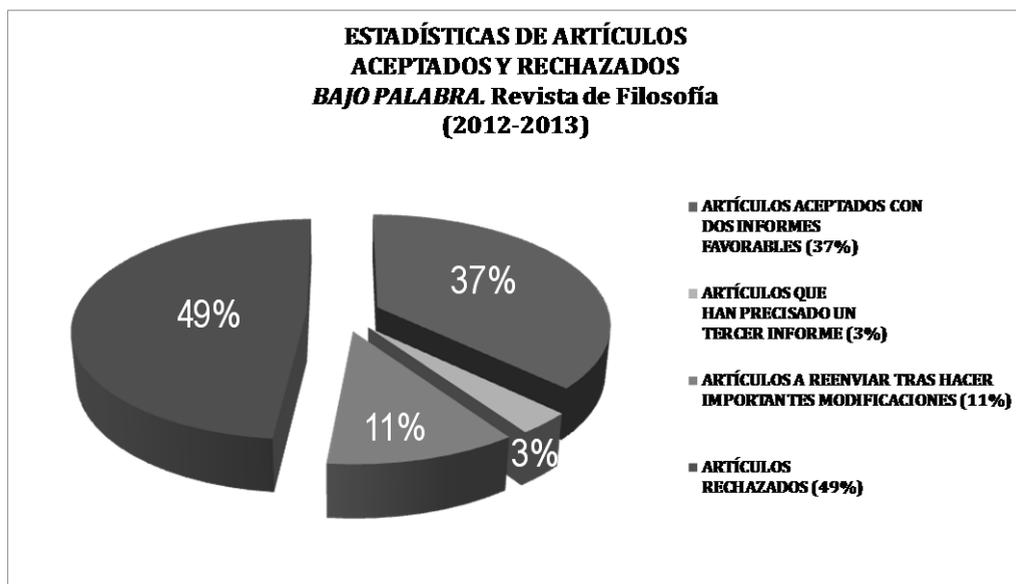
The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

ESTADÍSTICAS DE ARTÍCULOS ACEPTADOS Y RECHAZADOS BAJO PALABRA. Revista de Filosofía¹ (2012-2013)

ARTÍCULOS RECIBIDOS	62 (no incluye crónicas ni reseñas)		
ARTÍCULOS ACEPTADOS	25 (40%)	ARTÍCULOS ACEPTADOS CON DOS INFORMES FAVORABLES	23 (37% del total de artículos recibidos)
		ARTÍCULOS QUE HAN PRECISADO UN TERCER INFORME	2 (3% del total de artículos recibidos)
ARTÍCULOS A REENVIAR <small>TRAS HACER</small> <small>IMPORTANTES MODIFICACIONES</small>	7 (11%)		
ARTÍCULOS RECHAZADOS	30 (49%)		



¹ *Bajo Palabra* es una publicación académica vinculada a la Universidad Autónoma de Madrid, y cuyo procedimiento de selección de artículos es el de evaluación anónima por pares (*blind peer review*). Todos los artículos recibidos son objeto de dos evaluaciones distintas, a doble ciego, y solo en caso de desacuerdo entre ellas se recurre a la opinión de un tercer evaluador.

LISTA DE EVALUADORES 2012-2013

Álvarez Gálvez, Íñigo	Universidad de Chile (Chile)
Aboussi, Mourad	Universidad de Granada y Euroma R&D Projects SLU, (España)
Álvarez Andrés, Ignacio	Kolleg Schöneberg, Berlín, (Alemania)
Campbell, Meghan	Oxford University, (Reino Unido)
Castañeda, José	Universidad Minuto de Dios - Bogotá (Colombia)
Chinchón Álvarez, Javier	Universidad Complutense de Madrid, (España),
Cifuentes, Luis María	Presidente Sociedad Española de Profesores de Filosofía, (España)
Del Castillo, Ramón	Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, (España)
Elizalde Frez, María Isabel	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Forero Reyes, Marcela	Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, (Colombia),
Frapolli, María José	Universidad de Granada, (España),
García Medina, Javier	Universidad de Valladolid, (España)
García Pérez, Rafael	Universidad Carlos III Madrid, (España)
Garrán, José María	Universidad de Salamanca, (España),
Gil Cantero, Fernando	Universidad Complutense Madrid, (España),
González Marín, Carmen	Universidad Carlos III Madrid, (España),
Hierro, Liborio,	Universidad Autónoma de Madrid, (España),
Hermida, Cristina	Universidad Rey Juan Carlos, (España),
Isabel, Ximena	Universidad Metropolitana Caracas/UAM, (Venezuela-España)
Laudó Castillo, Xavier	Universitat de Barcelona, (España),
Lizaola, Julieta	Universidad Nacional Autónoma de México, (México D.F.)
Marrone, Caterina	Universidad La Sapienza de Roma, (Italia),
Mejía, Andrés	Universidad de Los Andes - Bogotá, (Colombia)
Megino, Carlos	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Muñoz Corcuera, Alfonso	Universidad Complutense Madrid, (España)
Navarrete, Roberto	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Núñez Vaquero, Álvaro	Universidad Carlos III Madrid, (España),
Novella Suárez, Jorge	Universidad de Murcia, (España)
Orsi, Rocío	Universidad Carlos III Madrid, (España)
Ortega, Iván	Universidad Pontificia Comillas, Madrid, (España)
Pérez Neira, David	Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, (España)
Pinilla, Ricardo	Universidad Pontificia Comillas Madrid, (España)
Quirós Álvarez, José Luis	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Reyero García, David	Universidad Complutense Madrid, (España)
Reyes Linares, Pedro Antonio	Universidad Jesuita de Guadalajara, (México)
Rocco, Valerio	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Rodríguez Palop, María Eugenia	Universidad Carlos III de Madrid, (España)
Romero Sánchez, Eduardo	Universidad de Murcia, (España),
Sánchez Madrid, Nuria	Universidad Complutense Madrid, (España)
Santana, Carlota	Universidad Distrital Francisco José de Caldas, (Colombia)
Triviño, Rosana	Instituto de Filosofía del CSIC, (España)
Vall Thomas, Joel	Bennington College, Vermont, (EE.UU.)
Vázquez Verdera, Victoria	Universitat de València, (España)
Vázquez Romero, José Manuel	Universidad Pontificia Comillas, Madrid, (España)
Velasco, Gonzalo	Universidad Autónoma de Madrid, (España)

PETICIÓN DE INTERCAMBIO

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista *Bajo Palabra*, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

EXCHANGE REQUEST:

*This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

*In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):*

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es