

Adela Cortina

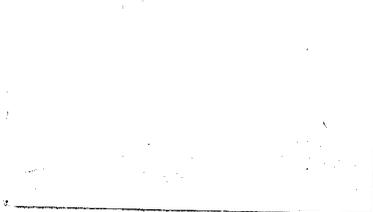
# **CIUDADANOS DEL MUNDO**

**HACIA UNA TEORÍA DE LA CIUDADANÍA**

**TERCERA EDICIÓN**



**Alianza Editorial**



Adela Cortina

**CIUDADANOS DEL MUNDO  
HACIA UNA TEORÍA DE LA CIUDADANÍA**

## ÍNDICE

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Adela Cortina, 1997  
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1997, 1998, 1999, 2001, 2003, 2009  
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;  
28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88  
www:alianzaeditorial.es  
ISBN: 978-84-206-8415-4  
Depósito Legal: M. 29.842-2009  
Impreso en: Fernández Ciudad, S. L.  
Printed in Spain

---

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE  
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:  
alianzaeditorial@anaya.es

### Introducción. Del «grotesco teológico» al «grotesco político» ...

1. **Hacia una teoría de la ciudadanía** .....
  - Civildad: una virtud necesaria .....
  - El liberalismo y los mínimos de justicia .....
  - El comunitarismo y los máximos de vida buena .....
  - Ciudadanía: una síntesis de justicia y pertenencia .....
  - Problemas de un concepto hodierno de ciudadanía .....
  
2. **Ciudadanía política. Del hombre político al hombre legal** .....
  - La naturaleza de la ciudadanía. El hombre y el ciudadano ...
  - Ciudadanía como participación en la comunidad política ....
    - El ideal del ciudadano .....
    - Los límites de la ciudadanía ateniense .....
    - De la teoría a la práctica .....
  - Ciudadanía como estatuto legal .....
  - Ciudadanía moderna .....

El Estado moderno .....	48	La opinión pública, un lugar para ejercer la ciudadanía civil .....	138
La nación .....	51	La Ilustración de los sabios (I. Kant) .....	139
Señas de identidad .....	54	Una razón pública domesticada (J. Rawls) .....	141
<b>3. Ciudadanía social. Del Estado del bienestar al Estado de justicia .....</b>	<b>57</b>	Las antenas de la sociedad civil (J. Habermas) .....	144
El concepto canónico de ciudadanía .....	57	Opinión pública civil .....	147
El surgimiento del Estado del bienestar .....	59	<b>6. Ciudadanía intercultural. Miseria del etnocentrismo ....</b>	<b>151</b>
Críticas a la solidaridad «institucionalizada» .....	61	Multiculturalismo e interculturalismo .....	151
El Estado social: una exigencia ética .....	67	Los orígenes del debate multicultural .....	156
Institucionalizar los mínimos de justicia, no de bienestar ....	69	Interculturalismo como proyecto ético y político .....	158
Del Estado del bienestar al Estado de justicia .....	73	Problemas básicos de un proyecto intercultural .....	159
La ciudadanía social a debate .....	76	Caracterización de «cultura» .....	160
La Europa social .....	80	Tipos de diferencias culturales .....	160
<b>4. Ciudadanía económica. La transformación de la economía .....</b>	<b>85</b>	Ciudadanía reivindicativa: problemas jurídicos .....	163
¿Qué significa ser un «ciudadano económico»? .....	85	Problemas éticos de un proyecto intercultural .....	166
El concepto de ciudadanía económica .....	87	La construcción de la identidad personal .....	167
Ética discursiva aplicada a la economía y la empresa ....	88	Elegir la propia identidad .....	169
<i>Stakeholder capitalism</i> .....	89	La forma ética del Estado: el liberalismo radical .....	172
Una concepción renovada de la empresa .....	91	¿Tienen todas las culturas igual dignidad? .....	174
Ciudadanía de empresa y empresa ciudadana.....	91	¿Desde dónde determinar lo que humaniza y lo que deshumaniza? .....	177
Marco de una empresa ética .....	98	Ética intercultural .....	179
Nuevos obstáculos al ejercicio de la ciudadanía económica ....	100	<b>7. Educar en la ciudadanía. Aprender a construir el mundo juntos .....</b>	<b>183</b>
¿El fin del trabajo? .....	100	Los valores están de actualidad .....	183
La nueva clase dirigente: los trabajadores del saber .....	106	¿Sobre gustos no hay nada escrito? .....	185
¿Reparto de responsabilidades? El tercer sector .....	108	El mundo de los valores .....	186
Lógica del beneficio, lógica de la beneficencia .....	113	Los valores morales .....	189
<b>5. Ciudadanía civil. Universalizar la aristocracia .....</b>	<b>115</b>	El progreso moral .....	191
El argumento de la sociedad civil .....	115	Educar en los valores cívicos .....	193
El declive de la aristocracia .....	121	Libertad .....	194
En busca de la excelencia .....	123	Igualdad .....	199
El origen de las profesiones .....	126	Respeto activo .....	201
Rasgos de una actividad profesional .....	127	Solidaridad .....	203
Ética de las profesiones .....	131	Diálogo .....	207

Epílogo. El ideal de la ciudadanía cosmopolita .....	211
Un proyecto común y realista .....	211
Ciudadanía social cosmopolita: universalizar la ciudadanía social .....	215
Globalización económica y globalización ética .....	218
Interculturalismo universal .....	219

INTRODUCCIÓN.  
 DEL «GROTESCO TEOLÓGICO»  
 AL «GROTESCO POLÍTICO»  
 (RETORNO A LA ISLA  
 DEL DOCTOR MOREAU)

No caminarás a cuatro patas; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?  
 No sorberás la bebida; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?  
 No comerás carne ni pescado; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?  
 No cazarás a otros Hombres; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?

(H. G. Wells,  
*La Isla del Dr. Moreau*, cap. 12)

Hace ya un siglo, en 1896, el novelista inglés Herbert George Wells publicó una de esas obras que inquietan a la gentes sencillas —y no tan sencillas— porque parecen remover los cimientos de la tierra, trastocar el orden sereno de la creación. Prohibida durante algún tiempo, *La isla del Dr. Moreau* vio más tarde multiplicarse las ediciones en las más diversas lenguas y vino a convertirse en uno de esos clásicos de la literatura que han servido a su vez a los guionistas como fuente de inspiración. Actores tan célebres como Charles Laughton o Burt Lancaster prestaron su imagen al siniestro doctor Moreau, y el no

menos célebre Michael York asumió en la versión de 1977 el papel del protagonista, el aterrado Edward Prendick.

Que una obra pase al «gran público» tiene sus ventajas, pero también sus inconvenientes, sobre todo si utiliza el ingrediente del terror como forma de comunicar un mensaje sobrecogedor, pero no tanto por su forma como por su contenido. Éste es el caso de tres relatos al menos de esa misma época, que suelen recordarse por el temor que en la pantalla infunden sus presuntos monstruos, más que por lo doloroso del mensaje de las novelas originarias: el *Frankenstein* de Mary Shelley, *La isla del Dr. Moreau* de Herbert George Wells y *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson. Curiosamente, los espectadores suelen clasificar estas películas en el género del terror, causado por esos seres deformes que amenazan constantemente con mostrar a través de la pantalla su repulsiva imagen.

El engendro creado por Frankenstein destruye de forma implacable a los seres queridos del doctor; los «humanimales», los «salvajes» del Dr. Moreau inquietan desde un comienzo a Prendick con su físico híbrido de animal y humano y acaban dando muerte a su mismo creador; Mr. Hyde, por su parte, sale del ocultamiento en que su propio nombre le confina, y se va apoderando paulatinamente del cada vez más indefenso Dr. Jekyll. Los monstruos atentan contra sus propios creadores y contra el resto de la humanidad, sembrando el terror.

Sin embargo, no es éste —como sabemos— el mensaje que quieren transmitir las tres mencionadas obras, sino uno bien distinto: los monstruos no son las criaturas engendradas en clandestinos laboratorios por científicos ebrios de afán investigador, sino esos mismos científicos ciegos e irresponsables, capaces de engendrar seres condenados a la infelicidad con tal de ver satisfecha su curiosidad insaciable.

Los monstruos, los auténticos monstruos por carentes de compasión y de sentido, son Frankenstein, Moreau y Jekyll. Son los creadores, no las criaturas.

En lo que hace a Wells, él mismo calificó a su obra de «grotesco teológico», incluyéndola así en un género, no «de terror», sino de crítica teológica.

Eran los tiempos en que triunfaba el darwinismo y los científicos vislumbraban la posibilidad de colaborar en la transformación de unas especies en otras modificando sus rasgos externos e internos. Una posibilidad que, a su vez, abría todo un ámbito nuevo de reflexión porque, si el hombre era capaz de crear, quedaba también legitimado para interpelar a su propio Creador y preguntarle por qué con la vida no le había dado también la capacidad de ser feliz (*Frankenstein*), por qué un lado del ser humano es inevitablemente perverso (*El Dr. Jekyll*), por qué ha conformado a unos seres con inevitable tendencia a obrar mal, prescribiéndoles a la vez que se comporten bien (*El Dr. Moreau*). Es el Creador, no las criaturas, quien tiene aquí que dar razón del mal en una nueva teodicea.

A fines del XIX, en un ambiente impregnado de religiosidad, más o menos profunda, este diálogo acusador de la criatura desdichada con su Creador tiene una innegable grandeza, y produce en las gentes sencillas, y no tan sencillas, la terrible sensación de que se conmueven los cimientos de la tierra. En el caso de Wells, la terrible sensación de que las personas no somos sino animales, dotados de instintos y tendencias animales, a los que un científico enloquecido, un creador irresponsable, se empeña en convertir en otra especie, en especie humana.

Para lograr su objetivo, Moreau trata de modificar los rasgos anatómicos y fisiológicos de un centenar de animales utilizando un doloroso procedimiento de vivisección, que marcará su ingreso en una caricatura de humanidad. Moreau practicará sus experimentos en la «Casa del Dolor», y el sufrimiento acompañará ya siempre a este amago de seres humanos que, incapaces de transformarse en seres verdaderamente humanos, quedarán en una penosa, intermedia situación entre la bestia y el hombre.

Con todo, más dolorosa es todavía la segunda clave del proceso por el que las bestias parecen convertirse en humanos: *la mentalización*. Moreau intenta mentalizar a sus criaturas para que *sientan y piensen* como seres humanos y, al hacerlo, se percata de que entre el esfuerzo invertido en la transformación física y en la mental existe un abismo. Al hilo de la obra, Moreau revelará a Prendick que transformar la forma externa de los animales, incluso la fisiología, no resulta difícil; lo más complejo es transformar la estructura mental y, sobre todo, lograr que los «humanimales» lleguen a dominar sus emociones, sus anhelos, sus instintos, su deseo de dañar. Para conseguirlo entran en juego *la ley y el castigo*.

Ciertamente, la mentalización es, desde tiempos remotos, uno de los métodos más efectivos para modificar actitudes, y el procedimiento más utilizado para mentalizar suele componerse de dos sencillos ingredientes: la imposición de una ley y el manejo de un látigo. Quien sea capaz de imponer su ley y de infundir temor habrá ganado la partida.

La ley de Moreau contiene aquellas prescripciones cuyo cumplimiento compone una *conducta canónicamente humana*, aquellos mandamientos que se deben cumplir para ser humano: no caminar a cuatro patas, no sorber la bebida, no comer carne ni pescado, no cazar a otros hombres. Para asumir esos mandatos como cosa propia, los aspirantes a humanos deben recitarlos de tanto en tanto bajo la dirección del «Recitador de la Ley», acompañando el acto litúrgico no de argumentos, sino de un estribillo, que abona por reiterativo la autopersuasión: «¿acaso no somos hombres?». De donde viene a resultar una cadenciosa salmodia:

No caminarás a cuatro patas; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?

No sorberás la bebida; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?

No comerás carne ni pescado; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?

No cazarás a otros Hombres; *ésa* es la Ley. ¿Acaso no somos Hombres?

Repetido el ritual día tras día, la bestia acaba persuadiéndose de que pertenece ya a la especie de los hombres. Pero cuando la liturgia mentalizadora falla, y el sujeto empieza a dudar de ser hombre y de que, por lo tanto, esa ley sea *su propia ley*, es el látigo el que suple la falta de argumentación, es la amenaza de tortura —la «Casa del Dolor»— la que «convence» al animal de que es un ser humano, aunque no lo crea. Ley y castigo hacen posible, pues, el paso del animal al hombre —varón, mujer.

Sin embargo —viene a decir la moraleja de la obra—, tan antigua como la mentalización, hecha de repetición y látigo, es su ineficacia. Aunque la forma externa de los animales cambie un tanto, *inteligencia y sentimientos* siguen siendo básicamente los mismos. De ahí que la muerte de Moreau suponga para sus «salvajes», para sus «humanimales», el regreso a los sentimientos originarios de la especie, la paulatina desaparición de la inteligencia y la razón humanas. Sencillamente, porque *entre la presunta «ley de los hombres» creada por Moreau y el haber intelectual-sentiente de los salvajes torturados no existía ninguna sintonía, ningún humus favorable donde arraigar*. Unas pautas de conducta desarraigadas no tienen más perspectiva de futuro que su desaparición en cuanto deja de funcionar el látigo.

Por si poco faltara, una vez muerto Moreau (el «creador»), Prendick certifica con toda claridad que esa muerte es definitiva, que no hay esperanza alguna de resurrección. Obviamente, trata de engañar a los salvajes asegurándoles que Moreau se ha ido por un tiempo, pero regresará, porque teme por su vida. Pero ese engaño consciente es la prueba más contundente de que sabe que no volverá, que el científico creador ha perdido la vida a manos de sus criaturas.

El final es sin duda la consecuencia lógica de todos estos sucesos. Las bestias van regresando paulatinamente a su estatuto originario, y no queda de su humanización proyectada sino el mal sabor de una dolorosa historia, de una *historia grotesca*. Éste era, al menos en parte, el mensaje de Wells: que en la evolución de las especies es posible el retroceso, que unas «pautas humanizadoras», aprendidas a golpe de repetición y de castigo, no tienen más perspectiva que su desaparición a corto, medio o largo plazo.

Bueno sería que las *religiones*, a las que en principio iba dirigida la crítica, hubieran aprendido la lección y, en vez de escorarse hacia la imposición de la ley, que en modo alguno constituye su esencia, hubieran guardado fidelidad a un mensaje de esperanza, más que de castigo, de ternura, más que de temor.

Pero también sería bueno que *la vida política* fuera tomando nota de que las advertencias de Wells también van con ella, porque la cansina repetición de la ley y el castigo no conforman conductas humanizadoras permanentes, no elevan sin más el grado de humanidad de las personas, si los sujetos de la vida humana no *comprenden* y *sienten* que la ley, si la hay, viene desde dentro, que es su propia ley.

Esto pretendía Kant en la vida de la moral personal, al asegurar que cada ser humano es un ser autónomo, capaz de darse a sí mismo esas leyes que como humano le especifican y que por eso valen para toda la humanidad. Éste es el mensaje que desean dar las democracias cuando afirman que sus leyes son las que el pueblo quiere darse a sí mismo, sea directamente o a través de sus representantes. Pero ¿es esto verdad?

El mensaje de Wells —conviene recordarlo— sigue valiendo para cuantas leyes, divinas o humanas, pretenden «humanizar» a las personas sin buscar en ellas más elemento de sintonía que la repetición de la ley y la amenaza del castigo, social o legal. Y en este sentido, preciso es reconocer que el grotesco teológico puede acabar convirtiéndose hoy en un

«*grotesco político*», si seguimos recitando en liturgia cansina la cantinela de los *derechos humanos* y de la *democracia liberal*, sin prestarles un apoyo en la inteligencia y los sentimientos de las personas de carne y hueso. La nueva ley, traducción de la de Moreau, diría ahora:

Es preciso respetar los derechos humanos. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres?

Toda persona tiene derecho a la vida. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres?

Toda persona tiene derecho a expresarse libremente. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres?

Es preciso potenciar la democracia. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres?

Repetir hasta la saciedad este discurso, amenazar a los individuos transgresores con la prisión y la vergüenza social, amenazar a los países transgresores con negarles el pan y la sal en el concierto de las naciones, no resuelve mucho las cosas. Al fin y al cabo, es cada individuo quien tiene que estar convencido de que esas leyes son las que él se daría a sí mismo, aunque las haya aprendido en su contexto social. Que como muy bien sabemos, al menos desde Kant, una cosa es el *origen* de una ley, otra, su *razón suficiente*, las razones que un ser humano tenga para tenerla por suya.

Aprender leyes y valores a través del proceso de socialización es condición humana básica, dar por buenas las leyes aprendidas es tarea de cada persona, que no las tendrá por tales si no convencen a su razón y a sus sentimientos. Porque, como dijera Aristóteles hace ya veinticuatro siglos —y aunque no lo hubiera dicho—, cada persona es una unión de intelecto y deseo, de razón y sentimiento. Por eso, si esas leyes presuntamente humanizadoras no encuentran una base sólida en la razón sentiente de los seres humanos, la falta de «humanidad» es insuperable.

Buscar el punto de contacto entre las leyes y valores que en las actuales democracias liberales tenemos por humanizadoras y la razón sentiente de cada persona, entendida como individuo social, es una amplia tarea de futuro, de la que en este libro sólo queremos tratar una parte: rastrear en qué medida un concepto tan debatido en nuestros días como el de *ciudadanía* puede representar un cierto punto de unión entre la razón sentiente de cualquier persona y esos valores y normas que tenemos por humanizadores. Precisamente porque pretende sintonizar con dos de nuestros más profundos sentimientos racionales: el de pertenencia a una comunidad y el de justicia de esa misma comunidad.

## I

## HACIA UNA TEORÍA DE LA CIUDADANÍA

*Civilidad: una virtud necesaria*

En la última década del siglo XX se puso de actualidad un término tan antiguo como el de «ciudadanía» en esa área del saber que los anglosajones designan con el vocablo *Morals*, y que tiene por objeto reflexionar tanto sobre la moral como sobre el derecho y la política. Se han multiplicado las «teorías de la ciudadanía», y en los discursos morales, en el amplio sentido mencionado, menudean las referencias a ella: ciudadanía política de los miembros de un Estado nacional, ciudadanía transnacional, en el caso de comunidades supra-estatales como la Unión Europea, ciudadanía cosmopolita, como referente necesario de una república mundial. ¿Qué razones abonan la deslumbrante actualidad de un tan añejo concepto?

De entre las múltiples razones que podrían aducirse, una parece constituir el cimiento sobre el que las restantes se

asientan: la necesidad, en las sociedades postindustriales, de generar entre sus miembros un tipo de *identidad* en la que se reconozcan y que les haga *sentirse pertenecientes* a ellas, porque este tipo de sociedades adolece claramente de un déficit de adhesión por parte de los ciudadanos al conjunto de la comunidad, y sin esa adhesión resulta imposible responder conjuntamente a los retos que a todos se plantean.

Bien supo ver Daniel Bell en los años sesenta y setenta que en sociedades cuya clave moral es el *individualismo hedonista*, resulta imposible superar las crisis. Los individuos, movidos únicamente por el interés de satisfacer toda suerte de deseos sensibles en el momento presente, no sienten el menor afecto por su comunidad y, por ende, no están dispuestos a sacrificar sus intereses egoístas en aras de la cosa pública.

Peró si los ciudadanos no están dispuestos a compartir activamente las cargas de su vida común —piensa Bell—, quedan en peligro los dos logros de la Modernidad, que son, según él, la *democracia liberal* y el *capitalismo*. El sistema político y el económico están, pues, dependiendo de una revolución cultural, que asegure la civilidad, la disponibilidad de los ciudadanos a comprometerse en la cosa pública. De ahí que uno de los grandes problemas en las sociedades del capitalismo tardío consista en conseguir que cooperen en la construcción de la comunidad política unos ciudadanos preocupados únicamente por satisfacer sus deseos individuales. ¿Cómo lograr que estén dispuestos a sacrificarse por el bien común, cuando sea necesario, unos individuos que hacen del placer presente el único objetivo de su vida?<sup>1</sup>

Bell propondrá, entre otras cosas, promover la religión civil, la religión de los ciudadanos, como ya sugiriera Rousseau, y fortalecer el hogar público. La *religión civil* puede ser una



fuerza motivadora, en la medida en que los ciudadanos se sienten atraídos por los símbolos que a todos unen —bandera, himno, acontecimientos históricos relevantes—, aunque puedan existir entre ellos diferencias económicas abismales: los social y económicamente desiguales se sentirían igualmente miembros de una comunidad política gracias a los símbolos comunes, y estarían dispuestos en consecuencia a sacrificarse por ella.

Como es obvio, es ésta una solución que se ha adoptado con entusiasmo en diversas comunidades y, sin embargo, resulta en ocasiones bastante dudosa desde el punto de vista de la *justicia social*, porque puede funcionar como un nuevo «opio para el pueblo», o al menos como una suerte de linimento que se aplica a las heridas de los injustamente tratados por la sociedad<sup>2</sup>. Asombra contemplar cómo un buen número de argentinos aplaudió la Guerra de las Malvinas, justamente en la época de los desaparecidos, y cómo banderas, himnos, vivas a la patria pueden hacer olvidar a sectores enteros de poblaciones que están siendo relegados diariamente. Por eso desde las exigencias de justicia resulta bastante más convincente la otra propuesta de Bell en el mencionado libro: el fortalecimiento del hogar público.

El hogar público es el sector de la administración de los ingresos y los gastos del Estado, que satisface las necesidades y aspiraciones públicas, y se sitúa más allá del hogar doméstico y de la economía de mercado. Su promoción asegura una cierta *economía común*, que incide en una más justa distribución de la riqueza. Sin embargo —se lamentaba Bell en los años setenta—:

el hecho extraordinario es que no tenemos ninguna teoría sociológica del hogar público [...]. Ninguna filosofía política (con la

<sup>1</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

<sup>2</sup> Adela Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, 134-143; *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, cap. 9.

reciente excepción de John Rawls, pero nada de los autores socialistas) que trate de elaborar una teoría de la justicia distributiva basada en el carácter central del hogar público en la sociedad<sup>3</sup>.

Estas palabras resultaron proféticas. Tras la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1971), la década de los setenta y los ochenta se caracteriza por la proliferación de publicaciones en torno a la noción de *justicia distributiva*. Algunas de estas teorías intentan reforzar el acuerdo entre los ciudadanos en torno a una noción de justicia, con el fin de **fomentar su sentido de pertenencia a una comunidad y su afán de participar en ella: con el fin de fomentar su *civilidad***.

En este sentido, tanto la tradición política republicana como el liberalismo social recuerdan hasta qué punto **es necesario lograr una *cohesión social* que permita no ya proteger el capitalismo y la democracia liberal, como quería Bell, sino llevar adelante cualesquiera proyectos políticos y económicos, incluido el de transformar la economía capitalista**. E insisten en que tal cohesión no puede lograrse sólo mediante el derecho, sólo mediante una legislación coercitivamente impuesta, sino sobre todo a través de la libre adhesión y participación de los ciudadanos: a través del ejercicio de la virtud moral de la *civilidad*.

Pero la *civilidad* no nace ni se desarrolla si no se produce una *sintonía* entre los dos actores sociales que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros. Por eso la **sociedad debe organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus miembros el sentimiento de que pertenece a ella, de que esa sociedad se preocupa por él y, en consecuencia, la convicción de que vale la pena trabajar por mantenerla y mejorarla**. *Reconocimiento* de la sociedad hacia sus miembros y consecuente *adhesión* por parte de éstos a

los proyectos comunes son dos caras de una misma moneda que, al menos como pretensión, componen ese concepto de *ciudadanía* que constituye la razón de ser de la *civilidad*.

Precisamente porque la cohesión social se presenta como imprescindible en las sociedades postliberales, el concepto de *ciudadanía* es uno de los que genera una bibliografía más abundante en nuestro momento, y, en la mayor parte de los casos, se trata de reforzar con él el imprescindible hábito de la *civilidad*.

#### *El liberalismo y los mínimos de justicia*

En este sentido se pronuncia expresamente una de las más relevantes corrientes de nuestro momento, el *liberalismo político*, y concretamente su máximo representante, **John Rawls**<sup>4</sup>. Según él, la tarea de la filosofía política misma consiste en elaborar una teoría de la *justicia* distributiva tal que pueda ser compartida por todos los miembros de una sociedad con democracia liberal. Si una teoría semejante se encarna en las instituciones de esa sociedad, los ciudadanos prestarán de buen grado su adhesión a unas instituciones que no hacen sino reflejar sus propias convicciones acerca de lo que es justo.

Por eso, el método filosófico consiste en tratar de desentrañar en la cultura política de una sociedad qué es lo que los ciudadanos tienen por justo, construir con ello una teoría de la justicia e intentar encarnarla en las instituciones básicas de la sociedad. Precisamente porque es la idea de justicia que los ciudadanos ya comparten, su puesta en instituciones no puede generar sino adhesión.

Sin embargo, el **diseño de una teoría semejante ofrece dificultades diversas**. Entre ellas, el hecho de que en sociedades

<sup>3</sup> Daniel Bell, *op. cit.*, cap. 6.

<sup>4</sup> John Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

pluralistas existan grupos con diferentes cosmovisiones, con distintas concepciones de lo que es una vida digna de ser vivida, con lo que Rawls ha llamado distintas «doctrinas comprensivas del bien», capaces de orientar la vida de una persona en su conjunto. Diversos grupos religiosos, distintas doctrinas filosóficas, diferentes ideologías políticas proponen a los ciudadanos diferentes proyectos de vida feliz. Cómo organizar la convivencia entre esos distintos proyectos no deja de resultar un problema, ya que caben distintas soluciones.

O bien la convivencia es prácticamente inexistente, y entonces nos encontramos en una sociedad *moralmente politeísta*, en la que cada grupo acepta una jerarquía de valores y nada tiene en común con los demás. O bien un grupo impone a los demás a través del poder político su proyecto de vida feliz, con lo cual nos encontramos en una sociedad *moralmente monista*. O bien intentamos desentrañar si hay valores que todas las doctrinas comparten, aunque no coincidan en el conjunto de su cosmovisión, y entonces estamos ante una sociedad *moralmente pluralista*<sup>5</sup>.

De aquí surge la hoy célebre distinción en el ámbito ético-político entre *lo justo y lo bueno*, entre una concepción moral de la justicia, compartida por la mayor parte de grupos de una sociedad, y los distintos ideales de felicidad, que pretenden orientar la vida de una persona en su conjunto. Aquellos valores que todos comparten componen los *mínimos de justicia* a los que una sociedad pluralista no está dispuesta a renunciar, aunque los diversos grupos tengan distintos ideales de vida feliz, distintos proyectos de *máximos de felicidad*. Rawls se refiere a los mínimos de justicia con la expresión «concepción moral de la justicia para la estructura básica de una sociedad», y a

las distintas propuestas de felicidad con la expresión «doctrinas comprensivas de vida buena»; yo he preferido acuñar las expresiones «ética de mínimos» o «ética mínima» para los valores comúnmente compartidos, y «ética de máximos», para los proyectos completos de vida feliz<sup>6</sup>. Una sociedad pluralista debe articular sabiamente mínimos y máximos, más si cabe una sociedad cuyo pluralismo consista en la convivencia entre distintas culturas. Las sociedades pluralistas y multiculturales deben tener buen cuidado en articular máximos y mínimos de modo que ni quede atropellada la justicia ni se pierdan las ofertas de felicidad.

Y para lograrlo, bueno es empezar recordando la distinción, establecida por Rousseau, entre el «hombre» y el «ciudadano». El hombre, en su totalidad, desea ser feliz, la felicidad es su meta; el ciudadano, el que es miembro de una sociedad, espera de ella que le haga justicia, que le pertreche de los bienes imprescindibles como para poder llevar adelante, por su cuenta y riesgo, un proyecto de vida feliz.

El liberalismo político, por su parte, declara su naturaleza de doctrina política únicamente interesada por el ciudadano, no por el hombre, y entiende que debe comprometerse en la defensa de la concepción de la justicia en torno a la que ya existe un acuerdo, consciente o inconscientemente. Potenciar la adhesión a esa concepción de justicia ya compartida, tomarla como referente para resolver los conflictos que en la sociedad se presenten, es un deber moral de civilidad, es un deber moral que crea comunidad.

Por nuestra parte, en este libro iremos más allá de una concepción meramente política, hacia una visión más amplia que

<sup>5</sup> Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994; *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2008, cap. IV.

<sup>6</sup> Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, especialmente cap. 12; *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995; *Alianza y Contrato*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 9; *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007, cap. 1.

tenga en cuenta al «ciudadano civil» y al «ciudadano económico», y no sólo al «ciudadano político». Pero en este momento únicamente pretendemos levantar acta de que, a partir de 1971, fecha de publicación de *Teoría de la Justicia*, proliferan trabajos sobre justicia distributiva, como los de Nozick, Walzer o MacIntyre: pertenecer a una comunidad justa parece esencial para sentirse ciudadano, implicado en ella.

### *El comunitarismo y los máximos de vida buena*

Sin embargo, las teorías liberales de la justicia, que ocuparon los anaqueles y los escaparates de las librerías del ramo en la década de los setenta, tuvieron que enfrentarse en los ochenta al menos a un fogoso contrincante: el *movimiento comunitario*, del que forman parte autores verdaderamente heterogéneos. El comunitarismo, como bien dice Michael Walzer, tal vez no pueda presentarse como una alternativa al *liberalismo*, sino sólo como una *crítica recurrente* a sus insuficiencias, pero, ciertamente, presenta una crítica que es fundamental para el tema que nos ocupa<sup>7</sup>.

En principio, *la presunta neutralidad de la concepción moral de la justicia*, de que hablaba Rawls, con respecto a lo que llamaba las «doctrinas comprensivas del bien» puede no ser tal en la práctica. Teme el comunitarismo con razón que el principio liberal de justicia pueda configurar en realidad una doctrina comprensiva más, una ética de máximos más, y tratar de exterminar a las restantes. En tal caso caeríamos inevitablemente en el totalitarismo liberal, que se tendría en principio como una cultura superior a las demás, y acabaría

<sup>7</sup> Michael Walzer, «La crítica comunitarista del liberalismo», *La Política*, núm. 1 (1996), 47-64. Para una posición contraria, ver Ángel Castiñeira (dir.), *Comunitat i Nació*, Barcelona, Proa, 1995.

proclamándose cultura única. De donde se seguiría el monismo moral, no el pluralismo, el monoculturalismo, no el multiculturalismo.

Pero, por otra parte, *la teoría racional de la justicia*, precisamente en su afán de no optar por ninguna concepción concreta de la vida buena, se presenta como *procedimental*. Una teoría semejante debe indicar qué principios habría de incorporar una sociedad para ser justa, mencionando lo que es bueno sólo cuando es indispensable para determinar lo justo. Esos principios se refieren más a procedimientos para tomar decisiones justas que a contenidos buenos, con lo cual la teoría pierde fuerza motivadora. ¿Cómo *motivar* a los ciudadanos para que colaboren en la cosa pública desde una fría y descarnada racionalidad procedimental que se expresa a través de las teorías liberales de la justicia?

Si el liberal con su concepción de la justicia intenta fomentar algo tan *visceral* como la *adhesión* de los ciudadanos a los principios de una sociedad estable, no parece que sean precisamente las teorías abstractas de la justicia las que puedan generar tal adhesión. *Las adhesiones raramente se suscitan con teorías racionales*, y más precisan para despertar apelar a lazos ancestrales de *pertenencia*, a esas raíces históricas y tradicionales que constituyen la otra cara del alma.

*La identidad de las personas*, como más adelante veremos<sup>8</sup>, cuenta en nuestros días y en nuestras sociedades con un componente irrenunciable, la igualdad de todos los ciudadanos en *dignidad*; pero cuenta también con esos elementos específicos de cada individuo y cada comunidad étnica, religiosa o nacional a la que pertenecen, y que son los que les proponen formas de vida buena.

De ahí que los *comunitarios acusen a los liberales de profesar un individualismo desarraigado*, incapaz de ofrecer a los

<sup>8</sup> Ver cap. 6 de este mismo trabajo.

individuos ideales de vida personal y comunitaria. Ellos, por contra, ofrecen lo que podríamos llamar un *maximalismo agathológico*, una concepción completa de lo bueno, frente al *minimalismo de justicia*, de que hablamos anteriormente; proponen recuperar las ideas de bien y virtud en el contexto de las comunidades, porque es en ellas donde aprendemos tradiciones de sentido y de bien.

Sólo desde las formas de vida de las comunidades concretas; sólo desde los *ethoi* de las comunidades puede diseñarse una concepción de justicia u otra, no desde la presunta neutralidad frente a las distintas concepciones de vida. Sólo la persona que se siente miembro de una comunidad concreta, que propone una forma de vida determinada; sólo quien se sabe reconocido por una comunidad de este tipo como uno de los suyos y cobra su propia identidad como miembro de ella puede sentirse motivado para integrarse activamente en ella. La ética de la autenticidad, de fidelidad a la identidad individual y comunitaria ha de complementar al menos la ética de la justicia<sup>9</sup>. No basta la justicia procedimental para vivir, hacen falta el sentido y la felicidad que se encuentran en las comunidades.

Publicaciones como *Tras la Virtud* o *Liberalism and the Limits of Justice* irían en este sentido: en el sentido de que no basta la racionalidad de la justicia, sino que es necesario contar con la emotividad que procede del sentimiento de pertenencia a una comunidad<sup>10</sup>. Y no deja de ser curioso que lo que MacIntyre defiende sin un especial apego a la democracia resulta ser con el tiempo un requisito indispensable para mantener una «democracia sostenible»: si queremos superar

las crisis y contradicciones en las sociedades postcapitalistas y postliberales, si pretendemos asegurar una «democracia sostenible», además de diseñar modelos racionales de justicia, es preciso reforzar en los individuos su *sentido de pertenencia a una comunidad*. Principios y actitudes son igualmente indispensables.

### *Ciudadanía: una síntesis de justicia y pertenencia*

La polémica entre liberales y comunitarios ha dado —y está dando pie— en los últimos tiempos a toda suerte de debates, colectivos y congresos, tanto en el mundo anglosajón, en el que se enfrentan expresamente liberales y comunitarios<sup>11</sup>, como en el germánico, en el que confrontan sus diferencias los universalistas de cuño kantiano y los contextualistas de tradición hegeliana<sup>12</sup>. Sin embargo, al hilo de las disputas parece ir surgiendo en la teoría y en la práctica un «tercero», que es el concepto de ciudadanía.

En principio se entiende que la realidad de la ciudadanía, el hecho de saberse y sentirse ciudadano de una comunidad, puede motivar a los individuos a trabajar por ella. Con lo cual, en este concepto se darían cita los dos lados que hemos ido comentando: el lado «racional», el de una sociedad que debe ser justa para que sus miembros perciban su legitimidad, y el lado «oscuro», representado por esos lazos de pertenencia, que no hemos elegido, sino que forman ya parte de nuestra identidad. Ante los retos ante los que cualquier comunidad se

<sup>9</sup> Charles Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994; *Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>10</sup> Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo, Shlomo Avineri y A. de-Shalit (eds.), *Communitarism and individualism*, Oxford University Press, 1992; S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996; André Berten, Pablo da Silveira y Hervé Pourtois (coords.), *Libéraux et communautariens*, París, P.U.F., 1997.

<sup>12</sup> Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; Adela Cortina, *Ética sin moral*, cap. 4.

encuentra es entonces posible apelar a la *razón y al sentimiento* de sus miembros, ya que son ciudadanos de esa comunidad, cosa suya.

Parece, pues, que la racionalidad de la *justicia* y el *sentimiento de pertenencia a una comunidad concreta* han de ir a la par, si deseamos asegurar *ciudadanos plenos y a la vez una democracia sostenible*. Ésta es la razón por la cual en la década de los noventa se pone de actualidad un viejo y nuevo concepto: el de *ciudadanía*<sup>13</sup>.

La ciudadanía es un concepto mediador porque integra exigencias de justicia y a la vez hace referencia a los que son miembros de la comunidad, une la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertenencia. Por eso, elaborar una teoría de la ciudadanía, ligada a las teorías de democracia y justicia, pero con una autonomía relativa con respecto a ellas, sería uno de los retos de nuestro tiempo. Porque una teoría semejante podría ofrecer mejores claves para sostener y reforzar una democracia postliberal también en el nivel de las motivaciones: una democracia en que se den cita las exigencias liberales de justicia y las comunitarias de identidad y pertenencia. De hecho, en la década de los noventa las teorías de la ciudadanía proliferan, ofreciendo a los «humanimales» de Moreau la posibilidad de darse sus propias leyes.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Construir una teoría de la ciudadanía que satisfaga los requisitos exigidos por nociones actuales de justicia y pertenencia, una noción de ciudadanía capaz de motivar a los miembros de una sociedad a prestar su adhesión a proyectos comunes sin emplear para ello recursos embaucadores, exige enfrentar un conjunto amplio de problemas, heredados a menudo, y nuevos en ocasiones.

<sup>13</sup> Will Kymlicka y Wayne Norman, «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, 104 (1994), 352-381.

### *Problemas de un concepto hodierno de ciudadanía*

Presentar un *elenco de tales problemas* no resulta fácil, mucho menos aportar soluciones, pero intentaremos en lo que sigue ofrecer una cierta panorámica, tomando como hilo conductor las claves que componen la estructura del libro y reflejan distintas facetas de la ciudadanía, no sólo la dimensión política:

1. La *ciudadanía es un concepto con una larga historia* en la tradición occidental, que tiene en su origen *una doble raíz*, la griega y la latina. Esta doble raíz, más *política* en el primer caso, más *jurídica* en el segundo, puede rastrear-se hasta nuestros días en la disputa entre distintas tradiciones, como son *la republicana y la liberal*, la propia de una *democracia participativa y de una representativa*.
2. La noción de ciudadanía que se ha convertido en nuestros días en canónica es la noción de *ciudadanía social* de T. H. Marshall, que *sólo el Estado del bienestar ha sido capaz de satisfacer*, por muchas deficiencias que haya podido mostrar. Las dificultades por las que atraviesa esta forma de Estado despiertan serias sospechas de que no vayan a rebajarse las exigencias que plantea la noción de ciudadanía social. Un *Estado de justicia parece hacerse imprescindible*.
3. La *noción de ciudadanía*, habitualmente restringida al ámbito político, parece *ignorar la dimensión pública de la economía*, como si las actividades económicas no precisaran una legitimación social, procedente de *ciudadanos económicos*.
4. Curiosamente, *la sociedad civil*, que parece en principio ajena a la idea de ciudadanía por referirse precisamente a lazos sociales no políticos, *se presenta hoy como la mejor escuela de civildad*, desde lo que se ha llamado «el *argumento de la sociedad civil*». Consiste tal argu-

mento en afirmar que es en los grupos de la sociedad civil, generados libre y espontáneamente, donde las personas aprenden a participar y a interesarse por las cuestiones públicas, ya que el ámbito político les está en realidad vedado. La sociedad civil será, pues, desde esta perspectiva, la auténtica escuela de ciudadanía. En este sentido es en el que Michael Walzer hablará de una «ciudadanía compleja», mientras que en nuestro trabajo trataremos de ir algo más lejos y hablar de *ciudadanía civil*.

5. La ciudadanía propia de un Estado nacional parece quebrarse desde las exigencias de las ideologías «grupalis-tas», se refieran tales ideologías a la coexistencia de grupos con distintas culturas, o a otros tipos de grupos sociales. En el primer caso, se presenta el problema de generar una *ciudadanía multicultural* o bien, como haremos en este trabajo, una *ciudadanía intercultural*; en el segundo caso, las exigencias de los distintos grupos sociales parecen reclamar lo que ha llamado Young una *ciudadanía diferenciada*.
6. Las tradiciones universalistas —liberal y socialista— exigen encarnar una *ciudadanía cosmopolita*, que trasciende los marcos de la ciudadanía nacional (propia del Estado nacional) y la transnacional (propia de las uniones entre los Estados nacionales, como es el caso de la Unión Europea). Habida cuenta de que la idea de ciudadanía nos liga especialmente a una comunidad política, la *ciudadanía cosmopolita* es un ideal en principio extraño, que exige superar todas las barreras. Y, sin embargo, desde las tradiciones ético-políticas universalistas es el que sigue dando sentido a todas las realizaciones éticas y políticas.
7. Por último, la *ciudadanía*, como toda propiedad humana, es el resultado de un quehacer, la ganancia de un

proceso que empieza con la educación formal (escuela) e informal (familia, amigos, medios de comunicación, ambiente social). Porque se aprende a ser ciudadano, como a tantas otras cosas, pero no por la repetición de la ley ajena y por el látigo, sino llegando al más profundo ser sí mismo.

De estos problemas iremos tratando en las páginas de este libro, que no pretende agotar todos los aspectos de un concepto tan complejo, pero sí apuntar desde él sugerencias para construir una sociedad más justa y más nuestra<sup>14</sup>. El primero de tales problemas nos remite a los orígenes de la noción occidental de ciudadanía, a esa doble raíz griega y romana del término que le acompaña a lo largo de su historia, creando no pocas confusiones.

<sup>14</sup> He desarrollado más este concepto en *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007, y también en *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas*.

CIUDADANÍA POLÍTICA.  
DEL HOMBRE POLÍTICO AL HOMBRE LEGAL

*La naturaleza de la ciudadanía. El hombre  
y el ciudadano*

La ciudadanía es primariamente una *relación política* entre un individuo y una comunidad política, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente<sup>1</sup>. El estatuto de ciudadano es, en consecuencia, el reconocimiento oficial de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que desde los orígenes de la Modernidad cobra la forma de Estado nacional de derecho.

Sin embargo, con esto hemos dicho todavía muy poco sobre la naturaleza de la ciudadanía porque el *vínculo político* en que consiste constituye un elemento de *identificación social* para los ciudadanos, es uno de los factores que constituyen su

<sup>1</sup> Derek Heather, *Citizenship*, Londres/Nueva York, Longmann, 1990, 246.

identidad. Y en este punto tienen su origen la grandeza y la miseria del concepto de que tratamos, en principio, porque la identificación con un grupo supone descubrir los rasgos comunes, las semejanzas entre los miembros del grupo pero, a la vez, tomar conciencia de las diferencias con respecto a los foráneos. De suerte que la trama de la ciudadanía se urde con dos tipos de mimbres: *aproximación a los semejantes y separación con respecto a los diferentes*. El ciudadano ateniense se vincula a los que, como él, son libres e iguales, y se distancia de los que no lo son; el ciudadano romano se sabe defendido por unas leyes, a las que no pueden acogerse los bárbaros.

El concepto de ciudadanía se genera, pues, desde esa dialéctica «interno/externo», desde esa necesidad de unión con los semejantes que comporta la separación de los diferentes, necesidad que al menos en Occidente se vive como un permanente conflicto. El universalismo cristiano recorre las venas del liberalismo y el socialismo, mostrando hasta qué punto las semejanzas entre todos los seres humanos son mucho más profundas que las diferencias. Difícil resulta poner vallas al campo, como con tanta lucidez mostró Rousseau en *El contrato social*, al distinguir entre *el hombre (varón/mujer)* y *el ciudadano*, entre la religión del hombre y la religión del ciudadano.

El hombre —diríamos mejor, la persona— trasciende con mucho su dimensión política, que no es sino una, por mucha relevancia que pueda tener para su vida. La persona es miembro de una familia, de una comunidad vecinal, de una iglesia, de asociaciones en las que ingresa voluntariamente, y en todos estos casos establece *vínculos sociales* con los miembros de esos grupos, que son esenciales para su *identidad personal*. También es miembro de una comunidad política, cualidad que le vincula a los que comparten su misma ciudadanía, y que le presta asimismo otro rasgo de identidad. Pero es imposible reducir la persona al ciudadano, como resulta imposible reducir la religión de la persona a la religión de la ciudad.

Las religiones griega y romana son *religiones de la ciudad*, nacionales, que unen en torno a unos símbolos sagrados a los ciudadanos de esa comunidad y les separan de los demás. El cristianismo es una *religión de la persona* que la vincula con un Dios trascendente y con una comunidad universal, por eso es inevitablemente antinacionalista, por eso liberalismo y socialismo, herederos suyos, son inevitablemente cosmopolitas. Hacer de la ciudadanía una especie de religión cívica que combine el universalismo del cristianismo y el carácter cívico de las religiones nacionales es lo que pretendió Rousseau con escaso éxito<sup>2</sup>.

De ahí que cualquier noción de ciudadanía que desee responder a la realidad del mundo moderno tenga que unir desde la raíz la ciudadanía nacional y la cosmopolita en una «identidad integrativa», más que disgregadora, recordando, por otra parte, que la persona no es sólo ciudadana. Una noción semejante es la que quisiéramos bosquejar, recabando a la vez cuanta información nos sea posible. Con este fin, empezaremos recordando que la ciudadanía como *relación política*, como vínculo entre un ciudadano y una comunidad política, parte de una doble raíz —la griega y la romana— que origina a su vez *dos tradiciones*, la *republicana*, según la cual la vida política es el ámbito en el que los hombres buscan conjuntamente su bien, y la *liberal*, que considera la política como un medio para poder realizar en la vida privada los propios ideales de felicidad.

Ambas tradiciones, a su vez, se reflejan en dos modelos de democracia que recorren la historia, con matices diversos, y que se alinean bajo los rótulos «democracia participativa» y «democracia representativa»<sup>3</sup>. Ciertamente un buen número de

<sup>2</sup> Ronald Beiner, «Introduction», Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, 25, nota 34.

<sup>3</sup> Adela Cortina, *Ética sin moral*, cap. 9; *Ética aplicada y democracia radical*, caps. 6 y 7.

participacionistas rechazarían esta última distinción, afirmando que también ellos entienden que el poder político se ejerce a través de representantes y no de forma directa, cosa imposible e indeseable, y que lo que les distingue frente a otros modelos de democracia es su afán de fomentar la participación ciudadana. Mientras que otros modelos se contentarían con que los representantes elegidos se ocupen de la vida pública, dejando a los ciudadanos que se recluyan en su vida privada, el participacionista insiste en aumentar los cauces de participación ciudadana desde los ayuntamientos y desde las subunidades federales o autonómicas<sup>4</sup>. Todo ello con el objetivo de lograr que en verdad la democracia sea el «gobierno *del* pueblo» y no sólo, como en el representacionismo puro, el «gobierno *querido* por el pueblo». En este sentido, la propuesta participacionista más radical de nuestro momento es la que ofrece Benjamin Barber en su libro *Strong Democracy*, en el que apuesta sin restricciones por la participación directa como única forma de evitar las patologías de la democracia liberal o débil: el auténtico ciudadano es quien participa directamente en las deliberaciones y decisiones públicas<sup>5</sup>.

Todas estas discusiones tienen su origen al menos en la Grecia clásica, porque la idea de ciudadanía es una idea clásica, que se remonta en el tiempo a la Atenas del siglo V y IV antes de Cristo y a la Roma del siglo III a.C. hasta el I de nuestra era. Ya en estos siglos aparecen dos conceptos de ciudadanía que originan a su vez dos tradiciones: la tradición *política*, propia del *polités* griego, y la tradición *jurídica* del *civis* latino<sup>6</sup>.

### *Ciudadanía como participación en la comunidad política*

#### *El ideal del ciudadano*

La idea de que el ciudadano es el *miembro de una comunidad política*, que participa activamente en ella, nace en la experiencia de la democracia ateniense en los siglos V y IV a.C. La célebre oración fúnebre de Pericles por los héroes muertos en la batalla contra Esparta nos transmite ya un cierto bosquejo de lo que era un ciudadano en la Atenas clásica, y es Aristóteles quien da cuerpo teórico a la noción de ciudadanía política, prestándole un apoyo ético y metafísico.

(En nuestra ciudad) —dirá Pericles— nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos, no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando la discusión como un estorbo para la acción, sino como paso previo indispensable a cualquier acción sensata<sup>7</sup>.

El ciudadano es, desde esta perspectiva, el que se ocupa de las *cuestiones públicas* y no se contenta con dedicarse a sus asuntos privados, pero además es quien sabe que la *deliberación* es el procedimiento más adecuado para tratarlas, más que la violencia, más que la imposición; más incluso que la votación que no es sino el recurso último, cuando ya se ha empleado convenientemente la fuerza de la palabra.

Una tradición se va abriendo paso desde este humus —la tradición republicana cívica—, que entenderá la política no

<sup>4</sup> Domingo García Marzá, *Ética de la Justicia*, Madrid, Tecnos, 1992; *Teoría de la democracia*, Valencia, Nau, 1993.

<sup>5</sup> Benjamin Barber, *Strong Democracy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1984.

<sup>6</sup> Para este apartado, ver muy especialmente J. G. A. Pocock, «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, 29-52.

<sup>7</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Biblioteca Clásica Hernando, 1952, 3 vols.

como el momento de legitimación de la violencia, al modo de Max Weber, sino como la superación de la violencia por medio de la comunicación<sup>8</sup>. Son las sociedades prepolíticas las que recurren a la violencia, mientras que las que emprenden el camino político optan por la deliberación pública para resolver los asuntos comunes, precisamente porque —como apuntará Aristóteles— el hombre es ante todo un ser dotado de palabra. Lo cual significa que es capaz de relacionarse con otros hombres, de convivir con ellos, y también de discernir junto con ellos qué es lo bueno y lo malo, qué es lo justo y lo injusto.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social (*politikón zoón*) —dirá en un texto ya antológico— es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*). La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad<sup>9</sup>.

Ante la pregunta clásica, que continúa abierta en nuestros días, «¿qué es una vida digna de ser vivida?», la respuesta desde esta perspectiva sería la siguiente: la del ciudadano que par-

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974; *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; José M.ª Mardones, «Violencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en Hannah Arendt», en José A. Binaburo y Xavier Etxeberria (eds.), *Pensando en la violencia*, Bilbao, Bazeak, 1994, 39-59.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Política*, introd. y notas de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, I, 1, 1253 a 7-18.

ticipa activamente en la legislación y administración de una buena *polis*, deliberando junto con sus conciudadanos sobre qué es para ella lo justo y lo injusto, porque todos ellos son capaces de palabra y, en consecuencia, de socialidad. La socialidad es capacidad de convivencia, pero también de participar en la construcción de una sociedad justa, en la que los ciudadanos puedan desarrollar sus cualidades y adquirir virtudes. Por eso quien se recluye en sus asuntos privados acaba perdiendo no sólo su ciudadanía real, sino también su humanidad. No es extraño que la tradición liberal haya ido asumiendo la deliberación como condición indispensable de una vida política auténtica; ni tampoco que autores comunitarios la consideren como el medio adecuado para generar desde las preferencias individuales una voluntad común.

En este punto conviene hacer un alto en el camino y considerar las consecuencias que tiene para una parte de las tradiciones occidentales traducir los vocablos *lógos* por «palabra», y *zoón politikón*, por «animal social».

Ciertamente, si por *lógos* entendemos, simple y llanamente, «razón», está plenamente justificada la crítica corriente, según la cual Occidente optó desde sus inicios por la razón, olvidando la dimensión «tendente» humana, la dimensión del deseo. El cultivo de la razón habría preocupado más al Occidente en su conjunto que el de la voluntad, el desarrollo de la dimensión intelectual más que el de la desiderativa. Y, sin embargo, una tal crítica es desafortunada en lo que respecta a la tradición que comentamos, porque la palabra está ligada sin duda a la razón, pero también a la sensación y al deseo, ya que el hombre es hasta tal punto una *unidad de inteligencia y deseo*, que sólo puede caracterizarse como «*inteligencia deseosa*» o «*deseo inteligente*»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, intr. y notas de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, VI, 2, 1139 b 4-6.

Desde esta perspectiva, el hombre es un ser deseoso de felicidad, que tiene la oportunidad de esclarecer inteligentemente qué tendencias conviene potenciar y cuáles refrenar para alcanzar la meta. Por eso es prudente quien acuerda deseo e inteligencia, optando por los deseos más conducentes a la felicidad. Si tal acuerdo se busca en el seno de la comunidad, y no individualmente, deliberando con los otros miembros de la sociedad, y no sólo consigo mismo, hemos entrado en el ámbito de la ciudadanía.

Por su parte, la expresión *zoón politikón* podría traducirse por «animal político», en cuyo caso habríamos dado por zanjado que la palabra nos lleva necesariamente a participar en la actividad política, sea del tipo que fuere. Cuando lo bien cierto es que la palabra y el sentido de la justicia nos llevan a vivir en sociedad, una de cuyas formas es la comunidad política. Si Aristóteles se refiere preferentemente a esta última, es porque entiende que la forma suprema de sociedad es la que constituye una unidad autosuficiente y, en consecuencia, independiente de las demás. Una unidad de este tipo no puede ser la familia ni tampoco la etnia porque, a pesar de su importancia, ni son autosuficientes, ni pertrechan a un individuo de las instituciones necesarias para llevar una vida buena. La unidad social autónoma es la *polis*, la ciudad, provista de las instituciones indispensables para proporcionar a sus miembros una vida feliz. De ahí que ser hombre en plenitud exija participar activamente en los asuntos de la *polis*, cosa que sólo pueden hacer los que son libres e iguales.

La igualdad se entiende aquí en el doble sentido de que todos los ciudadanos tienen derecho a hablar en la asamblea de gobierno (*isegoría*) y todos son iguales ante la ley (*isonomía*). La libertad, por otra parte, consiste precisamente en ejercer ese doble derecho, tomando parte activa en las asambleas y ejerciendo cargos públicos cuando así lo exige la ciudad. Quien así actúa demuestra que es libre, porque la ciudadanía

no es un medio para ser libre, sino el modo de ser libre<sup>11</sup>, y el buen ciudadano es aquel que intenta construir una buena *polis*, buscando el bien común en su participación política.

Un medio indispensable para ello es la educación, porque a ser ciudadano se aprende, como a casi todo lo que es importante en la vida. La *educación cívica* será una clave ineludible de la ciudadanía griega y de la republicana.

Ciertamente, si esta idea de ciudadanía, tal como Aristóteles la bosqueja, fuera una fiel descripción de la experiencia cotidiana en la Grecia de los siglos V y IV a.C., habríamos dado ya con la respuesta que andábamos buscando desde la Introducción de este libro. Bastaría con que los «humaniales» de la Isla del Doctor Moreau hubieran sido capaces de adquirir, además de la voz, el uso de la palabra, para poder distinguir entre lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, el bien y el mal; y desde aquí se habrían percatado de que el modo más adecuado de practicar tales distinciones sería el de vivir como ciudadanos en una *polis*.

Sin embargo, de esta noción originaria de ciudadanía se ha dicho con razón que muy posiblemente se trate de un mito, más desarrollado en los libros que en la vida cotidiana, más propio de la teoría que de la práctica. Y de un mito —a mayor abundamiento— aquejado de fuertes limitaciones incluso en la teoría.

#### *Los límites de la ciudadanía ateniense*

El ideal de un *ciudadano participativo*, que aprecia la implicación en la cosa pública como la forma de vida más digna de ser vivida, ha seguido inspirando a lo largo de la historia cuantos modelos de democracia participativa han tenido por au-

<sup>11</sup> J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 32.

téntica democracia únicamente aquella en la que el pueblo gobierna, y también diferentes propuestas de republicanismo cívico. Desde Rousseau, pasando por el boceto marxiano de la Comuna de París, hasta llegar a la democracia participativa de Pateman o Bachrach; desde la *politeia* aristotélica hasta Hannah Arendt o los comunitarios hodiernos, y muy especialmente Benjamin Barber, la participación directa en los asuntos públicos es la marca de la ciudadanía<sup>12</sup>. Sin embargo, todos ellos se han visto obligados a superar al menos *cuatro de las grandes limitaciones* del modelo ateniense originario.

La *primera* de ellas es el hecho de que la ciudadanía ateniense fuera exclusiva, y no inclusiva. Ciudadanos eran sólo los varones adultos, cuyos progenitores hubieran sido a su vez ciudadanos atenienses, quedando excluidos de tal privilegio las mujeres, los niños, los metecos y los esclavos.

En *segundo* lugar, «libres e iguales» eran sólo los ciudadanos atenienses, no los seres humanos por el hecho de serlo. El universalismo de la libertad es el gran «descubrimiento» moderno. En *tercer* lugar, la libertad del ciudadano ateniense, lo que Constant llamaría más tarde la «libertad de los antiguos», consiste en la participación, pero no protege frente a las injerencias de la Asamblea en la vida privada. Por el contrario, la Asamblea puede intervenir en la vida privada, en el quehacer doméstico.

Por *último*, la participación directa —lo que se ha llamado también «*democracia congregativa*»— sólo es posible en comunidades reducidas, no en los grandes imperios ni en los Estados nacionales. Ésta es una de las razones por las cuales la noción de ciudadanía va desplazándose desde la participación activa hasta la protección: el ciudadano es aquel al que la comunidad política protege legalmente, más que aquel que par-

ticipa directamente en los asuntos públicos. Así lo reconocerá el mundo romano, que extiende su imperio a toda la tierra conocida. Pero antes de entrar en él, conviene recordar hasta qué punto el retrato del ciudadano ateniense, diseñado por Pericles y Aristóteles, no pasa de ser un ideal, desmentido por algunas observaciones del propio Aristóteles, y que sólo el tiempo ha convertido en un mito.

### *De la teoría a la práctica*

Hace ya mucho tiempo descubrió la sabiduría popular que «del dicho al hecho hay un gran trecho», como también que «una cosa es predicar, y otra, dar trigo». Descubrimientos estos que vienen como anillo en dedo al ideal de la ciudadanía ateniense, convertida con el tiempo en mito.

Ciertamente, el número de datos con el que contamos es escaso, pero suficiente para colegir que el pueblo —el *demos*— no se desvivía por acudir a la colina del Pnyx para participar en la Asamblea. Si es cierto que en la época de Pericles el *demos* ascendía a 30.000 o 40.000 personas, mientras que en el Pnyx el número de asientos era de 18.000 y el *quorum* necesario para algunos objetivos era de 6.000, cabe suponer que la afluencia no era masiva. Suposición que se refuerza al tener noticia de que los presidentes de la Asamblea se veían obligados a idear toda suerte de estratagemas para fomentar la asistencia de los ciudadanos, recurriendo por fin a la retribución económica. Agyrhius empezó a pagar un óbolo por la asistencia, Heraclides aumentó el «suelo» a dos, Agyrhius los subió de nuevo a tres, y en la época de Aristóteles cobraban los ciudadanos seis óbolos por asistir a la Asamblea<sup>13</sup>. No pa-

<sup>12</sup> He tratado estos asuntos con detalle en *Ética sin moral*, cap. 9, y *Ética aplicada y democracia radical*, caps. 6 y 7.

<sup>13</sup> Robert A. Dahl, *Análisis político moderno*, Barcelona, Fontanella, 1976, 127.

rece, pues, que la ciudadanía se sintiera muy motivada para participar en los asuntos públicos.

Evidentemente, podría decirse que, si bien los ciudadanos no ponían demasiado empeño en tales asuntos, al menos tenían la posibilidad de hacerlo, porque la Asamblea estaba abierta a cuantos quisieran acudir. Pero no es menos cierto que las condiciones fácticas pueden hacer *tan irrelevante la participación*, que un ciudadano puede sentirse casi obligado a hacer dejación de su derecho.

Éste parece haber sido el caso frecuente en la Atenas clásica, ya que, aunque no existían los partidos políticos, sí existían facciones dirigidas por líderes y compuestas por sus parientes y amigos. Estos grupos eran los más interesados en asistir a la Asamblea, buscando en sus intervenciones satisfacer sus ambiciones privadas, más que el bien de la ciudad. Sólo cuando los intereses de la ciudad en su conjunto estaban amenazados, entraba en acción la versión ideal de la ciudadanía, pero, mientras no fuera así, parece que los ciudadanos trataban de desvirtuar las leyes en beneficio de sus familiares y amigos. En este contexto, tan frecuente en la historia humana, tan habitual hoy en día, los más pobres preferían seguir ocupándose de sus asuntos privados, ya que —como suele suceder— pocas probabilidades tenían de llevar adelante sus propuestas<sup>14</sup>.

Lo que importa, pues, no es tanto caracterizar al ciudadano verbalmente por su participación en los asuntos públicos como *poner en la práctica las condiciones para que esa participación sea significativa*. Extremo en el que concuerda buena parte de los actuales defensores del participacionismo, porque carece de sentido participar en deliberaciones si esa participación no se ve reflejada en las decisiones de un modo significativo.

### *Ciudadanía como estatuto legal*

Sin duda, la extensión de Roma y de su imperio hizo inviable en su seno cualquier idea de democracia congregativa, cualquier idea de participación directa en los asuntos públicos. Pero lo que sí podía proporcionar Roma, por contra, era protección jurídica a aquellos miembros del imperio a los que deseaba reconocer como ciudadanos suyos. El ciudadano es ahora, según la definición del jurista Gayo, el que actúa bajo la ley y espera la protección de la ley a lo largo y ancho de todo el imperio: es el miembro de una comunidad que comparte la ley, y que puede identificarse o no con una comunidad territorial.

En este sentido es en el que San Pablo, a pesar de residir en Judea, es un ciudadano romano, que exige un trato en consonancia con su estatuto legal y apela al César ante la posibilidad de una condena a muerte<sup>15</sup>.

Puede decirse, pues, con Pocock, que el advenimiento de la jurisprudencia traslada el concepto de «ciudadano» del *polites* griego al *civis* latino, del *zoón politikón* al *homo legalis*.

La ciudadanía es entonces un estatuto jurídico, más que una exigencia de implicación política, una base para reclamar derechos, y no un vínculo que pide responsabilidades.

De alguna forma liberalismo y republicanismo prolongarán cada una de las dos tradiciones, aunque en nuestros días ninguna se mantenga en estado puro. La «fusión de horizontes» de que hablaba Gadamer, la fusión de diversas tradiciones, es una realidad que no hace sino acentuarse con el tiempo, y el «hibridismo», del que yo misma he hablado, suele ser la forma de cualquier teoría relevante. Ninguna teoría de la ciudadanía relevante está dispuesta a prescindir de los derechos subjetivos, a los que hace acreedora la ciudadanía legal,

<sup>14</sup> Robert A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992, 30-34.

<sup>15</sup> *Hechos de los apóstoles*, 16, 37-38; 22, 25-29; 25, 11 y 12.

ninguna rebaja la importancia de la deliberación en los asuntos públicos.

En este sentido, resultan paradigmáticas las nociones de ciudadanía de Rawls y Habermas, la primera de las cuales insiste en el valor de las libertades civiles y políticas y reclama la participación ciudadana a través del ejercicio de la razón pública, mientras que la «teoría deliberativa de la democracia» de Habermas toma del modelo liberal la defensa irrenunciable de los derechos subjetivos, y del modelo republicano, la importancia del poder comunicativo, único capaz de legitimar la vida política<sup>16</sup>.

En cualquier caso, conviene recordar en ocasiones la doble raíz de la que se origina el concepto de ciudadanía para entender por qué a menudo ha dado lugar a confusiones y, sobre todo, para tomar de cada una de esas raíces lo mejor, superando sus limitaciones.

### *Ciudadanía moderna*

#### *El Estado moderno*

Aunque las raíces de la ciudadanía sean griegas y romanas, el concepto actual de ciudadano procede sobre todo de los siglos XVII y XVIII, de las revoluciones francesa, inglesa y americana y del nacimiento del capitalismo. La protección de los derechos naturales de la tradición medieval exige la creación

de un tipo de comunidad política —el Estado nacional moderno— que se obliga a defender la vida, la integridad y la propiedad de sus miembros. Con la aparición del Estado moderno se va configurando el actual concepto de ciudadanía, ligado en principio a los dos lados de la expresión «estado nacional», «Estado» y «nación».

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

En cualquier caso, el concepto de «Estado» se refiere a una forma de ordenamiento político, que se fue configurando en Europa a partir del siglo XIII y hasta fines del XVIII o inicios del XIX, y que desde allí se extendió a todo el mundo civilizado, liberándose de algún modo de sus condicionamientos concretos de nacimiento. Los miembros de pleno derecho de un Estado son sus ciudadanos, aunque existan otras formas de «pertenencia», como el permiso de residencia, la figura del «trabajador invitado» (*Gastarbeiter*) o el refugiado.

El elemento nuclear del Estado moderno es la centralización del poder por una instancia cada vez más amplia, que termina por abarcar todo el ámbito de las relaciones políticas. Según la célebre caracterización de Weber, el Estado ejerce el monopolio de la violencia legítima, superando el policentrismo del poder y concentrándolo en una instancia en parte unitaria y exclusiva. El Estado ostenta la soberanía en un territorio, que tiene por caracteres la unidad del mandato, la territorialidad y el ejercicio de la soberanía a través de técnicos.

Cuáles son los fines del Estado es, como querría Hans Albert, una cuestión de tecnología social, que históricamente puede responderse desde distintas doctrinas. En los orígenes

<sup>16</sup> John Rawls, *El liberalismo político*; Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, 277-292; Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, 115-119. El desarrollo de la democracia deliberativa es extraordinario sobre todo desde los años noventa del siglo XX. Para una amplia presentación y bibliografía sobre el tema ver David A. Crocker, *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

de la concepción del Estado, éste se presenta como necesario en principio al menos desde cuatro perspectivas: 1) como garantía de *la paz*, que es el interés común a los individuos sumidos en un estado de guerra (Hobbes); 2) como *agencia protectora*, que evita que cada individuo tome la justicia por su mano (Locke-Nozick); 3) como expresión de la *voluntad general*, que exige el abandono de la libertad natural, pero concede la libertad civil (Rousseau); 4) como garante de la *libertad externa*, sin la que es imposible la realización de la libertad trascendental (Kant). Estas exigencias alumbran el nacimiento del llamado *Estado de derecho* de la tradición liberal, que garantiza alcanzar estas metas por medio del *imperio de la ley*.

En el Estado son los ciudadanos quienes ostentan la *nacionalidad* de ese país, entendiendo por «nacionalidad» el estatus legal por el que una persona pertenece a un Estado, reconocido por el derecho internacional, y se adscribe a él. Los rasgos adscriptivos habituales son la residencia (*jus soli*) y el nacimiento (*jus sanguinis*), pero en un Estado de derecho, como el moderno, la voluntad del sujeto es indispensable para conservar la nacionalidad o cambiarla, como también la voluntad de los ya ciudadanos de ese Estado. En realidad esos rasgos adscriptivos son criterios administrativos que se utilizan para otorgar la nacionalidad de modo implícito a una persona, a menos que explícitamente renuncie a ella.

Ciertamente, una ciudadanía legal, como la que se funda en la nacionalidad, proporciona beneficios a quien la ostenta; sobre todo —como recuerda Michael Walzer— si el Estado al que pertenece es fuerte. Sin embargo, no parece un móvil suficientemente potente como para comprometer a la persona en las tareas públicas, porque, en definitiva, para que el Estado funcione basta con que los ciudadanos se sometan al imperio de la ley cumpliendo con sus deberes legales. Y en este punto es donde parece que el otro lado del Estado nacional —la nación— prestará servicios impagables.

### *La nación*

Aunque el término «nación» es enormemente vago, puede entenderse en principio por nación una comunidad acuñada por una raíz común, con un lenguaje, cultura e historia comunes, a la que acompaña un requisito indispensable: la voluntad de sus componentes de configurarse como nación.

Habitualmente suele entenderse que el Estado, heredero del Leviatán hobbesiano, es una creación artificial, que no tiene más base en la naturaleza de los seres humanos que el interés que les mueve a mejorar su posición. La persona se convierte en ciudadana de un Estado, está dispuesta a someterse a su *coacción*, porque de ello obtiene ventajas, pero no se es miembro de un Estado por naturaleza, sino por artificio. El Estado es una unidad administrativa, en cuyo seno podemos encontrar actualmente distintas lenguas, culturas y etnias, que forman Estados plurilingües, multiculturales y poliétnicos. Y, precisamente por este su carácter artificial, parece posible modificar el trazado de sus límites por pactos interestatales, o que un ciudadano cambie de nacionalidad sin que esto signifique una traición.

La nación, por contra, aparece como la comunidad natural en la que se nace, como el conjunto de personas unidas por el vínculo del paisanaje, que une a un mayor número de miembros que una familia, pero es similar en cuanto a su naturalidad. Comparten sus miembros costumbres, lengua, incluso el paisaje, por naturaleza y no por coacción. Y de hecho los romanos utilizaron las expresiones *natio* o *gens*, como lo opuesto a *civitas*, refiriéndose con ellas a comunidades de origen que se integran a través de una lengua, unas costumbres y una tradición, pero no están integradas políticamente. Éste sería, aunque con matices, el sentido que conservan en el romanticismo alemán, sobre todo en las obras de Herder y Fichte, heredando además de cierta tradición teológica un carácter *normativo*.

Dios, en su infinita sabiduría, habría creado una gran diversidad de naciones, a las que los seres humanos pertenecen por naturaleza. Y, como la ley natural es normativa, tales naciones deberían ser conservadas y fomentadas, y sus miembros deberían empeñarse en la tarea de conservarlas y fomentarlas, asumiendo los rasgos distintivos de cada nación, e impidiendo que se pierdan. Secularizado este entramado religioso, es la Naturaleza la que sitúa a cada ser humano en una nación, y la que exige que no se pierda la riqueza de la diversidad nacional de lengua y cultura, porque cada nación realiza una peculiar aportación a la armonía del conjunto; armonía querida antes por Dios, ahora por la Naturaleza.

Esta explicación teleológica queda en el trasfondo del concepto de nación, dotándole de un carácter *normativo* y también, de forma contradictoria, de carácter *coactivo*. Porque, curiosamente, los rasgos indeclinables de la nación no serán los que sus miembros naturalmente sientan, sino los que decide un grupo, que se erige en exegeta de la Naturaleza, e impone coactivamente esos rasgos a los restantes, denunciando por traidores a quienes por naturaleza no comparten su punto de vista. Esta incoherencia en la vivencia de la nación entre afirmar que cada persona pertenece a una nación por naturaleza y tratar a renglón seguido de imponerle coactivamente lo que debe sentir como miembro de esa nación es uno de los síntomas de que la nación no es tan natural como se pretende.

En efecto, la nación, en su actual factura, se ha ido configurando como la otra cara de la moneda del Estado. A partir de la Revolución Francesa los Estados necesitan legitimar su existencia, y para lograrlo recurren a los habitantes de su territorio, diciendo de ellos que componen esa unidad natural —la nación— capaz de prestar una base de lealtad al Estado. La configuración de los Estados nacionales es entonces un proceso por el que se ajustan entre sí un Estado y una nación, formada por el pueblo. Con lo cual se echa de ver que tan

contingente es la formación de la nación como la del Estado, tan artificial la una como la otra.

Por otra parte, tanto del orden finalista de la variedad nacional como del carácter natural de la nación queda bien poco en cuanto se reflexiona un tanto. En lo que hace al orden finalista, ninguna corriente teológica que se precie defiende un plan finalista de Dios del que formen parte la pluralidad de naciones. La voluntad de Dios, al menos en la tradición cristiana, tiene que ver con las personas y con su salvación en comunidades creyentes, no con la supervivencia de las naciones; y tampoco ninguna corriente filosófica actual relevante justifica la diversidad de culturas y lenguas desde una Naturaleza que obra por fines.

Más bien la diversidad de tradiciones, lenguas y culturas, que genera ciertos vínculos entre quienes las comparten, es un *acontecer histórico* y, como tal, parte insoslayable de la riqueza de los seres humanos, que no son sólo naturaleza, sino sobre todo historia y cultura. No existe un plan de la Naturaleza, que se mueve por fines, sino un hacerse juntos en tradiciones diversas, que no se desarrollan separadas entre sí, sino que se encuentran, aprenden unas de otras, generan algo común y mantienen lo diverso.

Por eso hoy en día la idea de nación que genera adhesión y lealtad no es la que un grupo o varios imponen coactivamente, sino la que libremente aceptan porque se sienten unidos por una historia común, por unos símbolos compartidos, en sentido amplio.

El retorno a los tribalismos impuestos es sin duda un retroceso en este tiempo en que caminamos hacia identidades «postnacionales», el sentimiento nacional ha de ser en verdad sentido y, como la fe religiosa, no coaccionado. Cada cual puede sentirlo libremente en el grado en que lo sienta, y su cultivo consiste en recordar con cariño las tradiciones compartidas, en dejar que cada cual se exprese en las lenguas comunes.

Actuar de otro modo es atropellar el rasgo esencial, el núcleo de la ciudadanía moderna: la *autonomía* de cada persona, por la que es ciudadana y no súbdita.

### *Señas de identidad*

Las bases de un Estado nacional seguirían siendo, en principio, las que Kant proponía como propias de una constitución republicana:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*<sup>17</sup>.

La vivencia de la igual autonomía es la condición sin la cual no puede una persona sentirse perteneciente a una comunidad política. Pero a estas tres claves, propias de un Estado moderno, es preciso añadir las que le corresponden como Estado de un pueblo, de una nación en sentido amplio y libre, cuyos miembros comparten una historia, una nacionalidad, unos vínculos de solidaridad<sup>18</sup>. La historia representa la memoria colectiva, tejida con acontecimientos, símbolos, personajes y mitos; la nacionalidad no se refiere al estatuto legal de quien goza de un pasaporte, ni tampoco al nacionalismo como ideología política, sino al sentimiento de compartir unas tradiciones y una cultura; la solidaridad, por último, es la fuerza emo-

cional que liga al grupo en una identidad común, en sentido amplio, porque se comprometen en una actividad común.

Con todo, estos rasgos que darían forma a una ciudadanía política resultan sobradamente insuficientes para integrar en la comunidad a los que deberían sentirse sus miembros, si no quedan también recogidas en la idea de ciudadanía otras dimensiones que iremos considerando a lo largo de los restantes capítulos.

<sup>17</sup> I. Kant, *En torno al tópico*, en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1986, 27. Pasajes paralelos en *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, 15; *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 143.

<sup>18</sup> D. Heater, *Citizenship*, 184 ss.

CIUDADANÍA SOCIAL.  
DEL ESTADO DEL BIENESTAR  
AL ESTADO DE JUSTICIA

*El concepto canónico de ciudadanía*

Si es cierto que en los últimos tiempos —como hemos comentado— proliferan los trabajos en torno al concepto de «ciudadanía», no es menos cierto que se encuentran con grandes dificultades a la hora de precisarlo. Cuando la historia de un concepto empieza en Grecia hace al menos veinticuatro siglos, no es raro que venga cargado de un conjunto de connotaciones difíciles de sintetizar en una definición. Y, sin embargo, un camino parece útil para lograrlo: tomar como punto de partida alguna caracterización que hoy en día se haya ganado el reconocimiento de «canónica», para pasar después a señalar qué contenido permanente e irrenunciable hay en ella, cómo realizarlo en nuestros días, habida cuenta del cambio social, y qué limitaciones urge superar.

En este sentido, el concepto de «ciudadanía» que ha venido a convertirse en canónico es el de «*ciudadanía social*», tal

como Thomas H. Marshall lo concibió hace medio siglo. Desde esta perspectiva, es ciudadano aquel que en una comunidad política goza no sólo de *derechos civiles* (libertades individuales), en los que insisten las tradiciones liberales, no sólo de *derechos políticos* (participación política), en los que insisten los republicanos, sino también de *derechos sociales* (*trabajo, educación, vivienda, salud, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad*). La ciudadanía social se refiere entonces también a este tipo de derechos sociales, cuya protección vendría garantizada por el Estado nacional, entendido no ya como Estado liberal, sino como Estado social de derecho.

Sin embargo, históricamente ha sido el llamado «Estado del bienestar», del que hemos disfrutado sobre todo en algunos países europeos, la figura que mejor ha encarnado el Estado social y mejor ha contribuido, por tanto, a reconocer la ciudadanía social de sus miembros. Lo cual ha sido sin duda un gran avance, pero que hoy no deja de tener sus problemas, porque el Estado del bienestar ha entrado en crisis y las críticas que a él se dirigen, como figura histórica, están afectando también a la posibilidad de un Estado social que satisfaga las exigencias de la ciudadanía social.

Ciertamente, satisfacer esas exigencias es indispensable para que las personas se sepan y sientan miembros de una comunidad política, es decir, ciudadanos, porque sólo puede sentirse parte de una sociedad quien sabe que esa sociedad se preocupa activamente por su supervivencia, y por una supervivencia digna. Pero esto, a mi juicio, puede lograrlo un *Estado de justicia*, no un *Estado de bienestar*, por eso asistiremos brevemente al nacimiento y desarrollo histórico del Estado del bienestar, atenderemos a sus críticos y trataremos de mostrar cómo —a pesar de todo— sigue siendo posible e irrenunciable proteger los derechos sociales, propios de la ciudadanía social, en un Estado de justicia.

Y no sólo en nuestro país, sino en una Europa Social, que debería tener por tarea histórica llevar al nivel cosmopolita la ciudadanía social.

### *El surgimiento del Estado del bienestar*

Si el Estado nacional ha sido el elemento nuclear de la política en los últimos 400 años, la conversión del Estado en «Estado del bienestar» se inicia en las décadas finales del siglo XIX<sup>1</sup>.

El primer paso es la creación de un Estado del bienestar en la década de 1880, de la mano de Bismarck, deseoso de contrarrestar al socialismo. Medidas como el seguro de enfermedad, el seguro contra accidentes laborales o las pensiones para la vejez, asumidas por un Estado que hasta entonces sólo había tenido funciones políticas, fomentan el bienestar de los trabajadores y debilitan las reivindicaciones de los menos favorecidos por el sistema. Con lo cual preciso es reconocer que el también llamado «Estado-providencia» más nace por estrategia política que por exigencia ética. Estas medidas claramente paternalistas, que exigen el agradecimiento de quienes las reciben, sientan las bases de una política social, que tiene su traducción académica en la Escuela Histórica Alemana y su versión político-económica en la *Verein für Sozialpolitik*.

Otro paso en la configuración de este tipo de Estado es la *Welfare-Theorie*, representada por obras como las de Pareto y Pigou, que pone las bases de la Escuela del Bienestar, preocupada por los criterios con los que medir y aumentar el bienestar colectivo.

En tercer lugar, es el pensamiento keynesiano el que, como plataforma teórica, influye de modo decisivo en la creación

<sup>1</sup> Ver el excelente resumen de *El Estado del bienestar*, Generalitat de Catalunya, 1996, 17-20.

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

El último paso hacia el Estado-providencia es el Informe Beveridge, en plena Segunda Guerra Mundial, que trata de afrontar las circunstancias de la guerra y suavizar desigualdades sociales, proponiendo un sistema universal de lucha contra la pobreza que proteja a toda la población frente a cualquier clase de contingencias, incluyendo la percepción de unos ingresos mínimos.

Tras esta evolución el Estado del bienestar se configura con elementos como los siguientes<sup>2</sup>:

1. Intervención del Estado en los mecanismos del mercado para proteger a determinados grupos de un mercado dejado a sus reglas.
2. Política de pleno empleo, imprescindible porque los ingresos de los ciudadanos se perciben a través del trabajo productivo o de la aportación de capital.
3. Institucionalización de sistemas de protección, para cubrir necesidades que difícilmente pueden satisfacer salarios normales.
4. Institucionalización de ayudas para los que no pueden estar en el mercado de trabajo.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 19.

Contando con estas claves, a partir de la Segunda Guerra Mundial el gobierno pasa a ser en las democracias un gestor en vez de ser un proveedor. Y a partir de los sesenta empieza a surgir lo que Peter F. Drucker llama el *megaestado*, ese tipo de Estado que se considera a sí mismo «hacedor adecuado para todas las tareas sociales y todos los problemas sociales». De donde va surgiendo la idea del *Estado fiscal*, es decir, la idea de que «no hay límites económicos a lo que un gobierno puede gravar o tomar prestado y, por tanto, que no hay límites económicos a lo que un gobierno puede gastar»<sup>3</sup>.

#### *Críticas a la solidaridad «institucionalizada»*

En los últimos tiempos se ha convertido ya en un tópico de la vida política y económica, pero también de la filosofía práctica, afirmar que el «Estado del bienestar» se encuentra en crisis y que es preciso sustituirlo por otra forma de Estado más adecuada a las necesidades de los tiempos «postcapitalistas» que corren<sup>4</sup>. Aducen los estudiosos razones diversas para explicar la etiología de la enfermedad que ha consumido las fuerzas del «Estado benefactor», y apuntan en ocasiones sugerencias para superar la crisis, más o menos prometedoras. En lo que respecta a la dimensión moral del problema, suelen tales sugerencias producir la sensación entre los lectores y los ciudadanos de que el valor que ha fracasado estrepitosamente es la *solidaridad*, institucionalizada de algún modo en el Estado-providencia, y que las posibles salidas a la crisis pasan por recuperar aquel «sano egoísmo» que dio lugar al nacimiento y

<sup>3</sup> Peter F. Drucker, *La sociedad postcapitalista*, 127 y 129.

<sup>4</sup> Algunos de los siguientes apartados tienen su origen en mi trabajo «Del Estado del bienestar al Estado de justicia», en *Claves de razón práctica*, 41 (1994), 12-20.

auge del capitalismo. «¡Beveridge ha muerto, viva Adam Smith!» sería, pues, la consigna.

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

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

En efecto, como recordamos, las reflexiones de autores como Jeremy Bentham o James Mill sugieren denominar al modelo de democracia que proponen «democracia como protección», precisamente porque la entienden como un mecanismo político que permite al hombre de mercado defenderse de la rapacidad de los gobernantes. Los hombres —entienden ambos autores— tienen una natural tendencia a apropiarse de cuanto pueden, y, si los ciudadanos no dispusieran del mecanismo del voto para defenderse de los gobernantes, éstos los despojarían de todos sus bienes. Parece, pues, así las cosas, que si la democracia nació también como un modo de proteger a los ciudadanos frente a los gobernantes, el Estado-providencia elimina los frenos de la democracia originaria y entra «a saco» en aquel ámbito que los individuos se habían reservado como sagrado.

El Estado nacional —afirmará Drucker—, que nació para ser el guardián de la sociedad civil, se ha convertido en los últimos cien años en ese *megaestado*, que se adueña de la sociedad civil, hasta el punto de que el «megaestado» llega a creer que los ciudadanos tienen sólo lo que el Estado, expresa o tácitamente, les permite conservar. La expresión «exención fiscal» es suficientemente expresiva al respecto, ya que da a entender que en principio todo pertenece al estado, a menos que haya sido designado especialmente para ser retenido por el contribuyente. El megaestado degenera, necesariamente, en *estado electorero*, porque dispone de los medios necesarios para comprar los votos.

Habitualmente, suele concluirse de análisis semejantes que urge recuperar de algún modo la forma liberal del Estado de derecho, que parece ser la alternativa más clara al Estado benefactor, y sustituir, en lo que a valores morales se refiere, la institucionalización de la solidaridad por la *promoción de la eficiencia y la competitividad* y por el *respeto a la libertad individual y a la libre iniciativa*. El Estado del bienestar habría ahogado a los individuos en un colectivismo perverso, siendo así que —según estos autores— el individualismo, como paradigma moral, es insuperable; el individuo es la clave de cualquier organización social, política o económica, y por eso urge restaurar una suerte de Estado liberal, bien provisto de individuos inteligentes, competitivos, «excelentes», alérgicos a esa mediocridad gris generada por la solidaridad puesta en instituciones: necesitamos —vienen a decir los críticos del Estado del bienestar— ciudadanos creativos más que solidarios; empresarios, más que ideólogos «excelentes» en sus empresas, más que dotados de buena voluntad.

Con toda la parte de razón que pueden tener quienes así se expresan, existen —a mi juicio— en lo dicho un buen número de confusiones, que conviene aclarar porque nos jugamos demasiado en ello como para dejarlo en proclamas más o me-

nos provocativas. De hecho, cualquier político que en la vida cotidiana pretendiera arrasar sin más el vituperado «megaestado» y sustituirlo, sin conservar nada de él, por un Estado liberal construido en exclusiva sobre los pilares de la iniciativa y la competencia no sólo resultaría regresivo en relación con conquistas sociales ya irrenunciables, sino que, a la corta o a la larga, perdería las elecciones, *porque hay una dimensión del Estado del bienestar que nadie está dispuesto a tirar por la borda.*

Me refiero, por poner un ejemplo práctico, a uno de los puntos de un debate que Televisión Española ofreció entre Felipe González, líder del Partido Socialista Obrero Español, y José M.<sup>a</sup> Aznar, líder del Partido Popular, antes de las antepenúltimas elecciones nacionales. Ante las insinuaciones de González de que el PP, en el caso de acceder al gobierno, recortaría las jubilaciones, le preguntaba Aznar insistentemente, como si la insinuación, de puro increíble, no pudiera ser sino un arma electoralista: «¿Quiere usted decir en serio, señor González, que si yo gano las elecciones, voy a quitar las jubilaciones a las personas de la tercera edad?, ¿pretende usted decirlo en serio?».

En aquella ocasión ni González respondió afirmativa o negativamente a la pregunta, ni Aznar aseguró tampoco expresamente que, si ganaba las elecciones, no recortaría las jubilaciones, cosa que sí afirmó en ulteriores elecciones. Lo que quedó bien claro, en cualquier caso, es que ambos sabían sobradamente que en un punto como ése podían jugarse las elecciones. Y no sólo por lo nutrido de la población de la tercera edad —que también—, sino porque en aquellos países en que la jubilación es un derecho reconocido los ciudadanos consideran esa conquista irrenunciable; como también la de la universalización de la enseñanza y la asistencia sanitaria con cargo a fondos públicos, el sistema de pensiones no contributivas para los incapacitados y algún tipo de ingreso básico o «ingreso de ciudadanía». En suma: lo que llamamos derechos

humanos económicos, sociales y culturales, o bien «derechos de la segunda generación». Los ciudadanos critican, por supuesto, cómo se gestiona la satisfacción de esos derechos, pero no desean perderlos, sino que se gestionen correctamente.

Por eso, a mi modo de ver, una crítica al Estado del bienestar que conservara de él lo que de ineliminable tiene —aunque transformándolo, porque la historia no pasa en vano— debería considerar los siguientes puntos:

1. El Estado de derecho puede revestir formas diversas, entre ellas el *Estado liberal de derecho*, el *Estado social de derecho* o el *Estado del bienestar*; y, aunque en la práctica las dos últimas puedan haberse dado juntas, urge —sin embargo— distinguirlas con claridad. Porque si el Estado del bienestar ha degenerado en megaestado y, por eso mismo, ha entrado en un proceso de descomposición, los *mínimos de justicia* que pretende defender el *Estado social de derecho* constituyen una exigencia ética, que en modo alguno podemos dejar insatisfecha.

En efecto, el *Estado social de derecho* tiene por presupuesto ético la necesidad de defender los derechos humanos, al menos de las dos primeras generaciones, con lo cual la exigencia que presenta es una exigencia ética de justicia, que debe ser satisfecha por cualquier Estado que hoy quiera pretenderse legítimo.

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

las consecuencias indeseables que ha tenido su uso y abuso.

2. La protección de los derechos humanos no demanda una institucionalización de la solidaridad, entre otras razones porque *la solidaridad no puede institucionalizarse*; y precisamente una de las funestas secuelas de su presunta institucionalización en el Estado del bienestar ha sido generar una fuerte alergia contra ella, porque se le imputan erróneamente la mediocridad, pasividad e improductividad de la ciudadanía de los megaeestados.
3. El antídoto contra el colectivismo de los países comunistas o de las democracias del «mayor bienestar para el mayor número» no es el individualismo ni el retorno a un liberalismo salvaje, porque el individualismo puro y duro carece de sensibilidad para compadecerse con el Estado social. Ahora bien, puesto que la solidaridad no puede institucionalizarse, será preciso recordar que sólo una sociedad civil *motu proprio* solidaria hace realmente posible un Estado social de derecho.

Todo ello exige revisar de nuevo los conceptos de «Estado» y «sociedad civil», conceptos que son móviles y no fijos, y ver de qué modo sociedad civil y Estado han de cooperar en la tarea de crear una sociedad libre y justa<sup>5</sup>; asunto del que nos ocuparemos en el capítulo dedicado a la ciudadanía civil.

4. Obviamente en nuestros días, aunque el Estado nacional sigue siendo el núcleo de la vida política, es imprescindible situar su acción en ese contexto transnacional y mundial en el que realmente juega y, frecuentemente —como sabemos—, con las cartas marcadas.

### *El Estado social: una exigencia ética*

El Estado liberal, como comentamos al final del capítulo anterior, se compromete a garantizar la libertad de los ciudadanos, pero sobre todo entendida como independencia con respecto a los demás ciudadanos; de ahí que pretenda presentarse como un instrumento neutral, garante del libre juego de los intereses económicos, identificado con la defensa de la legalidad. Desde esta perspectiva, el Estado liberal renuncia a cualquier implicación «material» y se preocupa por establecer claramente los límites con una sociedad civil, que no se ocupa sino de satisfacer sus intereses individuales sin que el Estado interfiera en ella. Por contra, la auténtica clave de esa otra forma de Estado que ha recibido el nombre de *Estado social de derecho* consiste en *incluir en el sistema de derechos fundamentales no sólo las libertades clásicas, sino también los derechos económicos, sociales y culturales*: la satisfacción de ciertas necesidades básicas y el acceso a ciertos bienes fundamentales para todos los miembros de la comunidad se presentan como exigencias éticas a las que el Estado debe responder. Y es desde esta exigencia ética básica desde la que cobra su sentido que se difuminen los límites entre sociedad civil y Estado y que este último vea como tarea legitimadora suya también la protección de los derechos de la segunda generación —los derechos económicos, sociales y culturales—, lo cual le obliga a convertirse en Estado interventor.

Llegados a este punto, quisiera mantener —con otros autores— la distinción entre *Estado social de derecho*, que respondería a exigencias *ético-políticas*, y su encarnación histórica en un *Estado del bienestar* de cuño keynesiano, que tiene también por móvil el empeño en fomentar el *consumo* para mantener la acumulación capitalista.

En efecto, según Francisco Laporta, entre otros, en el surgimiento del Estado social concurren *dos tipos de justificación*:

<sup>5</sup> Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 9.

una de tipo *ético*, que consiste en percatarse de que la satisfacción de ciertas necesidades fundamentales y el acceso a ciertos bienes básicos exigen la presencia del Estado bajo formas diversas; y otra que surge por criterios de *eficiencia económica*. La acumulación capitalista que necesitaba la gran sociedad anónima exige la producción en masa y, por tanto, la expansión indefinida de la demanda interna, lo cual parece imposible sin una distribución relativa de los recursos en forma de salarios, y sin la presencia del Estado en la economía como regulador de la distribución, como productor e incluso como consumidor. La justificación ética da lugar al Estado social, que venía gestándose por distintos caminos desde mediados del siglo XIX al menos, y la justificación también económica da lugar al Estado del bienestar<sup>6</sup>.

A mi juicio, si bien ambos se han dado unidos en la práctica, las exigencias éticas del Estado social siguen siendo irrenunciables, sea cual fuera el mecanismo apto para satisfacerlas, mientras que el segundo está en crisis y tal vez en buena hora porque, como haremos más adelante, conviene distinguir entre «*justicia*» y «*bienestar*».

Ahora bien, en cualquier caso, lo que no es de ley por parte de quienes detentan el poder político es anunciar que el Estado del bienestar está en crisis, afirmar a continuación que el Estado social sigue siendo una exigencia ética y, por lo tanto, que el Estado sigue necesitando intervenir para satisfacer los derechos de la segunda generación, y utilizar de nuevo esta su intervención ineludible por exigencias éticas con fines «electoreros» espurios, es decir, de compra de votos.

Ciertamente resulta bien difícil determinar qué es una exigencia de justicia, hasta dónde llega el «mínimo decente» que

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

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

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

### *Institucionalizar los mínimos de justicia, no de bienestar*

Ciertamente, la crítica al Estado fiscal es hoy un lugar común. Desde el punto de vista económico, no parece ser el intervencionismo estatal la medida más adecuada para reactivar la riqueza; y desde la perspectiva social, un estado paternalista no fomenta a la larga sino la pasividad de los ciudadanos. Parece, pues, que el Estado del bienestar, degenerado en megaestado, en Estado fiscal y, por último, en «Estado electorero», es hoy incapaz de encarnar en la realidad social al menos dos de los valores éticos que han sido el estandarte de la Modernidad: la *igualdad* y la *libertad*.

La *igualdad*, porque la intervención estatal a distintos niveles ha sido un freno para la productividad, y de ahí que en nuestro momento pensadores y políticos de distinto signo

<sup>6</sup> Francisco Laporta, «Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del estado democrático», en Varios, *Sociedad civil y Estado*, Madrid, Fundación F. Eberl/Instituto Fe y Secularidad, 19-30.

vean el aumento de la productividad como el único camino incluso para lograr una sociedad más igualitaria. Y en lo que hace a la *libertad*, porque el megaestado no sólo ha traspasado la barrera de la libertad negativa (de la independencia individual), sino que también ha arrebatado en realidad a los ciudadanos su libertad positiva, es decir, su autonomía, a través de una presunta institucionalización de la solidaridad.

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

El paternalismo consiste —recordemos— en imponer determinadas medidas en contra de la voluntad del destinatario para evitarle un daño o para procurarle un bien, y está justificado cuando puede declararse que el destinatario de las medidas paternalistas es un «incompetente básico» en la materia de que se trate y, por lo tanto, no puede tomar al respecto decisiones racionales. Ésta es en definitiva la justificación de cualquier despotismo ilustrado, en el que el gobernante cree conocer sobradamente en qué consiste el bien del pueblo, mientras que éste es a sus ojos un incompetente básico en la materia.

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

Porque el sujeto tratado como si fuera heterónimo acaba persuadido de su heteronomía y asume en la vida política, económica y social la actitud de *dependencia pasiva* propia de

un incompetente básico. Ciertamente reivindica, se queja y reclama, pero ha quedado incapacitado para percatarse de que es él quien ha de encontrar soluciones, porque piensa, con toda razón, que si el Estado fiscal es el dueño de todos los bienes, es de él de quien ha de esperar el remedio para sus males o la satisfacción de sus deseos.

Puede decirse, pues, que el Estado paternalista ha generado un ciudadano dependiente, «críticón» —que no «crítico»—, pasivo, apático y mediocre. Lejos de él queda todo pensamiento de libre iniciativa, responsabilidad o empresa creadora. Como se ha dicho, es éste un ciudadano que prefiere ser funcionario a ser empresario, prefiere la seguridad al riesgo.

Sin embargo, y siendo esto cierto, lo que resulta injusto es cargar estas nefastas herencias del megaestado a la cuenta de las aspiraciones modernas a la igualdad y la solidaridad, como si la búsqueda de estos valores hubiera encontrado su realización en el Estado benefactor, y resultaran, por tanto, incompatibles con la brega por la libertad, la creatividad, el riesgo y la iniciativa. Como hemos querido decir, el keynesianismo más buscaba asegurar el capitalismo que lograr la igualdad por motivos éticos. Y en lo que respecta a la solidaridad, ocurre con ella lo que con la libertad: que no puede ser impuesta.

Iniciaba Sancho Panza su gobierno en la Ínsula Barataria, según D. Miguel de Cervantes, y le fue llevado un mozo por pretender huir de la justicia. A las preguntas de Sancho contestó el mozo con tan socarrón donaire, que a Sancho le entraron ganas de hacerle dormir en prisión.

¡Por Dios! —dijo el mozo—, así me haga vuestra merced dormir en la cárcel como hacerme rey. [...] Presuponga vuestra merced que me manda llevar a la cárcel, y que en ella me echan grillos y cadenas, y que me meten en un calabozo, y se le ponen al alcalde graves penas si me deja salir, y que él lo cumple como se le manda; con todo esto, si yo no quiero dormir, y estarme despierto

toda la noche sin pegar pestaña, ¿será vuesa merced bastante con todo su poder para hacerme dormir, si yo no quiero?<sup>7</sup>

¿Será lo bastante poderoso el megaestado —podemos preguntarnos, tomando prestada la parábola— para hacer solidario a quien no quiera serlo? ¿No tendría que replicar como Sancho al mozo, si quisiera ser tan discreto como el sabio gobernador: «Pues andad con Dios; idos a dormir a vuestra casa, y Dios os dé buen sueño, que yo no quiero quitárosle»?

Tendrá que hacerlo, pues, si se empecina en la imposición, no sólo no logrará una ciudadanía solidaria, sino una alérgica a la solidaridad. No hace falta ser tan ocurrente como el mozo cervantino para llegar a la conclusión a la que tantos ciudadanos han llegado: que si el Estado fiscal es el que recauda los impuestos por ser el dueño de los dineros, a él toca resolver los problemas sociales, obligación de presunta «solidaridad»; bastante hace el ciudadano —sigue pensando el hombre de la calle— con desembolsar la parte alícuota cuando le llega el plazo, para que le anden reclamando un plus de solidaridad. Que pague el que cobra —concluye el contribuyente—, y no el que ya ha pagado antes.

Y es que la solidaridad, como la libertad, es cosa de los hombres, no de los Estados. Pueden los Estados diseñar un marco jurídico en que ejercite su libertad quien lo desee, en que sea solidario quien así lo quiera. Pero deber intransferible de cualquier Estado de derecho que hoy quiera pretenderse legítimo —y hoy lo son casi todos los de la Unión Europea— es asegurar universalmente *los mínimos de justicia*, y no intentar arrebatar a los ciudadanos su opción por la solidaridad; satisfacer los *derechos básicos* de la segunda generación, y no empeñarse en garantizar el bienestar.

<sup>7</sup> Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Juventud, 1966, 892.

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

### *Del Estado del bienestar al Estado de justicia*

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

Precisamente la libertad, como principio legal, tiene una doble faz, ya que consiste en «no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que he dado mi consentimiento»<sup>8</sup>, y también en que «nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante»<sup>9</sup>. El primer

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, 143; *La paz perpetua*, 16. A este tipo de libertad es a la que se ha llamado «libertad positiva».

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *En torno al tópico*, 27. A este tipo de libertad se ha dado en llamar «libertad negativa».

concepto de libertad reclama, a mi juicio, la participación de los ciudadanos en la cosa pública; el segundo condena el paternalismo político, en virtud del cual los gobernantes deciden en qué consiste el bien del pueblo sin contar con él.

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

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

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

subsistencia, educación, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental, etc.).

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

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

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

Éste es el tipo de Estado capaz de satisfacer las exigencias planteadas por esa noción de *ciudadanía social*, que es la que

comúnmente se acepta como canónica y a la vez recibe toda suerte de críticas. Enumeraremos brevemente esas críticas, para pasar después a reconstruir las razones en favor de la ciudadanía social.

### *La ciudadanía social a debate*

Un nutrido número de autores, de corte fundamentalmente liberal, considera que los derechos sociales no pueden hoy formar parte del concepto de ciudadanía, sino que basta con los civiles y políticos, y aducen para ello razones de diverso tipo.

Entienden, en principio, que el Estado del bienestar no puede mantenerse, ni tampoco en realidad el Estado social, porque los tres pilares en los que descansaba se han derrumbado.

*El Estado nacional*, responsable de velar por los derechos de la segunda generación, ha dejado de ser el protagonista de la vida política —dicen—, porque la economía se ha globalizado y sólo las unidades transnacionales o mundiales podrían asumir responsabilidades de este tipo; cosa que no hacen, como es evidente.

*La política de pleno empleo*, capaz de pagar los gastos sociales, se muestra como impracticable —prosiguen— en una época de paro estructural, y no sólo coyuntural, en la que las máquinas sustituyen a los hombres, y además son todas las personas con capacidad productiva las que desean encontrar un empleo remunerado. En realidad, el quasi pleno empleo sólo se produjo en los tiempos en los que cada familia pedía únicamente un salario para vivir, el del cabeza de familia. Pero actualmente cada una de las personas con capacidad productiva aspira a ocupar un puesto de trabajo, con lo cual el ideal del «trabajo para todos» desaparece del horizonte, y, con él, la posibilidad de pagar los gastos sociales.

Para agravar la situación aún más si cabe, se esfuma aquella cultura de la *división sexual del trabajo* que durante siglos ha hecho posible atender gratuitamente a niños, ancianos, enfermos. Las mujeres asumieron inveteradamente esas tareas sin remuneración ninguna, ahorrando al Estado unos gastos astronómicos, mientras que los varones se empleaban en tareas productivas. Pero este reparto de papeles toca a su fin. Las mujeres optan también a puestos de trabajo remunerados por un legítimo afán de autorrealización y de independencia, pero también en ocasiones porque mantener una familia exige más de un salario. De ahí que la solución no consista en decir que en cada hogar trabaje uno de los dos, sino que se necesita la aportación de todos. Aparte de que el trabajo remunerado es fuente no sólo de dinero, sino de identificación y participación social, como comentaremos en el próximo capítulo. En cualquier caso, parece que si es el Estado el que ha de asumir las funciones sociales, el colapso es inevitable.

A todas estas dificultades vienen a sumarse, continuando con los autores mencionados, otras dos también difícilmente superables. Los derechos sociales —como hemos comentado ampliamente— pueden entrar en conflicto con los civiles y políticos, ya que los ciudadanos dependientes deben permitir la *intervención estatal* con todo su aparejo burocrático. Pero además este tipo de derechos depende de la distribución de unos *recursos* inevitablemente escasos, con lo cual están sujetos a políticas discrecionales y no pueden garantizarse universalmente.

De todo lo cual se acaba concluyendo, sea por derrotismo, sea por inconfesado interés personal o grupal, que es ciudadano aquel cuyos derechos civiles y políticos están debidamente protegidos, mientras que los derechos de la segunda generación quedan desterrados del concepto de ciudadanía.

Conclusión esta a la que no nos sumamos en modo alguno por entender, entre otras cosas, que el ámbito de lo posible se

amplía prodigiosamente cuando hay voluntad de que lo sea, y, en este sentido, el Estado social es realizable, siempre que se trate de un legítimo Estado de justicia. Superar los obstáculos que se presenten para encarnarlo es, a fin de cuentas, la tarea a que nos tiene acostumbrados el tratar de ser personas, dotadas —en consecuencia— de razón creadora y deseo. Y no deja de ser curioso que contemos con miles de políticos, con miríadas de politólogos y economistas, todos ellos muy ufanos con su presunto saber, y que al cabo vengán a concluir en impresentables recortes de lo que ya es un *deber moral*. Para ese viaje no se precisaba ni media alforja. Más vale, pues, atender a un segundo grupo de autores que no está dispuesto a recortar el concepto de ciudadanía social, por razones también de diverso tipo.

Por razones de coherencia, en primer lugar, entre un supuesto ideal de *igualdad*, que vendría abonado por la idea misma de democracia, y la apabullante desigualdad que supone no intentar siquiera corregir las desigualdades producidas por el mercado. Que los seres humanos somos desiguales es evidente, pero no lo es menos que nuestra grandeza ha consistido —frente al parecer de los nietzscheanos— en descubrir la igual dignidad en la desigualdad física y psicológica, y en intentar igualar a los por nacimiento desiguales. Por eso la eliminación de desigualdades sigue siendo una tarea irrenunciable, y no puede dejarse todo en manos de un mercado, por esencia incapaz de igualar.

Argumento bien conocido, por otra parte, es el que recuerda hasta qué punto resulta difícil ejercer derechos civiles y políticos sin tener protegidos los sociales. Mal podrá ejercer su libertad civil y su autonomía política quien carece de los recursos materiales básicos para hacerlo. Sin embargo, con ser de peso las razones que venimos comentando, tal vez tengan aún mayor peso otras dos que aún tenemos en cartera.

Los bienes de cualquier sociedad son *bienes sociales*, de los que participan quienes en ella viven. Nadie es dueño de sus

facultades y del producto de sus facultades, sin deber por ellas nada a la sociedad, como creía un trasnochado «individualismo posesivo» en los siglos XVI y XVII. Cada persona debe a la sociedad muy mucho, tanto de sus facultades como del producto de ellas. Carece, pues, de sentido que los bienes sociales no estén socialmente distribuidos, de forma que cada uno de sus legítimos propietarios goce al menos de un ingreso básico, una vivienda digna, un trabajo, asistencia sanitaria, educación, apoyo en tiempos de vulnerabilidad, amén de esos bienes públicos que no pueden individualizarse. Desde esta perspectiva, como hemos querido mantener a lo largo de este capítulo, nos estamos refiriendo a un mínimo de justicia, simplemente. Porque de justicia es —y muy tasada— que los legítimos propietarios de los bienes sociales tengan acceso al menos a un mínimo.

Y, por ir finalizando, recordemos que la ciudadanía es un tipo de relación que tiene una *dirección doble*: de la comunidad hacia el ciudadano y del ciudadano hacia la comunidad. Sin duda el ciudadano contrae unos deberes con respecto a la comunidad y, en consecuencia, debería asumir activamente sus responsabilidades en ella, aspecto que el Estado de bienestar ha cuidado poco. Pero también es verdad que sólo puede exigirse a un ciudadano que asuma responsabilidades cuando la comunidad política ha demostrado claramente que le reconoce como un miembro suyo, como alguien perteneciente a ella.

En esto llevaba razón Hegel: en que la falsedad de un liberalismo individualista consiste en describir la sociedad como si estuviera formada por individuos atomizados que deciden arbitrariamente formar una comunidad; cuando lo cierto es que las personas cobramos nuestra identidad y autoestima en el seno de una comunidad que nos reconoce derechos o nos los niega, que nos hace saber que somos miembros suyos o nos hace sentirnos extraños. Y este reconocimiento de la per-

tenencia tiene dos lados: la comunidad está dispuesta a proteger la autonomía de sus miembros, reconociéndoles unos derechos civiles y políticos, porque no les considera vasallos o súbditos, pero también se propone hacerles partícipes de los bienes sociales indispensables para llevar adelante una vida digna; de aquellos bienes tan básicos para una vida humana que no pueden quedar al libre juego del mercado.

Lo cual significa, como es obvio, que si una comunidad política deja desprotegido a alguno de sus miembros en cualquiera de estos aspectos, está demostrando con hechos que no le considera en realidad ciudadano suyo. Y, habida cuenta de que las personas para cobrar nuestra propia identidad necesitamos el reconocimiento de los grupos sociales en que vivimos, *aquel a quien no se le trata como ciudadano tampoco se identifica a sí mismo como tal.*

Afirmación que vale para cualquier comunidad política concreta, como puede ser el caso de España, para comunidades transnacionales, como la Unión Europea, y para la Comunidad Cosmopolita que es preciso ir construyendo si es que queremos llenar de significado esa «ciudadanía cosmopolita», hoy por hoy vacía de contenido. En esta construcción tiene hoy Europa una especial responsabilidad.

### *La Europa social*

El proyecto de la Unión Europea no cuenta con muchos amigos en nuestro país; cosa, por otra parte, hartamente comprensible cuando la noticia que de él tenemos es que nos obliga a producir menos leche y menos aceite, a reducir los cultivos y a apretarse el cinturón para poder llegar a una estación antipática llamada «Maastricht». Es como si a uno le obligaran a subirse en un vagón de tercera, con asientos duros y paredes destartadas, para llegar a una ciudad extraña, que nunca será la

suya, porque siempre será en ella un ciudadano de tercera, un pobre paria en esa patria de la bandera azul con estrellas. Y fuerza es reconocer que no faltan razones a quienes tal piensan, si recordamos un poco la historia de la Unión Europea.

Aunque existen antecedentes en el siglo XVIII de intentar una unión semejante, la reciente tiene sus orígenes próximos en el Tratado sobre el carbón y el acero de los años cincuenta, que después se amplió a la idea de un Mercado Común y, andando el tiempo, a la de una Comunidad Europea de signo eminentemente mercantil y político. La moneda única y el Parlamento común son dos caras de una medalla, que atrae con su brillo a financieros, empresarios y políticos, aunque unos y otros se percaten de lo espinoso del proyecto.

«Europa no puede ser una fortaleza de mercaderes y burócratas, cerrada sobre sí misma», decían ciertos progresistas cargados de razón. Pero lo que no añadían —y en eso no llevaban razón— es que algo había de hacer Europa para no dejarse engullir por otras dos esferas de influencia, concretamente por Estados Unidos y Japón. Lo que no añadían —y en eso no llevaban razón— es que lo malo no era construir una Europa Unida, sino construirla mal, dejándola en manos de los negociantes y los políticos, en vez de ponerla en manos de sus legítimos dueños, que son los ciudadanos. Por eso voces se alzan hoy en día exigiendo una *refundación de Europa*, pidiendo que se funde sobre los cimientos que son *específicamente suyos*. ¿Cuáles son esos cimientos?

En principio, dos materiales los componen: la afirmación kantiana, de raíz cristiana, según la cual toda persona es un fin en sí misma y tiene, por tanto, dignidad y no precio; y el corolario que de ahí se sigue, según el cual la Unión Europea no será verdaderamente europea si no se compromete en la tarea de lograr que se protejan dentro y fuera de ella los derechos cívicos y sociales de todas las personas. Precisamente porque, así como Norteamérica puede gloriarse de un pasado

eminentemente democrático, Europa cuenta con una historia en la que han probado fortuna feudalismo, despotismo, totalitarismos, democracia. No es, pues, la «campeona» de la democracia, si es que tal cosa existe. Pero lo que sí han encarnado algunos Estados europeos es el Estado social, porque en ellos se han dado cita dos tradiciones de economía social de mercado: la socialdemócrata y la de la Doctrina Social de la Iglesia.

Urge, pues, exigir que la Europa económica y política se convierta en *Europa Social*, y que se emplee a fondo en la tarea de mantener la conquista de justicia del Estado social para el conjunto de Europa y para el de la Tierra. Que la Europa de los Mercaderes y de los Políticos sea por fin la de los Ciudadanos.

Imposible será de llevar adelante semejante tarea —replican los derrotistas de siempre— ahora que Europa necesita ser, como nunca, competitiva, para no verse ahogada por Estados Unidos.

Los derrotistas, gentes sin imaginación y sin alma, son en este caso los representantes del «pensamiento único», que es el pensamiento perezoso; los que creen que lograr productos competitivos, con buena relación entre la calidad y el precio, sólo puede lograrse bajando los salarios, recortando las prestaciones sociales. Como si no fuera verdad justo lo contrario: que la mayor productividad se consigue con trabajo estable, sin temor a la enfermedad, sin angustia ante el futuro. Y es que el pensamiento único, mostrenco y sin corazón, es incapaz de movilizarse para crear empleo, y de extender este esfuerzo creativo a todos los confines de la Tierra.

Europa se encuentra, pues, ante el extraordinario reto de desenmascarar la vacuidad del pensamiento único y de abrir el camino del *pensamiento múltiple*, mostrando que es posible crear riqueza material e inmaterial —ser «competitiva»— desde una sociedad en que ningún ciudadano vea sus necesidades

desatendidas. Porque el *imperativo de la competitividad* sólo puede cumplirse obedeciendo al *imperativo de la humanidad*.

Por eso, si Europa quiere hacer uso de su «ventaja competitiva», debe emplearse en la tarea de abogar no sólo por los derechos sociales de los europeos y de incluir en ellos a los inmigrantes, sino también en la tarea de hacer posible una *Ciudadanía Social Cosmopolita*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Adela Cortina, «Citadinanza europea: un'identità aperta», en Isabel Trujillo y Francesco Viola (eds.), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Bolonia, Il Mulino, 2007, 13-34.

CIUDADANÍA ECONÓMICA.  
LA TRANSFORMACIÓN DE LA ECONOMÍA

*¿Qué significa ser un «ciudadano económico»?*

El concepto de «ciudadanía social», tal como Marshall lo concibió hace medio siglo, ha sido acusado —entre otras cosas— de abonar una ciudadanía pasiva, un simple «derecho a tener derechos», en vez de avalar también una *ciudadanía activa*, capaz de asumir sus responsabilidades. De ahí que tanto sectores progresistas como conservadores hayan ido exigiendo transformar la ciudadanía pasiva en activa, transitar *del tiempo de los derechos al de las responsabilidades*. En este sentido, los países en los que ha tomado cuerpo el Estado social tendrían que transformar una ciudadanía acostumbrada a exigir en una ciudadanía acostumbrada a *participar* en proyectos comunes, asumiendo las responsabilidades. Ahora bien, una sociedad que desee tomar en serio un planteamiento semejante debe ser consciente de que

se compromete a satisfacer ciertas exigencias fuertes, como la de garantizar que la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos —sean políticos o económicos— se produzca en condiciones que la hagan significativa, lo cual implica transformar radicalmente la sociedad. En principio, porque la participación de los ciudadanos en la cosa política dista mucho de ser significativa. Los hábitos de las sociedades con democracia liberal se han configurado de tal modo que no sólo nuestras democracias no pueden llamarse «participativas» sino que tampoco pueden llamarse de hecho «representativas». A lo sumo constituyen «*poliarquías*», por decirlo con Robert A. Dahl, y «profundizar en la democracia» consiste más bien en multiplicar los centros de poder para evitar los monopolios. Sin embargo, en este capítulo nuestro tema no es tanto el ejercicio de la ciudadanía en el ámbito político como el de una ciudadanía económica, imprescindible para que los miembros de una sociedad se sientan suyos.

Ciertamente, garantizar a los miembros de las sociedades postliberales el ejercicio de la ciudadanía económica —la participación significativa en las decisiones económicas— es punto menos que imposible. En principio, porque la *globalización de los problemas económicos* y la *financiarización* de los mercados transnacionales exigirían una ciudadanía económica cosmopolita, que es preciso tomar como idea regulativa, pero cuya realización resulta verdaderamente lejana, si no improbable. Pero también porque en el nivel de los mismos Estados nacionales se plantean problemas difícilmente solubles, que dificultan especialmente el ejercicio de una *ciudadanía económica activa y responsable*.

De algunos de ellos nos ocuparemos en este capítulo, acogiéndonos al lema «pensar global, actuar local», es decir, sin perder el referente de los problemas globales.

### *El concepto de ciudadanía económica*

En principio, existe una conciencia muy débil, por no decir nula, de que los «habitantes» del mundo económico son ciudadanos económicos. Y, sin embargo, el concepto de «ciudadano», a pesar de haberse generado en el ámbito político, se ha ido extendiendo paulatinamente a otras esferas sociales, como es el caso de la económica, para indicar que en cualquiera de ellas *los afectados por las decisiones que en ella se toman son «sus propios señores» y no súbditos*; lo cual implica en buena ley que han de *participar de forma significativa* en la toma de decisiones que les afectan. Cuál sea el modo de la participación es cosa que debe determinarse en los casos concretos, pero, en cualquier caso, debe ser significativa.

Esta afirmación es común al menos a dos corrientes actuales de pensamiento que inspiran la acción económica: la *ética del discurso* en su vertiente aplicada a la economía y la empresa, y el llamado *stakeholder capitalism*, o «capitalismo de los afectados» por la actividad empresarial, firmemente implantado en el norte de Europa e Inglaterra, y que va aumentando su presencia en los países del sur de Europa. Amén de las corrientes ya conocidas y acreditadas de economía social<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> También proponen una ciudadanía económica tanto autores liberales como Ackerman y Alstott, convencidos de que los ciudadanos deben participar de los bienes de la comunidad política con una dote que les permita desarrollar sus vidas, como los defensores de una renta básica de ciudadanía. Ver para todo ello Bruce Ackerman y Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven y Londres, Yale University Press; Philippe van Parijs, *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996; Daniel Raventós (coord.), *La renta básica*, Barcelona, Ariel, 2001; Rafael Pinilla, *La renta básica de ciudadanía*, Barcelona, Icaria, 2004. Por mi parte, he propuesto una ciudadanía económica del consumidor en *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002.

### *Ética discursiva aplicada a la economía y la empresa*

En lo que hace a la ética económica y empresarial de corte discursivo, la aplicación del principio ético al mundo de la economía y la empresa exige que todos los afectados por la actividad empresarial sean considerados como «ciudadanos económicos», cuyos intereses es preciso tener dialógicamente en cuenta en la toma de decisiones<sup>2</sup>.

En efecto, el principio de la ética discursiva, según el cual «sólo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico»<sup>3</sup>, establece un horizonte de legitimación de normas que, aplicado al mundo económico y empresarial, exige que la constitución económica y las normas empresariales se decidan dialógicamente, teniendo por interlocutores a todos los grupos de afectados.

Este principio de la ética discursiva constituye la raíz última de la conciencia moral crítica de las sociedades con democracia liberal, sociedades cuya conciencia social ha alcanzado lo que se denomina el nivel postconvencional, en lo que se refiere a su desarrollo moral; es decir, aquel nivel en que juzgamos sobre la justicia de una norma teniendo en cuenta el interés de todo ser humano. Se reconozca o no expresamente, estas sociedades tienen por verdaderamente justas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los afectados por ellas como participantes en un discurso práctico, es decir, en un diálogo celebrado en condiciones de racionalidad. En tales condi-

ciones, los afectados por las normas estarían de acuerdo en dar por válidas las que satisficieran no los intereses de uno o de algunos grupos, sino *intereses universalizables*.

De ahí que la ética discursiva exija considerar a cualquiera de los afectados por las normas como un interlocutor válido, y también potenciar los diálogos entre los afectados con el fin de intentar desentrañar qué intereses son los universalizables. Aplicada esta conciencia moral crítica al mundo de la empresa, el primer resultado que se nos ofrece es el de que cada uno de los afectados por las decisiones empresariales es un «ciudadano económico», y no un súbdito; un protagonista, y no un sujeto paciente de la actividad empresarial.

### Stakeholder capitalism

En lo que respecta al *stakeholder capitalism*, entiende la empresa como una institución cuya meta no consiste sólo en satisfacer los intereses de los accionistas, porque reconoce que en ella convergen los intereses de distintos grupos, implicados todos ellos por su actividad. Tales grupos serían en principio los directivos, trabajadores, accionistas, consumidores, proveedores, competidores, y los indirectamente afectados, tanto los situados en un entorno próximo como los situados en lugares más alejados.

Aceptar que los afectados por las decisiones empresariales son «ciudadanos económicos» implica reconocer que en el mundo empresarial no son ciudadanos legitimados para tomar decisiones únicamente los directivos, ni los afectados por ellas son solamente los accionistas, sino todos los grupos de interés que de algún modo resultan afectados por la actividad empresarial<sup>4</sup>. La cooperación entre tales grupos lograría una

<sup>2</sup> Peter Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, Berna, Haupt, 1997; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004; Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*, Madrid, Trotta, 2004; José Félix Lozano, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Madrid, Trotta, 2004.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 86 y 117. En *Facticidad y validez* (Madrid, Trotta, 1998), Habermas denomina a este principio «principio del discurso».

<sup>4</sup> Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*, Madrid, Trotta, 2004.

integración de los intereses de todos en el objetivo común, practicando con ello un juego de «no-suma cero» que asegura la estabilidad de la empresa y, por lo tanto, la permanencia al largo plazo. Se trata, pues, de pasar de la cultura del conflicto, en la que todos los grupos de interés acaban perdiendo a medio y largo plazo, a la cultura de la cooperación; del juego de suma cero al de no-suma cero.

Ciertamente, y bien miradas las cosas, abandonar el reino de la necesidad para introducirse en el de la libertad exige reconocer la ciudadanía económica de cuantos se encuentran afectados por las decisiones económicas. Por eso aumenta el número de autores que considera que este tipo de capitalismo es el que puede prolongar la tradición europea del capitalismo renano, frente a la tradición norteamericana neoliberal, precisamente porque en él la empresa no se considera únicamente como un instrumento destinado a obtener beneficio económico, sino como un grupo humano cuya meta consiste en satisfacer intereses de muy diverso tipo, ya que en definitiva los afectados por la actividad empresarial componen grupos distintos.

Una empresa consciente de estos extremos y capaz de asumir su responsabilidad social es una «empresa ciudadana». Y —lo que todavía es más importante— los afectados por la actividad empresarial son «ciudadanos económicos», habitantes del mundo de la empresa, en la que deben participar de un modo significativo, porque son «señores», y no súbditos.

Dar cuerpo a la ciudadanía económica en la línea descrita exige sin duda potenciar un modelo de empresa que intenta abrirse paso frente a grandes dificultades, y que importa apoyar porque es uno de los factores clave para *transformar el capitalismo* no sólo desde los márgenes, sino también y sobre todo *desde dentro*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo y Domingo García Marzá, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 1994, sobre todo cap. 3. Amartya Sen, *Desarrollo y*

### *Una concepción renovada de la empresa*

#### *Ciudadanía de empresa y empresa ciudadana*

Una transformación interna del capitalismo exige, en principio, no desconocer hasta qué punto el modelo de empresa del que habla una amplia bibliografía ha cambiado notablemente la imagen habitual que de ella tienen los propios empresarios, los trabajadores y los restantes miembros de la sociedad. La empresa no se entiende como un tipo de máquina, dirigida en exclusiva a la obtención del beneficio material, sino como un grupo humano, que se propone satisfacer necesidades humanas con calidad. La meta por la que cobra su sentido consiste, pues, en satisfacer necesidades humanas, a través de la obtención de un beneficio en el que cuentan tanto bienes tangibles como intangibles<sup>6</sup>.

El ámbito de necesidades que la actividad empresarial viene a satisfacer se amplía, pues, notablemente, ya que incluye no sólo bienes de consumo, sino también otras necesidades, como la de empleo en una sociedad organizada en torno al trabajo. Y la cuenta de resultados contempla no sólo bienes tangibles, sino también intangibles que pueden ser de muy diverso tipo, desde propiciar la armonía y la cooperación en el seno de la empresa hasta asumir la responsabilidad social por el entorno.

*libertad*, Barcelona, Planeta, 2000; Adela Cortina (ed.), *Construir confianza*, Madrid, Trotta, 2003; Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2009.

<sup>6</sup> Para la concepción de empresa aquí esbozada, ver Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo y Domingo García-Marzá, *Ética de la empresa*; Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 17; Gabino Izquierdo, *Entre el fragor y el desconcierto*, Madrid, Minerva, 2000; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*; Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*; José Félix Lozano, *Códigos éticos para el mundo empresarial*.

Una «empresa ciudadana» es la que en su actuación asume estas responsabilidades como cosa propia, y no se desentiende del entorno social o ecológico, limitándose a buscar el máximo beneficio material posible. Y precisamente es este tipo de empresas el que actúa de forma inteligente porque adquiere legitimidad social comportándose de esta forma, genera credibilidad y capital-simpatía en su entorno y configura una «cultura de confianza» entre sus miembros<sup>7</sup>.

Obviamente, para llegar a un tal concepto se han tenido que producir un conjunto de cambios en la concepción de la empresa, entre los que podríamos destacar al menos los siguientes:

1. De la jerarquía a la corresponsabilidad. El modelo taylorista, en el que las relaciones entre quienes trabajan en el seno de la empresa son relaciones de mando y obediencia, queda superado por el posttaylorista, en el que las relaciones internas son de *corresponsabilidad*.

2. Cultura organizativa. La empresa deja de concebirse como una máquina para generar beneficio económico y pasa a entenderse como una organización dotada de una *cultura*.

Desde esta perspectiva, la cultura organizativa es esencial porque constituye el verdadero esqueleto de la empresa, lo cual tiene un buen número de consecuencias para la nueva concepción de la empresa: la atención se dirige ahora hacia el significado simbólico de muchos de los aspectos de la vida de la organización, y no sólo hacia los resultados económicos; aumenta la conciencia de que la organización se basa en sistemas de significados compartidos y en esquemas interpretati-

<sup>7</sup> Víctor Pérez Díaz, *Organizaciones innovadoras y flexibles*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1992; Francis Fukuyama, *Trust*, Nueva York, The Free Press, 1995.

vos que crean y recrean significados; no se habla ya sólo de resultados, eficacia o eficiencia, sino también de símbolos, significado, esquemas interpretativos, etc.; a la hora de fundamentar las decisiones, se tiene en cuenta la coherencia de las alternativas con el sistema de valores de la organización; la cultura, concebida como valores y creencias clave compartidos, provee de identidad a los miembros de la organización, genera compromiso hacia algo mayor que uno mismo, aumenta la estabilidad del sistema social y sirve como instrumento dador de sentido, que permite guiar la conducta. Todo lo cual nos permite hablar de un *éthos* de la organización<sup>8</sup>.

Ahora bien, en las sociedades con democracia liberal que han accedido al nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral, la cultura organizativa ha de configurarse desde determinados *valores éticos*, que la sociedad ya comparte y que deben orientar el conjunto de actuaciones de la empresa; muy especialmente, las relaciones internas y la elaboración del llamado «balance social», del que hablaremos más adelante.

3. Reconfiguración ética del mundo laboral. En el seno de la empresa, el cambio de orientación por el que la entendemos más como una cultura corporativa que como una pura y nuda institución legal posibilita a quienes trabajan en ella saberse miembros de la corporación, más que asalariados de la institución. La cultura corporativa es, en este sentido, integradora de sus componentes<sup>9</sup>.

Pero esta cultura puede instrumentalizar los valores y servirse de ellos para mejor explotar los recursos humanos. En

<sup>8</sup> Josep M. Lozano, *Ética y empresa*, Madrid, Trotta, 1999; *Persona, empresa y sociedad*, Barcelona, Infonomía, 2007.

<sup>9</sup> Charles Lattmann y Santiago García Echevarría, *Management de los recursos humanos en la empresa*, Madrid, Díaz de Santos, 1992.

cuyo caso se trataría de un nuevo opio para al pueblo, de una nueva forma de comprometer a las personas en tareas comunes, en las que en realidad ganan bastante menos de lo que invierten. De ahí que sea preciso configurar esa cultura desde valores éticos que excluyen la instrumentalización, muy especialmente en el caso de las relaciones laborales. Siendo, como es, éste a mayor abundamiento el modo inteligente de proceder.

En efecto, debido al aumento de complejidad de las empresas, es preciso racionalizar las relaciones laborales, pero esa racionalización será en realidad una pura instrumentalización si no se orienta desde una racionalidad ética que, en lugar de manipular los recursos humanos, incorpora la autonomía personal en el proceso de integración. Incorporar la autonomía personal, quebrando toda manipulación, tomando en serio —por decirlo con Kant— que toda persona es un fin en sí misma y no un simple medio, significa crear auténtica «ciudadanía de empresa»<sup>10</sup>.

4. Balance social. El balance social, que tiene ya una larga historia, representa «el esfuerzo por describir en informes internos o externos cuantos datos sean posibles sobre los beneficios y costos que la actividad empresarial acarrea —o puede acarrear— a la sociedad en un período de tiempo determinado»<sup>11</sup>. Obviamente, este balance recoge, más allá del balance económico, datos sobre el grado de satisfacción que una empresa está generando en la sociedad en la que desarrolla su actividad. La actividad despierta en los distintos sectores sociales unas expectativas que pueden satisfacerse en mayor o menor

<sup>10</sup> H. Matthies *et alii*, *Arbeit 2.000*, Hamburgo, Rowohlt, 1994; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, IV parte.

<sup>11</sup> M. Dierkes, *La empresa como institución social*, citado en Santiago García Echevarría, *La política económica de la empresa*, Madrid, ESIC, 1975.

grado, produciendo en cada caso más o menos capital-simpatía en el entorno social, y una empresa inteligente, consciente de que precisa legitimidad social y credibilidad, intenta recabar información acerca del nivel de aceptación que genera en su entorno, y se esfuerza por conseguir que sea alto<sup>12</sup>.

Una vez más lo inteligente es conducirse éticamente, construyendo «empresas ciudadanas». Cosa que puede hacerse, entre otras razones, porque no sólo ha cambiado el concepto de empresa, como hemos visto, sino también el concepto de ética. La tradicional ética individual, de la convicción y del interés ajeno, ha venido a complementarse con una ética de las instituciones, de la responsabilidad y del interés universalizable.

5. Una concepción renovada de ética. En las sociedades occidentales algunas voces se alzan anunciando que la *moral* ha muerto y, sin embargo, las mismas voces reconocen que, curiosamente, se produce a la vez una revitalización de la *ética* en las «éticas aplicadas» (ética económica y empresarial, bioética, genética, ecoética, ética de la información o de las profesiones), tanto en los medios académicos como sobre todo en las distintas esferas de la vida cotidiana.

Una opinión pública, consciente de sus derechos, exigiría a los agentes de las distintas actividades sociales y a las instituciones que las sustentan que se conduzcan éticamente, que respeten los derechos del público y satisfagan sus intereses, si quieren ser aceptadas por él: si desean que sea reconocida su *legitimidad*. De ahí surgiría esta exigencia de revitalización de las diferentes éticas, que a los agentes de las distintas actividades sociales y a las instituciones correspondientes *conviene* satisfacer, si quieren «vender sus productos», porque en una sociedad moderna no sólo el poder político pre-

<sup>12</sup> Domingo García Marzá, *Ética empresarial*.

cisa legitimación, sino también cualquier actividad que persiga metas sociales y cause efectos externos. ¿Cómo se explica esta contraposición entre el presunto advenimiento de una época «*postmoral*» y, a la vez, el reconocimiento de que la *ética*, en el caso de las éticas aplicadas, constituye una necesidad social?

La causa de esta paradoja consiste en que la moral todavía vigente, la kantiana, que es una *moral individual* de la *buena intención*, de la buena voluntad y del autosacrificio de las inclinaciones, tiene que ser complementada con una ética de las instituciones. En efecto, la moral kantiana se centra en los deberes individuales, se preocupa por el móvil personal de la acción y no por sus resultados, le importa la buena voluntad del que actúa y no las buenas consecuencias. Y, sin embargo, en nuestros días necesitamos también una ética que coordine las acciones individuales mediante reglas de un forma tan inteligente, que el resultado final sea el mayor bien posible para todos. Por decirlo con Apel: «lo que importa en último término no es la buena voluntad, sino que lo bueno acontezca». De ahí que la antigua moral personal tenga que ser complementada con una ética de las instituciones<sup>13</sup>.

Ciertamente, las razones que impelen a complementar una moral individual con una ética de las instituciones son particularmente comprensibles en el ámbito de la economía, porque la economía moderna se caracteriza por la división del trabajo, por procesos de intercambio anónimos, por la creciente interdependencia y la elevada complejidad, y estas características hacen que no sólo los motivos de la acción individual, sino también sus resultados, sean superfluos para un resultado total, que es en realidad el resultado no planificado de incontables acciones. De ahí que urja complemen-

tar la lógica de la acción individual con la lógica de la acción colectiva<sup>14</sup>.

Por otra parte, la racionalidad de la economía moderna viene caracterizada por mecanismos que parecen *prima facie* reñidos con las exigencias de una moral kantiana. Si es verdad que los agentes económicos sólo se mueven por la maximización del beneficio, que los incentivos de sus acciones sólo pueden buscarse en el afán de lucro y que la piedra angular de una economía moderna es la competencia, parece no haber en ella lugar para la moral. Y, sin embargo, lo que sucede es que el concepto de ética también ha venido modulándose, de suerte que podemos hablar no sólo de una ética del desinterés, sino también del interés común; no sólo de la convicción, sino también de la responsabilidad; no sólo de una ética personal, sino también de las actividades sociales, las instituciones y las organizaciones.

Una *empresa ética* se entiende entonces no como una organización desinteresada, sino que busca satisfacer el interés de todos los afectados por su actividad; no movida por una ética de la convicción, según la cual es preciso tomar ciertas decisiones por su valor intrínseco, o evitar otras por su perversidad igualmente intrínseca, sin atender en ninguno de los dos casos a las consecuencias que de ello se seguirían, sino movida por una ética de la responsabilidad, que tiene también en cuenta la bondad o maldad de las consecuencias de las decisiones para la meta que persigue la empresa con su actividad; y, por último, la ética de la empresa no es sólo personal, no reclama sólo que sus miembros se conduzcan éticamente, sino que pide también que sea moralmente correcta la trama organizativa. Todo lo cual requiere diseñar un marco adecuado para una empresa ética.

<sup>14</sup> Karl Homann y Franz Blome-Drees, *Unternehmensethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, 21; Adela Cortina, «¿Existe una ética económica europea?», en *Sistema*, núm. 202 (2008), 3-20.

<sup>13</sup> Jesús Conill, Christophe Lütge y Tatiana Schönwälder-Kuntze, *Corporate Citizenship, Contractarianism and Ethical Theory*, Farnham, Ashgate, 2008.

*Marco de una empresa ética*

Para desarrollar su actividad de forma legítima en una sociedad moderna, una empresa inteligente y ética debe atender al menos a cuatro puntos de referencia:

1. Las *metas sociales* por las que cobra su sentido, y que consisten en satisfacer con calidad necesidades humanas de los distintos grupos afectados por su actividad.
2. Los *mecanismos* adecuados para alcanzarlas, que en una sociedad moderna son el mercado, la competencia y la búsqueda del beneficio, habida cuenta de que tales mecanismos constituyen los medios adecuados para alcanzar la meta, no la meta misma.
3. El *marco jurídico-político* correspondiente a la sociedad en cuestión, que en los países democráticos se expresa en la Constitución y en la legislación complementaria vigente. Ahora bien, puesto que las Constituciones no son estáticas, sino dinámicas, conviene recordar que el motor de las reformas constitucionales no puede coincidir con los intereses sectoriales de los distintos grupos, sino proceder de un principio de legitimidad que se atiene a la fórmula del contrato social: la legislación ha de ser «la que todos podrían querer». El consenso es sin duda necesario para legitimar el marco jurídico, pero un consenso que no contiene un pacto de intereses sectoriales, sino que se produce en torno al interés universalizable: en torno a lo que todos podrían querer.
4. Las exigencias de la *conciencia moral crítica* alcanzada por esa sociedad. En las sociedades con democracia liberal tales exigencias son las planteadas por el principio de la ética discursiva, formulado con anterioridad.

Ciertamente, si una empresa satisface todos estos requisitos, genera una cultura de la credibilidad y la confianza, indispensable para la revitalización de la empresa y la sociedad.

Sin embargo, una concepción semejante de empresa se encuentra en nuestros días con múltiples dificultades que obstaculizan su realización. Algunas son ya tan antiguas como la inercia de creer que la empresa está hecha para proporcionar el mayor beneficio material posible a los accionistas, y que éste se consigue bajando los salarios, reduciendo las prestaciones sociales y disminuyendo la calidad del producto. Pero otras son nuevas, como la globalización o la financiarización de los mercados, a las que ya hemos aludido, y otras tres dificultades más que desearía considerar aquí: a) la *precarización del trabajo* en una sociedad de trabajo escaso; b) la *nueva división en clases* tal como se presenta en la llamada «sociedad del saber»; y c) la nueva tendencia a cargar la responsabilidad social por las actividades que requieren solidaridad a un *tercer sector*, situado —según algunos autores— más allá de la vida privada y la pública, exonerando a las empresas de tales tareas, librándoles de la responsabilidad de convertirse en «empresas ciudadanas».

Aquí propondremos, por el contrario, que la realización de una auténtica ciudadanía económica, exigida por el *êthos* de nuestras sociedades, demanda al poder político realizar la tarea de justicia que le corresponde, y a las empresas, asumir su responsabilidad *social* en las relaciones internas y externas, fomentando la ciudadanía económica en la empresa y en el contexto social. El «tercer sector» puede ser sin duda una fuente de solidaridad, e incluso un potencial de nuevos empleos, pero no un «colchón» para recoger a los dañados por los poderes político y económico.

*Nuevos obstáculos al ejercicio  
de la ciudadanía económica*

*¿El fin del trabajo?*

Hace ya al menos cincuenta años apuntaban autores como Marcuse que la automatización estaba llevando a los países avanzados a invertir la relación entre el tiempo dedicado al trabajo productivo y el tiempo dedicado al ocio. Y, ciertamente, si atendemos a la cantidad global de tiempo necesario para producir los mismos bienes y servicios, parecía tener razón Marcuse porque ese tiempo necesario se ha reducido notablemente, generando una gran cantidad de tiempo libre. Curiosamente, sin embargo, tal reducción no ha supuesto un recorte en la semana laboral, entre otras razones porque las empresas prefieren reducir el personal, creyendo que aumentar la competitividad exige seguir el imperativo de la innovación tecnológica, reduciendo mano de obra, ya que eso les permite ahorrarse subsidios, coberturas asistenciales y fondos de pensiones.

Por otra parte, el aumento de la reserva de desempleados incita a multiplicar el número de trabajos precarios, que no permiten la formación del trabajador, pero sí aseguran su obediencia. Con lo cual cree asegurar el empresario unos «súbditos» fácilmente manejables y un aumento en la competitividad de la empresa<sup>15</sup>. En este contexto se agrava uno de los problemas tradicionales del ámbito empresarial: la dudosa libertad de expresión del trabajador<sup>16</sup>.

Ahora bien, si estas creencias son o no acertadas es algo sobre lo que conviene reflexionar seriamente<sup>17</sup>. En principio,

porque el trabajo sigue siendo en nuestros días el principal medio de *sustento*, uno de los cimientos de la *identidad* personal y un vehículo insustituible de *participación* social y política. Renunciar al ideal de pleno empleo, que constituye una de las bases del Estado social, no es sólo abjurar de un bello sueño, sino admitir como un hecho insuperable que una parte de la población obtendrá el sustento a través de la *beneficencia*, carecerá de la *identificación social* que proporciona ejercer una profesión u oficio y no tendrá ese punto de inserción laboral que permite saberse *miembro activo* de una colectividad. Aunque el ingreso de supervivencia se garantizase por otros conductos, dar por hecho que es imposible que trabajen cuantos deseen hacerlo es arrojar la toalla en un punto crucial para la humanidad.

Pero, a mayor abundamiento, resulta dudoso que aumentar la competitividad de una empresa dependa de la reducción de mano de obra y del bajo coste de los salarios. En lo que se refiere al coste de los salarios, ni puede decirse que los más bajos sean los más productivos ni tampoco que la productividad de la empresa aumente con tal de reducir los salarios. En efecto, lo que determina el éxito de una empresa no es el precio del trabajo, sino la productividad de esa empresa, que depende de la eficiencia más que del precio. Ciertamente, un incremento tecnológico aumenta la productividad, pero siempre que contemos con personal capacitado para extraer el rendimiento adecuado a la tecnología y con personal que se sepa integrado en el proyecto de la empresa.

Aquí desearía recordar la distinción entre «sentirse» integrado y «saberse» integrado. A pesar de la importancia del sentimiento en la vida, preciso es reconocer que el sentimiento resulta fácilmente manipulable y que unas relaciones paternalistas pueden provocar un sentimiento de pertenencia por parte de quienes son objeto de ellas. Sin embargo, la «ciudadanía de empresa» exige que el ciudadano se sepa miembro de

<sup>15</sup> Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo*, Barcelona, Paidós, 1996, cap. 15.

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, G. P. Rojas Rivero, *La libertad de expresión del trabajador*, Madrid, Trotta, 1991.

<sup>17</sup> En este punto sigo muy de cerca el trabajo de Jesús Conill «Reconfiguración ética del mundo laboral», en Adela Cortina (coord.), *La rentabilidad de la ética en la empresa*.

la empresa, sepa que es parte importante de un proyecto. Y esto mal se consigue en los trabajos precarios y en los trabajos faltos de protección social.

Por eso, un fuerte contingente bibliográfico destaca el valor de los recursos humanos para la empresa, y autores como Robert B. Reich recuerdan que el trabajo constituye «la riqueza de las naciones», el factor decisivo para recuperar la rentabilidad de las empresas<sup>18</sup>. El verdadero desafío económico consiste en fomentar las capacidades de los miembros de las empresas y en compatibilizarlas con los requerimientos del mercado mundial.

De ahí que urja añadir al *imperativo tecnológico* otros dos tipos de imperativo, si es que deseamos incrementar la productividad y competitividad de las empresas: el *imperativo de capacitación* de los miembros de la empresa, por el que aumenta su formación y cualificación, y el *imperativo de la incorporación* de tales miembros en el proyecto común, que exige, entre otras cosas, trabajos estables y protección social. La supresión de los costes sociales no reduce la competitividad necesariamente, como lo muestra el hecho de que justamente los países con más elevada protección social sean los más competitivos<sup>19</sup>.

Las empresas más inteligentes no son entonces las que se pliegan a una «reingeniería social» que consiste en reducir plantillas y bajar los gastos salariales y de protección social, sino las que son capaces de *aunar la eficiencia productiva con la eficiencia social*. Aquellos que se saben ciudadanos de una empresa se encuentran también más motivados para rendir en ella, y, en este sentido, el hecho de que el trabajo se esté convirtiendo en un recurso escaso puede ser la gran ocasión de aumentar la productividad empleando tiempo en la forma-

<sup>18</sup> R. B. Reich, *El trabajo de las naciones*, Madrid, Vergara, 1993.

<sup>19</sup> Vicente Navarro, «Neoliberalismo, desempleo, empleo y estado de bienestar», *Sistema*, 134 (1996), 27-64; Generalitat de Catalunya, *El estado del bienestar*, Barcelona, 1996.

ción y dejando un tiempo más amplio de ocio, que tendrá repercusiones positivas en la producción, porque puede rendir más quien se encuentra más descansado.

De ahí que ante el reto del *imperativo tecnológico* quepan, en principio, dos posiciones: 1) o bien dar por bueno que no va a ser posible el pleno empleo de quienes deseen trabajar, que es la actitud más común en realidad; 2) o bien afirmar que no debemos renunciar al pleno empleo de cuantos deseen trabajar. A favor de esta segunda opción, que es la que aquí adoptamos, pueden aducirse razones diversas, pero nos importa sobre todo el hecho de que, mientras la sociedad no cambie, y no lleva visos de hacerlo, el trabajo es el principal medio de *sustento*, pero además uno de los cimientos de la *identidad* personal, un vehículo insustituible de *participación* social y política y una forma de *educación y humanización* —como afirma Jesús Conill— difícilmente sustituible.

Por eso, mientras no se produzca una radical transformación de la sociedad en todos estos puntos, propondríamos modestamente las siguientes opciones, que no serían incompatibles entre sí:

1. Un *ingreso básico* o ingreso de ciudadanía. Se trata de un ingreso social primario, distribuido igualitariamente de forma incondicional a los ciudadanos por serlo. Este tipo de ingreso, que no recibe el nombre de «salario» precisamente porque no se da como contraprestación por un trabajo, permite a los ciudadanos trabajar cuando el trabajo disponible es digno. Por eso proporciona —según el título del libro de Philippe van Parijs— «libertad real para todos».
2. La *reforma de la semana laboral*, más conocida como el «reparto del trabajo», pero en aquel tipo de empleos en que pueden distribuirse las horas sin que ello implique un descenso en la productividad, perjudicial para todos.

En estos casos, la productividad puede aumentar, porque el rendimiento puede ser mayor con una jornada laboral más reducida, que deja mayor espacio para el descanso. En este sentido, la Comisión de la Unión Europea y el Parlamento Europeo se han pronunciado a favor de la reducción de la semana laboral para hacer frente al desempleo<sup>20</sup>.

Por otra parte, el reparto del trabajo aumenta el número de ciudadanos económicos-trabajadores y el de ciudadanos económicos-consumidores, ya que la mayor parte de la población está implicada en las empresas, y además dispone del poder adquisitivo y el tiempo de ocio suficientes para depositar en las urnas de la economía su «voto-peseta». Esto supone, obviamente, un aumento de la calidad de vida.

También la reforma de la semana laboral permitiría dedicar tiempo a la formación del personal, siguiendo el imperativo de la capacitación, que favorece a la empresa misma porque un trabajador pertrechado de una buena formación y con cierta experiencia es más productivo que un recién llegado, pero también favorece al trabajador. La mayor capacitación permite una mejor incorporación en la empresa, y además potencia la «empleabilidad» del trabajador. Si la empresa se ve obligada a reducir plantilla, el trabajador capacitado puede encontrar más fácilmente otro trabajo.

3. En cualquier caso, estas últimas reflexiones sugieren la necesidad de un «nuevo contrato moral»<sup>21</sup> entre el em-

<sup>20</sup> Rifkin señala dos ventajas más: los padres podrían dedicar tiempo a la atención de sus hijos y quienes realizaran las tareas del hogar podrían hacerlo con mayor sosiego y disponer también de tiempo libre (*op. cit.*, 274 y 275).

<sup>21</sup> S. Goshal, R. Pascale y Ch. A. Bartlett, «¿Cuál es el compromiso entre la empresa y sus empleados?», Euroforum, 1995; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, IV parte; Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*, cap. 8.

presario y el trabajador, que incorpora el contrato legal, pero superándolo, y modifica el contrato moral tradicional.

El contrato legal es sin duda ineludible, pero también es verdad que tradicionalmente empresario y trabajador han sellado un «contrato moral» implícito, por el que tácitamente el trabajador se comprometía a prestar lealtad y obediencia, y el empresario, a ofrecer a cambio seguridad en el empleo. Obviamente, mientras sea posible, la estabilidad en el empleo es una necesidad para quien lo desempeña, lo cual no está reñido con la flexibilidad. Un empleo puede muy bien ser estable y flexible, de suerte que lo que se contraponen a «estable» es «precario». La precariedad en el empleo, a no ser un contrato de aprendizaje serio, es mala para el empleado y para el empleador.

Por eso conviene recordar que, aunque el contrato de empleo es un contrato legal, también es verdad que es a la vez un contrato moral, y que en él debe ir exigida la garantía de estabilidad, en la medida de lo posible. Pero también, habida cuenta de que hoy en día ningún empresario puede ofrecer seriamente seguridad en el empleo, el nuevo contrato moral compromete al empresario a fomentar la aptitud del trabajador para el empleo, mediante el aprendizaje continuo y el desarrollo personal; e incluso a acompañar a los empleados, informándoles sobre posibles oportunidades de trabajo en «clubes de ex empleados». Por su parte, el trabajador se compromete a corresponsabilizarse por la marcha de la empresa, asumiendo su «ciudadanía» de empresa.

4. Sin embargo, los caminos apuntados son aún insuficientes, y un cuarto camino se hace ineludible: lo que Delors ha llamado los «nuevos yacimientos de empleo»<sup>22</sup>.

Pero de ellos conviene hablar después de haber comentado otro de los obstáculos que hoy se presentan para ejercer la ciudadanía económica: la aparición de una nueva clase, que —al parecer— se constituirá, sin mediar convención ninguna, en clase dirigente.

*La nueva clase dirigente: los trabajadores del saber*

En algunos de sus textos viene defendiendo Drucker desde hace algún tiempo que la sociedad del futuro es la sociedad del saber. En ella la verdadera riqueza será el saber y, concretamente, lo que denomina «conocimientos», en virtud de los cuales una persona es capaz de aplicar el saber al saber. Por eso entiende Drucker que al obrero industrial, que era el grupo de trabajadores más numeroso de los años cincuenta, sucederá el «trabajador del saber», que a fines de este siglo representará en Estados Unidos un tercio, o más, de la fuerza laboral<sup>23</sup>.

Ahora bien, esta «sucesión» no significa que los obreros industriales podrán convertirse en trabajadores del saber adquiriendo esos conocimientos por medio de la experiencia, porque no se adquieren a través de la experiencia, sino mediante un aprendizaje convencional permanente, que no está al alcance de todas las fortunas mentales. Se producirá entonces —vaticina Drucker— una nueva «división de clases», que ya no tendrá como elemento distintivo la posesión de los medios de producción, sino la posesión del saber. La clase poseedora lo será de un saber práctico, aplicable, sin el cual una empresa no puede valerse de las nuevas tecnologías, y las clases desposeídas lo estarán a su vez de ese tipo de saber. Por eso en los países en vías de desarrollo quedará anulada la «ventaja» de los

bajos salarios, y tendrán que adquirir el saber para lograr desarrollarse.

La cuestión no es entonces que los grupos sociales estén dispuestos a distribuir las horas de trabajo, sino que existirá un tipo de trabajo no susceptible de ser distribuido. Y, sobre todo, que los nuevos trabajadores no constituirán el grupo más numeroso de la población, ni se convertirán en gobernantes, pero sí compondrán —afirma Drucker— la *clase dirigente*. Un nuevo conflicto de clases parece, pues, abrirse camino entre los trabajadores del saber y quienes se ganan la vida por medios tradicionales, y un nuevo reto se presenta al ideal de la ciudadanía económica.

Para hacerle frente, tres medios al menos son necesarios. En *primer lugar*, y en la línea del apartado anterior, *tomar en serio el imperativo de la capacitación*, que supone transitar de una cultura de la reivindicación pasiva a una *cultura de la profesionalidad*. Cosa bien importante en un país como España, en el que la formación sigue pareciendo irrelevante en los niveles no universitarios, en los universitarios y en las empresas. Con lo cual se perjudican en realidad los más débiles, porque los más poderosos sí pueden tener los medios para adquirir una buena capacitación.

En *segundo lugar*, la formación no se refiere únicamente a la adquisición de habilidades profesionales, sino también a la capacidad de utilizarlas desde los *valores éticos de la ciudadanía*, desde los valores de una ética cívica consciente de la igual dignidad de cualquier persona, sea cual fuere su capacidad mental y profesional, y dispuesta a organizar de tal modo la vida común que la diversidad de talentos no produzca amplias desigualdades sociales.

Educación en estos valores a través de la *enseñanza formal* (escuela, centro de educación secundaria) e *informal* (familia, medios de comunicación, empresa, actitudes sociales de quienes tienen presencia pública) es condición indispensable para

<sup>23</sup> Peter F. Drucker, *La sociedad postcapitalista; La gestión en un tiempo de grandes cambios*, Barcelona, EDHASA, 1996, 193 ss.

conseguir un mundo en que se respete como iguales en dignidad a los que son diferentes en otros aspectos; en este caso, a los que han podido acceder a un tipo de saber, gracias a sus capacidades naturales, y a quienes no han podido hacerlo, también por razones naturales. Si no acometemos en serio la tarea educativa, aumentará inevitablemente el número de los excluidos de la vida social, el número de los que ni se saben ni se sienten ciudadanos en ningún lugar: el número de los apátridas.

Por *último*, conviene recordar que todas las actividades que contribuyen a preservar, aumentar y potenciar la vida humana son igualmente indispensables y, por lo tanto, valiosas. Que las aplicaciones tecnológicas no tienen mayor valor que el cuidado de los ancianos, los niños, los minusválidos o la conservación del patrimonio artístico. La riqueza de actividades humanas, indispensables para que la vida de las personas sea digna, es inmensa. Saber valorarlas por ello es una asignatura pendiente, que se pone sobre el tapete gracias al protagonismo asumido, y en buena hora, por el llamado «tercer sector».

### *¿Reparto de responsabilidades? El tercer sector*

En el actual debate acerca de las cuestiones sociales en su más amplio sentido proliferan los trabajos preocupados por aclarar el concepto y las funciones sociales del llamado «tercer sector», o también «sector social». Ahora bien, precisamente porque se trata de un sector emergente en apariencia no parecen estar muy claros ni su ubicación ni tampoco sus límites, con el agravante de que autores diversos enfocan su actuación de forma diferente.

En principio, el tercer sector es aquel en el que se realizan actividades sin ánimo de lucro, es decir, actividades en las que ninguna parte de los beneficios netos va a parar a ningún ac-

cionista individual o persona particular o, dicho con una fórmula legal, las que no pagan impuestos, porque se entiende que tienen como meta acrecentar de forma desinteresada la *calidad de vida* de las personas. En él se incluyen, entre otros grupos, los llamados «Nuevos Movimientos Sociales» tradicionales, que cobraron especial relevancia en la década de los ochenta, y sobre todo las ONGs, los grupos de voluntariado, las fundaciones, las organizaciones de justicia social, las organizaciones religiosas o las asociaciones cívicas o de vecinos, las organizaciones de derechos civiles, los grupos de mujeres, las organizaciones y asociaciones de padres.

En realidad este sector es el más antiguo en todas las sociedades y en todas ellas se ha mantenido como una constante a lo largo de la historia. Por ejemplo, en Norteamérica, donde el espíritu comunitario, propio del espíritu de la frontera, entra reiteradamente en colisión con el individualismo liberal, el sector social ha venido siendo una potente fuerza desde tiempo inmemorial. Tradicionalmente este sector ha tenido en muchos países un carácter religioso, y lo peculiar de los últimos tiempos es que aumenta también el número de grupos no religiosos que pasan a formar parte del sector social. ¿Qué cabe esperar de él y qué relación guarda con la ciudadanía económica de que venimos hablando?

Como ocurre en el caso de todo sector emergente, el tercer sector despierta una gran cantidad de expectativas en la población, y además se entiende que las necesidades que puede venir a satisfacer son precisamente las que dejan sin cubrir los sectores tradicionales. En nuestro caso, ante la globalización de la economía, la creciente impotencia de los Estados nacionales, el incremento del poder de los grandes bancos y las grandes multinacionales, los sectores político y empresarial parecen incapaces de garantizar la satisfacción de algunas de las necesidades básicas de las personas. De ahí que algunos intelectuales aconsejen a los ciudadanos cuidar de sí mismos,

restableciendo comunidades habitables, creando un «colchón» que amortigüe los golpes recibidos en virtud de la tercera revolución industrial.

Éste es el caso del «sector social» del que se espera —entre otras cosas— que ayude a resolver socialmente los tres problemas que hemos planteado para la construcción de una empresa ética: la reducción del trabajo necesario para producir bienes y servicios, la circunstancia de que los trabajos necesarios sean los que requieren un muy elevado nivel de cualificación y la posibilidad de descubrir nuevos yacimientos de empleo, verdaderamente indispensable para una vida humana digna.

En lo que se refiere a la disminución del trabajo necesario, entiende un buen número de autores que para resolver con bien el problema se precisa un «nuevo contrato social», más que un pacto político. Sin duda la tercera revolución industrial comporta ganancias en productividad, pero para distribuir las con justicia es necesario que sellen un pacto aquellas asociaciones que se interesan por el recorte de la semana laboral y que pueden organizar el tiempo excedente para potenciar las comunidades locales en las que se invierte un tiempo sin esperar por ello retribución material alguna. Tales asociaciones serían, por ejemplo, centrales sindicales, organizaciones de derechos civiles, grupos de mujeres, organizaciones y asociaciones de padres, grupos ecologistas, organizaciones de justicia social, organizaciones religiosas y asociaciones cívicas o de vecinos. Es el potente sector del voluntariado, que ofrece posibilidades de un nuevo contrato social para el siglo XXI, porque aquí la entrega del propio trabajo sustituye a las relaciones de mercado.

Por otra parte, y en lo que afecta a los problemas planteados por la previsible «sociedad del saber», si la sociedad hacia la que caminamos es una sociedad del saber altamente competitiva, una de las grandes preguntas es la de quién va a hacerse cargo de una gran cantidad de tareas sociales. Desde

1880, desde que la Alemania de Bismarck da los primeros pasos hacia el Estado del bienestar, es el Estado quien asume estas tareas. Pero, dada la complejidad de las cuestiones, no debe asumirlas en su totalidad, sino establecer una política de atención social, establecer unos niveles y pagar buena parte de los servicios. ¿Quién se responsabiliza del resto de la tarea?

Según autores como Drucker, es el sector social el que puede enfrentarse a los retos sociales que plantea la sociedad del saber, con lo cual exonera a las empresas de toda responsabilidad. Las empresas —continúa Drucker— son organizaciones, herramientas que tienen un uso muy determinado (crear riqueza); por eso deben contar con empleo flexible y, por otra parte, no deben obligar a los trabajadores del saber a incorporarse a ellas como si se tratara de una comunidad.

En este sentido, Drucker llega a afirmar que la pretensión de que las empresas asuman una responsabilidad social es querer regresar al pluralismo de la época feudal, querer que «manos privadas asuman el poder público». Las empresas, por contra, deberían quedar libres de tales responsabilidades, que serían asumidas por el tercer sector. Del que, por otra parte, formarían parte, entre otros, los trabajadores del saber en su tiempo de ocio, ya que necesitan una esfera en la que crear la comunidad que no les ofrece la organización, y esta esfera sería la del sector social.

Este tercer sector se ocuparía, pues, de aquellos que quedan desatendidos por las esferas empresarial y política.

Sin embargo, esta solución es inaceptable, a mi juicio. En principio, porque libera al mundo empresarial de toda responsabilidad social y, como he intentando mostrar, una empresa semejante es no sólo obsoleta, sino también insensata; mientras que la empresa que asume su responsabilidad social garantiza en mayor grado la productividad y, por consiguiente, la competitividad. Generar «capital social» es sin duda una apuesta de futuro.

Por otra parte, si la empresa desea formar parte de una sociedad civil emergente, que no se limita a perseguir intereses privados al modo de la hegeliana sociedad civil burguesa, sino que se esfuerza por atender a los intereses universalizables desde la espontaneidad y libertad que le caracteriza, mal va a conseguirlo creyendo que puede recluirse en la esfera privada. La distinción entre esfera privada y pública, y la adscripción de la primera al mundo empresarial y de la segunda al Estado, son artimañas ideológicas para eludir responsabilidades. Si queremos enfrentarnos a la realidad social tal como es, sin deformaciones ideológicas, queda patente que la sociedad civil tiene con sus actuaciones también repercusiones públicas y es también capaz de universalidad<sup>24</sup>.

Pero también la situación del Estado resulta peligrosa en este reparto de responsabilidades porque, aunque realmente resulte incapaz de enfrentar todos los retos sociales provocados por la tercera revolución industrial, tampoco está legitimado para traspasar al sector social a los marginados por él mismo y por el mercado, sino que debe asumir el papel de protector de bienes básicos por el que cobra su legitimidad.

Configurar una ciudadanía económica, lograr el tránsito desde el reino de la necesidad al de la libertad, exige que los tres sectores sean corresponsables, no que el sector social asuma los desechos generados por los otros dos. Ciertamente que él es solidario e innovador por esencia, como veremos en el capítulo dedicado a la ciudadanía civil; cierto que constituye el yacimiento más importante en nuestro momento de nuevos empleos, pero no es menos cierto que lo público es responsabilidad de los tres sectores, cada uno según sus peculiaridades.

<sup>24</sup> A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 9 y parte III.

### *Lógica del beneficio, lógica de la beneficencia*

Por eso, es perfectamente inadecuado distinguir entre dos tipos de lógica: la de la empresa, encaminada al logro del mayor beneficio económico, que no admite más interlocutores que los ciudadanos con capacidad adquisitiva, y la de la beneficencia, dirigida a los necesitados, a los que atiende sin contraprestación, porque viene promovida por el voluntariado.

Con eso admitimos que la lógica de la empresa es socialmente neutral, y que lo social es cosa de beneficencia, cosa de gentes con buen corazón, pero situadas en los márgenes de la sociedad, nunca en el centro. El centro, la política dura y la economía, serían socialmente neutrales, por eso generan constantemente marginados, a los que recogen los voluntarios en los barrios miserables. No es extraño que también en política una cosa sea el Ministerio de Hacienda, que es el relevante, otra, el de Asuntos Sociales, que se encomienda a mujeres; lo cual es ya de sobra elocuente.

¿No es posible que la lógica de la empresa se «socialice» y que llegue a los más desfavorecidos sin perder su especificidad? ¿No es posible que le exija establecer entre sus miembros relaciones de justicia social, llevar a cabo proyectos sociales y sobre todo inventar procedimientos para incorporar al mundo marginado con la intención de que deje de serlo (créditos adecuados, inversiones posibles)?

Separar el mundo en dos bloques, el de la lógica de la política o la empresa que deben seguir su curso sin preocuparse apenas por la marginación, y el bloque «ilógico» de los que tienen buen corazón y por eso empeñan su vida en recoger a los heridos de muerte por la lógica, es muy mala cosa. Y lo es, entre otras razones, porque ni hay derecho a condenar a unos a la marginación, ni lo hay tampoco a destinar a otros a la inmoralidad. El hombre —mujer/varón— de carne y hueso es el que *piensa socialmente*. Por eso la lógica de la empresa es necesariamente ética, y las empresas inmorales no son, en consecuencia, auténticas empresas.

CIUDADANÍA CIVIL.  
UNIVERSALIZAR LA ARISTOCRACIA

*El argumento de la sociedad civil*

En la introducción de este libro atracamos en la Isla del Dr. Moreau, y allí dimos con aquellos «humanimales», incapaces de modular su inteligencia y sus sentimientos haciéndolos humanos. Ni la monótona cantinela de la ley ni el castigo corporal habían sido suficientes para convertir los instintos en voluntad, la inteligencia animal en inteligencia y razón humanas.

¿No ocurrirá algo similar con las personas —nos preguntábamos—, que el solo recitado de las declaraciones de derechos morales o de los valores superiores de las constituciones democráticas no les invita a incorporarlos, a convertirlos en carne y sangre suya; mucho menos aún el peso de la ley?

Parecía la idea de ciudadanía presentarse como un acicate prometedor, al sintonizar con algunas de las necesidades que

señalaba Maslow como propias de todo ser humano: la necesidad de ser acogido en un grupo, de identificarse con él, de pertenecer a él. Identificación y sentimiento de pertenencia surgen en un primer momento en las comunidades adscriptivas, en aquellas de las que formamos parte por nacimiento (familia, comunidad vecinal, grupo étnico), pero precisan ser revalidadas por la comprobación de que son, al menos en algún grado, justas, de que son capaces —por su propia justicia— de generar adhesión.

Las dimensiones política, social y económica de la ciudadanía caminan en este sentido, pero el ser humano no es sólo un sujeto de derechos de las dos primeras generaciones (ciudadanía política y social), y tampoco un productor de riqueza, material o inmaterial (ciudadanía económica). Es ante todo *miembro de una sociedad civil*, parte de un conjunto de asociaciones no políticas ni económicas, esenciales para su socialización y para el cotidiano desarrollo de su vida. Junto a la ciudadanía política, social y económica, es necesario considerar con detención la idea de ciudadanía civil, la dimensión radical de una persona por la que pertenece a una sociedad civil.

Ciertamente, la relevancia de la sociedad civil para la vida social y personal en su conjunto cobró actualidad en la década de los setenta y los ochenta por diversas razones. El neoliberalismo de Nozick proclamaba la necesidad de reducir el Estado a un mínimo por el expreso deseo de defender los «derechos naturales» de propiedad, en la línea del «individualismo posesivo», que dio origen al capitalismo, y es ésta una línea que, defendida con mayor o menor dureza, no ha hecho sino reforzarse. La crisis del Estado del bienestar abona la defensa del Estado mínimo, también en nuestro suelo, por parte de autores como Juan Huerta de Soto, Pedro Schwartz o Rafael Termes. De ella podemos decir que persigue *la reducción del Estado a un mínimo, la ampliación del mercado a un máximo*; que desea reducir el Estado para librar a la economía

de su intervención, más que como una forma de potenciar la autonomía de los ámbitos no económicos de la sociedad civil, es decir, de las asociaciones civiles y eclesiales, los movimientos sociales, los grupos de interés.

La bandera de la libertad económica frente al intervencionismo estatal es la que iza la corriente mencionada, cosa bien distinta del argumento que aducen en favor de la relevancia de la sociedad civil los que ven en ella un potencial de *civilidad* y *solidaridad*, rara vez presente en las esferas política y económica. Para los defensores de esta propuesta, la sociedad civil no puede entenderse ya como un conjunto de individuos, cada uno de los cuales busca satisfacer sus intereses egoístas, de modo que «cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él»<sup>1</sup>. Éste sería tal vez el carácter de la sociedad civil burguesa de los inicios del capitalismo, que exigía la formación del Estado para trascender el egoísmo individual y grupal y para abrirse al universalismo del bien común. De una sociedad burguesa egoísta no cabía esperar solidaridad, sólo del Estado.

Sin embargo, de entonces acá ni el Estado ha dado muestras de preocuparse únicamente por lo universal, ni la sociedad civil ha sido el lugar privilegiado del egoísmo, sino, en muchas ocasiones, fuente de solidaridad y abnegación. De ahí que hoy importe caracterizarla más por su naturaleza *espontánea* y *voluntaria* que por ser fuente de egoísmo.

En efecto, el Estado, la sociedad política, es aquel tipo de sociedad en el que nacemos y del que resulta difícil salir. Cambiar de nacionalidad es mucho más espinoso que cambiar de pareja, abandonar una comunidad creyente, borrarse de un sindicato. Por otra parte, y continuando con la tradición weberiana, el Estado sigue caracterizándose en último término por ostentar el monopolio de la violencia legítima,

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, § 182 Agregado.

por la coacción que legítimamente puede ejercer sobre sus súbditos, mientras que el poder coactivo de las asociaciones civiles es sumamente limitado. El poder de las Iglesias fue grande en la Edad Media, cuando una excomunión tenía implicaciones políticas, como sigue ocurriendo en los países islámicos, pero hoy en día en los países occidentales ingresar en una comunidad religiosa, como en cualquier otro tipo de asociación civil, y abandonarla es infinitamente más sencillo y menos conflictivo que cambiar de Estado.

Algunos autores, como Rawls, entienden que el hecho de que la sociedad política resulte más difícil de abandonar que las restantes le concede una relevancia especial; otros, por contra, vemos en el carácter libre y voluntario de las asociaciones de la sociedad civil el síntoma de su grandeza.

Si quisiéramos, pues, ofrecer una cierta clasificación de las líneas que invitan a considerar muy especialmente el papel de la sociedad civil, nos encontraríamos en principio con una *neoliberal*, que sigue entendiéndola en el sentido hegeliano de la sociedad burguesa y quiere potenciarla para fortalecer el liberalismo económico posible; y la que no desea potenciar el liberalismo económico, sino fomentar desde la sociedad civil la *civilidad*, la *participación social* y la *solidaridad*. Aunque en este segundo grupo todavía las energías se distribuyen un tanto.

En efecto, en los años ochenta un conjunto de filósofos comunitaristas recibe el nombre de «teóricos de la sociedad civil»<sup>2</sup>, por defender que los ciudadanos no pueden aprender la civilidad necesaria para llevar adelante una democracia sana ni en el mercado ni en la política, sino sólo en las organizaciones voluntarias de la sociedad civil<sup>3</sup>. Es en ellas donde aprende-

mos las virtudes de la obligación mutua, precisamente porque son grupos en los que participamos voluntariamente, en los que las malas acciones no se castigan con una ley impersonal, sino con el desagrado de los familiares, los amigos, los colegas. Los castigos y las recompensas morales que otorgan los miembros del grupo son para la persona un *incentivo* mucho mayor para asumir las propias responsabilidades que la sanción legal<sup>4</sup>.

Yerran, pues, las explicaciones economicistas de la conducta humana, que ven en el incentivo económico el móvil esencial de las acciones, y también quienes confían en el látigo, en la sanción legal, porque la aprobación o el rechazo de las asociaciones, de las comunidades en que vivimos, es un incentivo mucho mayor. Las razones del corazón superan con mucho a las del temor y el cálculo. Participar en las comunidades y asociaciones de la sociedad civil es, en consecuencia, el mejor modo de aprender a ser un buen ciudadano, según los «teóricos de la sociedad civil».

Obviamente, las críticas no se han hecho esperar, porque en la sociedad civil hay de todo, como en botica: asociaciones movidas por intereses solidarios y universalizables, como ciertas Organizaciones Cívicas (mal llamadas, a mi juicio, «ONGs»), grupos religiosos y de voluntariado; pero también sociedades secretas, fundadas para defender sólo a los asociados, grupos profesionales corporativistas, mafias de todo tipo, narcotraficantes, grupos de amigos de un artista de cine. En estos casos los grupos no se crean para enseñar civilidad, sino con fines bien diversos, algunos de los cuales pueden ser abiertamente «anticívicos».

Todo esto es verdad. Pero, a mi juicio, el talón de Aquiles de los «teóricos de la sociedad civil» consiste en que siguen

<sup>2</sup> Will Kymlicka y Wayne Norman, 1994, 363-365.

<sup>3</sup> Michael Walzer, «The Civil Society Argument», en R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, 153-174.

<sup>4</sup> Mary Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1991, 109.

pensando en ella, más que como una esfera autónoma, como un ámbito que debemos potenciar para que sea posible la democracia. Cuando Walzer llega a afirmar que «la civilidad que hace posible la democracia sólo puede aprenderse en las redes asociativas de la sociedad civil», está supeditando el valor de ese aprendizaje a su utilidad para la política democrática, como si la ciudadanía civil no fuera valiosa por sí misma y tuviera que subordinarse a la ciudadanía política. No es extraño, pues, que el propio Walzer considere que cuando las actividades de algunas asociaciones se entienden de una manera particularista, precisan una corrección política. Afirmación perfectamente adecuada si hubiera añadido a continuación que cuando las sociedades políticas persiguen intereses particularistas, es esencial contar con asociaciones civiles, prestas a recordarles su deber de perseguir el bien común.

Ciertamente, el mundo de las asociaciones civiles es muy variado y en ellas se aprenden distintos tipos de virtudes, pero no es menos cierto que en determinados sectores de la sociedad civil actual encontramos un *potencial ético universalizador*, que podría considerarse heredero del *universalismo ético* de la tradición cristiana, de la ilustrada y también de aquella «clase universal» que, según Marx, era el proletariado<sup>5</sup>. En realidad la «revolución social» no venía del estado burgués, sino de una clase social —el proletariado— que en su indefensión representaba los intereses de la humanidad. Y es que es el *impulso ético*, más que la civilidad nacional o estatal, el que exige universalismo, el que incita a traspasar los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita.

Este impulso, que urge obedecer en la familia, las asociaciones vecinales, las Organizaciones Cívicas, tiene hoy su ex-

presión como exigencia en tres lugares privilegiados: el *tercer sector* (del que ya nos ocupamos en el capítulo anterior), *las profesiones* y la *opinión pública*. Tomarlos en serio supone «universalizar la aristocracia».

### *El declive de la aristocracia*

La aristocracia anda en los últimos tiempos de capa caída. Nacida allá en los albores de la civilización occidental como esa forma de organización política que consiste en el gobierno de los *aristoi*, de los mejores, ha venido a quedar con los siglos en un grupo social que se asoma a las revistas del corazón y hace las delicias de los aficionados a las bodas sonadas y a los divorcios espectaculares<sup>6</sup>. Ninguna relación guarda ya la hodierna aristocracia con el gobierno, que es cosa de los más votados por el pueblo. Ni siquiera se esmera en realizar sustanciosas contribuciones intelectuales o culturales al acervo común como en siglos pasados. Los aristócratas ya no son, dicho simplemente, los mejores. Son los que heredaron un título, sin méritos propios ni ganas de hacerlos, o los que lo compraron porque, teniendo talegas, querían lucir también en su haber blasones.

Por si poco faltara, el mundo moderno trajo entre otras cosas, al decir de Charles Taylor, el aprecio por la vida corriente frente a las vidas heroicas, arriesgadas, nobles, tan admiradas en las edades Antigua y Media<sup>7</sup>. Un sutil utilitarismo recorre las venas de la Modernidad, para desesperación de románticos, nietzscheanos y orteguianos, devaluando las hazañas del caballero andante, poniendo en solfa la tarea del héroe, des-

<sup>5</sup> Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; André Gorz, *Los caminos del paraíso*, Barcelona, Laia, 1986; Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, cap. VIII; Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, F.C.E., 2000.

<sup>6</sup> En lo que sigue, los apartados referentes a las profesiones tienen su origen en «Universalizar la aristocracia. Ética de las profesiones», *Claves de razón práctica*, 75 (1997).

<sup>7</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo*, parte tercera.

confiando del revolucionario byroniano. Incluso la aristocracia proletaria que Lenin identificaba con la vanguardia del partido ha perdido terreno, y va quedando como máxima aspiración lograr una vida sazónada con moderados placeres y con dolores mínimos, una vida empapada de goces sencillos y de bienes corrientes.

El último intento de restaurar en Occidente una cierta aristocracia política vino de la mano de la tan conocida y criticada «teoría elitista de la democracia», que se proponía de algún modo sintetizar lo mejor de ambas formas de gobierno. Desde la mencionada teoría, la democracia se convertía en un mecanismo para elegir representantes, mecanismo consistente en dejar en manos del pueblo la elección entre las élites políticas que compiten por su voto. Puesto que es el pueblo el que vota, se entiende que él es el que quiere a sus gobernantes, como es propio de una democracia; puesto que los más votados surgen de las élites políticas que compiten por el poder, son los mejores quienes gobiernan, y no la masa. De suerte que la teoría elitista de la democracia aprovecha el saber de los mejores en un gobierno querido por el pueblo.

Sin embargo, las presuntas masas no eran tan candidas y fueron cayendo en la cuenta de que los grupos en competición —los partidos— no eran los mejores, no eran las élites políticas, sino ciudadanos corrientes las más de las veces y, en algunos casos, gentes para las que sería bien difícil encontrar un empleo si no es a través de una lista cerrada o por el viejo procedimiento del dedo. No hace falta ser el mejor para entrar en el negocio de la cosa pública —vinieron a sospechar las presuntas masas—, ni siquiera es recomendable a menudo serlo. Basta, por contra, con tener el amigo oportuno en el lugar oportuno<sup>8</sup>.

A mayor abundamiento, la «profundización en la democracia» que izquierdas y derechas se propusieron como lema vino a entenderse en muchos lugares como extensión de la voluntad de las mayorías a cualesquiera decisiones, con lo cual se produjo irremediamente en todas las esferas de la vida social el pacto de los mediocres por el poder. Hospitales, universidades y otras instituciones de la sociedad civil se hicieron acreedores a las sarcásticas palabras que pronunciara Heráclito de Éfeso hace ya veintiséis siglos: «Bien harían los efesios si se ahorcaran todos y dejaran la ciudad a los adolescentes, ellos que han expulsado a Hermodoro, el mejor de los hombres, diciendo: que nadie de nosotros sea el mejor y, si no, en otra parte y entre otros»<sup>9</sup>.

Los mediocres se hicieron con el poder en distintos ámbitos sociales, como tantas veces, y decidieron por mayoría que la excelencia es fascista, y la mediocridad, democrática. Como si una democracia justa pudiera construirse a golpe de endogamia, nepotismo, amiguismo. Y, sin embargo...

### *En busca de la excelencia*

Y, sin embargo, la necesidad de una cierta aristocracia ha ido surgiendo en los diferentes campos de la vida social, al percatarse de que es imposible realizar con bien diferentes actividades si los que en ellas se integran y de ellas se responsabilizan no aspiran a alcanzar la cota más elevada posible, no aspiran a ser excelentes.

En efecto, en 1983 los norteamericanos Peters y Waterman publicaron un libro que hizo fortuna en el ámbito em-

<sup>8</sup> Adela Cortina, *La moral del camaleón*, cap. 8 («Amicus Plato»).

<sup>9</sup> Heráclito de Éfeso, DK 22 B 121, en Fernando Cubells, *Los filósofos presocráticos*, Anales del Seminario de Valencia, 1965, 307.

presarial. Su título —*En busca de la excelencia*— era suficientemente expresivo de las aspiraciones del mundo empresarial, preocupado por superar la mediocridad y por situarse entre los mejores; de ahí que el texto recogiera las experiencias de empresas «excelentes». El éxito del libro se debió a que un buen número de empresarios, deseosos de aumentar su competitividad, se aprestaron a tomar como ejemplo estas empresas excelentes para obtener, ellos también, ganancias sustanciosas.

Ciertamente, pocos años más tarde el libro de Aubert y Gaulejac, *El coste de la excelencia*, pretendió mostrar que una aspiración febril a tan preciado valor puede acabar con la salud del directivo que no vive ni respira más que con esa meta. De lo que eran buena muestra a su vez un nutrido número de directivos que, por buscar la excelencia sin medida, engrosaban ya la clientela de psiquiatras y psicoanalistas. El viejo consejo aristotélico de buscar el término medio entre el exceso y el defecto seguía siendo oportuno; sólo que también con Aristóteles cabía recordar que, en lo que a la virtud se refiere, más vale pecar por exceso que caer en el defecto. Cuando, por otra parte, en muchos casos la virtud no era sólo cosa de elevación moral, sino de pura necesidad, de nuda supervivencia, como la implacable realidad no cesaba de mostrar.

En el año 1994 —por poner un ejemplo— la Comisión Europea publicó el «Libro Blanco» sobre *Crecimiento, competitividad y empleo*, intentando sentar las bases del desarrollo sostenible en las economías europeas para hacer frente a la competencia internacional. A tenor de su contenido, Europa debe alcanzar urgentemente dos metas: el crecimiento de los puestos de trabajo y el fomento de la igualdad de oportunidades. Pero para alcanzarlas, un medio resulta absolutamente indispensable: aumentar la competitividad. Lo cual significa, entre otras cosas, potenciar la profesionalidad de quienes tra-

bajan en el mundo de la empresa, apostar por la calidad de los recursos humanos y de los productos, buscar —en suma— la excelencia.

Porque a fin de cuentas, dos siglos después de haber visto la luz *La riqueza de las naciones*, venimos a convenir con Reich en que la fuente principal de la riqueza de los pueblos es la cualificación de los que en ellos trabajan, es la calidad de sus recursos humanos. Y así parecen reconocerlo los que exigen calidad en la enseñanza, calidad en los productos, calidad informativa, profesionalidad en el trabajo de médicos, juristas, ingenieros, y cuantos generan riqueza material e inmaterial en un país. Cosas todas ellas que están fuera del alcance de los mediocres y sólo pueden lograrse si los profesionales aspiran a la virtud tal como la entendía el mundo griego: como excelencia del carácter.

En efecto, el término empleado por Peters y Waterman recuerda el concepto griego de «virtud», en la medida en que el virtuoso era quien sobresalía, quien superaba la media en alguna actividad. Y es aspirar a esta excelencia lo que exige cualquier actividad profesional a quienes ingresan en ella, como un requisito indispensable para acogerle como uno de sus miembros activos; no contentarse con la *mediocridad*, que es cosa de *funcionarios* y de *burócratas*, sino aspirar a esa *aristocracia* que ya no tiene que ser cosa de unos pocos, sino de todos los que emplean parte de su esfuerzo en una actividad profesional.

Universalizar la aristocracia en cada una de las profesiones es la principal fuente de la riqueza de las naciones y de los pueblos, y una exigencia de responsabilidad social. Pero es también el único modo de hacer justicia a la naturaleza propia de las profesiones tal como han venido configurándose desde su origen. Por eso revitalizar las profesiones requiere recordar cuál es la naturaleza y sentido de estas actividades sociales.

### *El origen de las profesiones*

El concepto de profesión, tal como ha ido acuñándose a lo largo de la historia, tiene evidentemente orígenes religiosos. Ciertamente, en el nacimiento de lo que hoy llamamos profesiones sólo tres se reconocían como tales: las de los sacerdotes, los médicos y los juristas. Estas tres profesiones exigían vocación, ya que no todas las personas eran llamadas a ejercerlas, sino únicamente las escogidas. Pero, además, de los nuevos miembros se exigía en los tres casos que pronunciaran un juramento al ingresar, porque la actividad a la que pretendían dedicarse ya venía configurada por unas reglas y valores morales que el neófito debía aceptar si pretendía ejercerla. Por otra parte, las tres profesiones tenían de algún modo un carácter sagrado, en la medida en que se dedicaban a intereses tan elevados como el cuidado del alma, del cuerpo o de la cosa pública<sup>10</sup>.

Más tarde también se consideró como profesionales a los militares y los marinos; pero, en cualquier caso, es en la Modernidad cuando las profesiones empiezan a emanciparse de la esfera religiosa y a fundamentarse en una ética autónoma.

Como bien muestra Max Weber, las palabras alemana (*Beruf*) e inglesa (*calling*), que traducimos por «profesión», tienen a la vez el sentido de vocación y de misión, y reciben el significado que ahora les damos sobre todo a partir de la Reforma protestante. En efecto, son los reformadores los que, sin pretenderlo, sientan las bases para que pueda entenderse que la propia conducta moral consiste en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Y es esta convicción la que engendra el concepto a la vez religioso y ético de profesión: el único modo de agradar a Dios consis-

<sup>10</sup> Diego Gracia, «El poder médico», en Varios, *Ciencia y Poder*, Univ. Comillas, 1987, 141-174; Adela Cortina y Jesús Conill (eds.), *Diez palabras en ética de las profesiones*, Estella, VD, 2000.

te en cumplir en el mundo los deberes profesionales; por eso el profesional se entregará a ello en alma y cuerpo<sup>11</sup>.

Ahora bien, la conciencia de que es un deber moral ejercer la propia profesión con pleno rendimiento va separándose paulatinamente de la conciencia de que es un deber religioso y cobrando autonomía. De suerte que es este deber moral el que va inspirando el espíritu ético del capitalismo, porque tanto quienes desempeñan profesiones liberales como los que tienen por profesión aumentar el capital interpretan sus tareas como la misión que deben cumplir en el mundo, como la vocación a la que han de responder. De ahí que dediquen todo su esfuerzo a trabajar en ese doble sentido, y no buscando el interés egoísta, como suele creerse al hablar de los orígenes del capitalismo: tanto el que ejerce una profesión liberal como el que pretende producir riqueza sienten su tarea como una misión que deben cumplir al servicio de un interés que les trasciende.

El profesional —como afirma Diego Gracia— es siempre «un consagrado a una causa de una gran trascendencia social y humana». De ahí que el ejercicio de una profesión exija hasta nuestros días emplearse en esa causa social —sanidad, docencia, información, etc.— que trasciende a quien la sirve, integrándose en un tipo de actividad que tiene ya sus rasgos específicos.

### *Rasgos de una actividad profesional*

Ciertamente, son muchos los autores que se han ocupado de estudiar los caracteres que ha de reunir una actividad humana para que la consideremos una profesión<sup>12</sup>. Pero aquí no nos

<sup>11</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969, pp. 81 ss.

<sup>12</sup> Ver, p.e., Talcott Parsons, *Essays on Sociological Theory*, Glencoe, The Free Press, 1954; Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, F.C.E., 1964; J. González Anleo,

interesa tanto hacer un recorrido por distintos paradigmas como intentar esbozar uno que recoja el mayor número posible de características para entender lo que es hoy una profesión. Y en este sentido podríamos decir que profesiones son hoy en día aquellas actividades ocupacionales en las que encontramos los siguientes rasgos<sup>13</sup>:

1. Una profesión es, en principio, una actividad humana social, un producto de la acción de personas concretas, mediante la cual se presta un *servicio específico* a la sociedad, y se presta de forma institucionalizada. Importa recordar que una profesión es una actividad, porque frecuentemente se olvida que la medicina, la docencia o la información son en primer lugar actividades realizadas por personas, de forma que el nivel institucional, indispensable también sin duda, cobra —sin embargo— todo su sentido de dar cuerpo a las actividades.

En lo que respecta al *tipo de servicio* que presta el profesional, tiene que reunir las siguientes características para que se le considere propio de una profesión:

a) El servicio ha de ser *único*, y por eso los profesionales reclaman el derecho de prestarlo a la sociedad en exclusiva, considerando como «intruso» a cualquiera que desee ejercerlo desde fuera de la profesión.

b) Las prestaciones que de él puedan obtenerse han de estar *claramente definidas*, de modo que el público sepa qué puede esperar de los profesionales y qué puede exigirles.

c) Pero también ha de tratarse de una tarea *indispensable*, de un tipo de servicio del que una sociedad no puede prescindir sin perder una dosis irrenunciable de salud (actividad

sanitaria), formación (actividad docente), organización de la convivencia (actividades jurídicas), información (actividad informativa), etc. Ésta es la razón por la que, sobre todo desde los inicios del Estado del bienestar, se exige que buena parte de los servicios profesionales puedan llegar a todos los ciudadanos.

2. La profesión se considera como una suerte de *vocación* y de *misión*, por eso se espera del profesional que se entregue a ella e invierta parte de su tiempo de ocio preparándose para cumplir bien esa tarea que le está encomendada. A diferencia de las ocupaciones y oficios, que pueden tener un horario claramente delimitado, el profesional considera indispensable tener una preparación lo más actualizada posible para poder ejercer bien su tarea; de ahí que dedique también parte de su tiempo de ocio a adquirir esa preparación.

3. Ejercen la profesión un conjunto determinado de personas, a las que se denomina «*profesionales*». Los profesionales ejercen la profesión de forma estable, obtienen a través de ella su medio de vida y se consideran entre sí colegas.

4. Los profesionales forman con sus colegas un colectivo que obtiene, o trata de obtener, el *control monopolístico* sobre el ejercicio de la profesión. Por eso se tacha de «intrusos» a los que carecen de las certificaciones académicas correspondientes y se les prohíbe oficialmente ejercer la profesión.

5. Se accede al ejercicio de la profesión a través de un largo proceso de capacitación teórica y práctica, es decir, a través de unos estudios claramente reglados, de los que depende la acreditación o licencia para ejercer la profesión. Estos estudios deben ser específicos, recibir a su término algún documento oficial acreditativo (diploma, licenciatura) y ser sólo dominados por los miembros de esa profesión determinada.

Éste es uno de los grandes problemas en profesiones como el periodismo, en las que resulta sumamente discutible que quien ha estudiado la carrera de Ciencias de la Información

«Las profesiones en la sociedad corporativa», en J. L. Fernández y A. Hortal (comps.), *Ética de las profesiones*, 21-34; Augusto Hortal, *Ética general de las profesiones*, Bilbao, Desclee, 2002.

<sup>13</sup> Ver para estas características J. González Anleo, *op. cit.*

esté más preparado para informar y opinar que algunas personas cultas, dotadas de una pluma ágil.

6. Los profesionales reclaman un ámbito de *autonomía* en el ejercicio de su profesión. Obviamente, el público tiene derecho a elevar sus protestas y debe ser atendido, pero el profesional se presenta como el experto en el saber correspondiente y, por tanto, exige ser el juez a la hora de determinar qué forma de ejercer la profesión es la correcta y qué formas de ejercerla son desviadas.

Esta doble peculiaridad de cualquier profesión —el hecho de que el consumidor tenga el derecho a exigir, y el profesional, el de enjuiciar sobre su correcto ejercicio— hace necesario establecer un difícil equilibrio entre ambos lados, evitando caer en dos extremos igualmente desafortunados: creer que las demandas del público han de atenderse sin tener en cuenta el juicio de los expertos, o bien regular las actividades profesionales atendiendo sólo a los expertos. Tener en cuenta ambos lados es indispensable. Por ejemplo, en cualquier juicio sobre una presunta negligencia profesional, resulta cada vez más necesario que el juez esté también especializado en la profesión correspondiente para poder tener un criterio a la hora de juzgar. En caso contrario, juzgará por apariencias, y los profesionales se verán obligados a tomar medidas a menudo superfluas, pero aparentemente necesarias. Fenómenos como éste explican el progreso de la «medicina defensiva», que exige un extraordinario derroche de dinero y energías (pruebas innecesarias, radiografías inútiles), pero parece en ocasiones la única forma de cubrirse las espaldas frente a posibles denuncias y frente al fallo de un juez inexperto en sanidad.

Por eso tradicionalmente los colegios profesionales «promulgan» códigos de la profesión, con la intención de autorregularse y resolver los posibles conflictos antes de tener que acudir al juzgado. Obviamente, este modo de proceder puede surgir de motivos corporativistas, cuando el cuerpo profesio-

nal pretende cerrar filas e impedir cualquier juicio externo. Pero también tiene una base en la realidad: la de que es positivo que los profesionales tomen conciencia de las exigencias de su profesión y sean los primeros en desear dignificarla. Para eso, sin embargo, no basta con asumir códigos deontológicos, es necesario incorporar también un código ético, que no se preocupe sólo de las regulaciones, sino de los bienes y fines que la profesión persigue.

7. Lógicamente, al afán de autonomía corresponde el deber de asumir la *responsabilidad* por los actos y técnicas de la profesión; deber en el que conviene insistir por ir complementando el «tiempo de los derechos» con el de «las responsabilidades», el de las reivindicaciones, con el de las prestaciones. Justo es que los profesionales reclamen sus derechos, pero igualmente justo es que asuman la responsabilidad por el correcto ejercicio de su profesión.

8. De los profesionales se espera que *no ejerzan su profesión sólo por afán de lucro*, ya que se trata de un tipo de actividad encaminada a favorecer a la colectividad. En este sentido, conviene distinguir entre el fin de una profesión, el bien objetivo que con ella se persigue y por el que cobra su sentido y los intereses subjetivos que persiguen las personas que la ejercen. Evidentemente, el interés de una persona a la hora de ejercer su profesión puede consistir exclusivamente en ganar un dinero, pero el fin de la profesión no es ése; de ahí que no tenga más remedio que asumir el fin y los hábitos que la actividad profesional exigen.

### *Ética de las profesiones*

Una actividad profesional es, pues, una *actividad social*, en la que cooperan personas que desempeñan distintos papeles: los profesionales, los beneficiarios directos de la actividad social (clientes, consumidores, pacientes, alumnos, etc.), otros esta-

mentos implicados (proveedores de un hospital, competidores en el caso de una empresa, etc.) y, por supuesto, la sociedad en su conjunto, que ha de dictaminar si considera necesaria esa actividad, o al menos beneficiosa, y si piensa que se está ejerciendo de un modo satisfactorio para ella.

En este sentido no deja de ser curioso que en países democráticos ignore la ciudadanía que en sus países respectivos existen fábricas de armas, que tales armas se venden con pingües beneficios y con conocimiento de los gobiernos y que el tan alabado pueblo soberano ande en ayunas de tales negocios. Cuando lo bien cierto es que las actividades empresariales que se desarrollan en un país precisan legitimación pública.

Y reanudando el hilo de nuestra exposición, utilizaremos en principio para analizar la estructura de las actividades sociales el modelo que MacIntyre propone y que resulta de suma utilidad, aunque él no esté pensando al exponerlo en las actividades profesionales. En efecto, MacIntyre sugiere aprovechar el concepto aristotélico de *práxis*, modificándolo, para comprender mejor determinadas actividades sociales cooperativas; y nosotros, por nuestra parte, utilizaremos su modificación de la *práxis* aristotélica para interpretar más adecuadamente ese tipo de actividades sociales que son las profesiones, modificándola por nuestra parte para adaptarla a lo que precisamos.

Por *práxis* (acción) entiende Aristóteles, a diferencia de la *poíesis* (producción), aquel tipo de acción que no se realiza para obtener un resultado distinto de ella misma, sino que tiene incluido en ella su propio fin. También a este tipo de acción denomina Aristóteles *práxis teleía*, es decir, «acción que tiene el fin en sí misma», a diferencia de la *práxis atelés*, cuyo fin es distinto a la acción por la que se realiza.

MacIntyre, por su parte, modifica estas distinciones, y entiende por «*práctica*» una actividad social cooperativa, que se

caracteriza por tender a alcanzar unos bienes que son internos a ella misma y que ninguna otra puede proporcionar. Estos bienes son los que le dan sentido, constituyen la racionalidad que le es propia y, a la vez, le prestan legitimidad social. Porque cualquier actividad humana cobra su sentido de perseguir un fin que le es propio, y además cualquier actividad social necesita ser aceptada en la sociedad en la que se desarrolla, necesita estar socialmente legitimada.

Trasladando esta caracterización a las actividades profesionales, podríamos decir que el bien interno de la sanidad es el bien del paciente; el de la empresa, la satisfacción de necesidades humanas con calidad; el de la docencia, la transmisión de la cultura y la formación de personas críticas. Quien ingresa en una de estas actividades no puede proponerse una meta cualquiera, sino que ya le viene dada y es la que presta a su acción sentido y legitimidad social. De donde se sigue que dentro de ese ámbito, como afirma Aristóteles, «deliberamos sobre los medios», no sobre los fines o bienes últimos, porque éstos ya vienen dados. No podemos «inventar» los fines de las actividades profesionales, porque ya proceden de una tradición que conviene conocer a fondo, estudiando su historia. La tarea de quien ingresa en una profesión no consiste, pues, en idear metas totalmente nuevas, sino en incorporarse a una tarea de siglos o de décadas —a una tradición profesional— y en integrarse en una comunidad de colegas, que persiguen idénticas metas.

Ahora bien, esto es cierto, pero sólo en parte. Porque si es verdad que las distintas profesiones tienen una larga historia, también lo es que han ido modulando sus metas, matizando la forma de ejercerse, modificando las relaciones entre los colegas y también las relaciones con los destinatarios de la actividad profesional. Y tales modulaciones se han debido a razones diversas, como, por ejemplo, el aumento de la capacidad técnica humana, pero sobre todo el *cambio de conciencia moral social*.

En efecto, las actividades profesionales se van desarrollando en el seno de sociedades cuya conciencia moral va evolucionando en el sentido de que las personas reclaman un mayor respeto a su autonomía, piden que se les deje participar en las decisiones que les afectan. Pacientes y consumidores, ciudadanos y lectores, presentan tales exigencias, pero también quienes trabajan en la profesión: enfermeras, médicos, proveedores. Con ninguno deben realizarse prácticas humillantes, a ninguno debe tratarse sin respeto<sup>14</sup>.

Lo cual significa que, aunque el fin de la profesión, como tal, sigue siendo el mismo, y que a quien ingresa en ella le viene ya dado, el tipo de relaciones humanas mediante las cuales se alcanza esa meta, el tipo de actitudes, ha cambiado notablemente. Y esto exige que los profesionales derrochen capacidad creativa, inventiva rigurosa, para *alcanzar la meta de su profesión de una forma acorde a la conciencia moral de su tiempo*.

Por eso conviene ir dilucidando qué *hábitos* concretos han de ir incorporando los profesionales para alcanzar los fines de la profesión, qué actitudes han de ir apropiándose para realizar el bien interno, habida cuenta de que nos encontramos en sociedades que han accedido al nivel postconvencional en el desarrollo de su conciencia moral. Porque alcanzar los bienes internos propios de una práctica exige a quienes participan en ella desarrollar determinados hábitos, que han recibido tradicionalmente el nombre de «virtudes», expresión que conviene entender en el sentido que tenía en la Grecia clásica como *areté*, como «excelencia» del carácter.

El «virtuoso» en una profesión, como ocurre con un maestro del piano o el violín, es el que pretende alcanzar en ella la excelencia y huye de la mediocridad. Lo cual no significa optar por la carrera de la competencia con los demás profesiona-

les, porque aunque un mínimo sentido de la justicia nos exige reconocer que en cada actividad unas personas son más «virtuosas» que otras, lo exigible a cualquier profesional es que intente ser lo más *competente* posible, que se esfuerce por alcanzar un grado de excelencia en las aptitudes requeridas para alcanzar el bien interno de esa práctica. Y que no expulse a los mejores, para poder brillar él, como cuenta Heráclito que hicieron con Hermodoro los efesios, quebrando el sentido de la justicia y secando las fuentes de la riqueza social.

Y, sin embargo, como dijimos, el discurso de la excelencia, de los mejores, parecía extinguido hace bien poco en buena parte del mundo profesional, un mundo conforme con cumplir unos mínimos indispensables, pero rara vez dispuesto a llegar a los niveles más elevados. ¿Qué había ocurrido?

Tomando de nuevo el concepto de práctica al que nos hemos referido, recuerda MacIntyre que con las distintas actividades se consiguen también otro tipo de bienes a los que llamamos «*externos*», porque no son los que les dan sentido, pero también se obtienen al llevarlas a cabo. Estos bienes son comunes a la mayor parte de las actividades, y no sirven, por tanto, para especificarlas, para distinguir unas de otras. De este orden son bienes como el dinero, el prestigio o el poder, que se consiguen con la sanidad y la información, con el deporte o la investigación, con la docencia o la jurisprudencia.

Obviamente, no existe ningún problema en que un profesional, además de intentar alcanzar los bienes internos de su profesión, perciba a través de ella unos ingresos, logre un poder social y se gane un prestigio si es «excelente». Lo que, en cambio, desvirtúa cualquier profesión es el hecho de que quienes la ejercen cambien los bienes internos por los externos: olviden la meta por la que la profesión cobra sentido y legitimidad social y busquen únicamente dinero, prestigio o poder. En ese caso las profesiones se corrompen de forma inevitable.

<sup>14</sup> Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo parte III («Los retos de la ética aplicada»).

«Corrupción», en el más amplio sentido de la palabra, significa «cambiar la naturaleza de una cosa volviéndola mala», privarle de la naturaleza que le es propia, pervirtiéndola. La corrupción de las actividades profesionales se produce —a mi juicio— cuando aquellos que participan en ellas no las aprecian en sí mismas porque no valoran el bien interno que con ellas se persigue, y las realizan exclusivamente por los bienes externos que por medio de ellas pueden conseguirse. Con lo cual esa actividad y quienes en ella cooperan acaban perdiendo su legitimidad social y, con ella, toda credibilidad<sup>15</sup>. Ahora bien, la raíz última de la corrupción reside en estos casos en la pérdida de vocación, en la renuncia a la excelencia.

Como recuerda Diego Gracia, al profesional le es inherente ejercer la virtud física, que consiste en ser competente en las habilidades propias de la profesión, y la virtud moral, que le predispone a emplear siempre esas habilidades en el sentido que exige la profesión para prestar su servicio a la sociedad. El profesional, por tanto, debe aspirar tanto a la excelencia física como a la excelencia moral, ya que una profesión no es un oficio ni una simple ocupación. Sin embargo, la burocratización de buena parte de las profesiones ha destruido en muy buena medida la aspiración a la excelencia porque, desde una perspectiva burocrática, el «buen profesional» es el que cumple las normas legales vigentes, de forma que no se le pueda acusar de negligencia, el que logra ser irreprochable desde el punto de vista legal<sup>16</sup>. Actitud sumamente clara en el caso de la «funcionarización» de las profesiones, que, por una parte, tiene la

ventaja de permitir al profesional trabajar con la tranquilidad de saberse respaldado por un sueldo, pero es a la vez una tentación para los poco vocacionados, que se conforman con no ser excesivamente negligentes para cubrir los mínimos legales.

Para lograr la «perfección legal» exigida por el *ethos burocrático*, basta con cubrir unos mínimos de permanencia en el centro correspondiente y de atención a la clientela, trátase de alumnos, pacientes o de otra suerte de beneficiarios de una actividad profesional. Si a ello se añade el corporativismo que reina en algunas profesiones, la inconfesada complicidad entre los profesionales que les lleva a defenderse mutuamente ante las denuncias, es claro que con cubrir unos mínimos el profesional queda bien resguardado frente a cualquier problema legal.

Sin embargo, es preciso distinguir entre la *legalidad* y la *ética*, entre el *ethos burocrático* y el *ethos profesional*. Las leyes exigen un mínimo indispensable para no incurrir en negligencia, un mínimo que, en el caso de las profesiones, resulta insuficiente para ejercerlas como exige el servicio que han de prestar a la sociedad. De ahí que la ética de la profesión pida siempre mucho más que el cumplimiento de unos mínimos legales: que exija de los profesionales aspirar a la excelencia. Entre otras razones, porque su compromiso fundamental no es el que les liga a la burocracia, sino a las personas concretas, a las personas de carne y hueso, cuyo beneficio da sentido a cualquier actividad e institución social.

Son tiempos, pues, no de repudiar la aristocracia, sino de universalizarla; no de despreciar la vida corriente, sino de introducir en ella la aspiración a la excelencia. Aspiración que es personal sin duda, que nadie puede forzar, pero que precisa el concurso de voces críticas para no errar la dirección y quedar, en el caso de las profesiones, en puro corporativismo. Estas voces críticas, esta moral crítica, nunca pueden institucionalizarse totalmente, pero tienen un lugar privilegiado para ex-

<sup>15</sup> Adela Cortina, «Ética de la sociedad civil. ¿Un antídoto contra la corrupción?», en *Claves de razón práctica*, núm. 45 (1994), 24-31; también en Francisco Laporta y Silvina Álvarez (eds.), *La corrupción política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 253-270.

<sup>16</sup> Diego Gracia, «El recto ejercicio profesional. ¿Cuestión personal o institucional?», en *Quadern CAPS*, 23 (1995), *op. cit.*, pp. 95 ss.

presarse en una sociedad moderna: el de una *opinión pública crítica*, tal como la ha entendido una tradición kantiana de corte republicano.

*La opinión pública,  
un lugar para ejercer la ciudadanía civil*

La llamada «opinión pública», que hoy se revela como uno de los lugares más adecuados para ejercer la ciudadanía civil, tiene su raíz en el concepto de «publicidad» que, al menos desde el siglo XVIII, estaba estrechamente ligado al mundo político y, más concretamente, al modo como se legitima el poder político. Éste es un poder público cuyas metas y efectos son públicos, y precisa, por tanto, pública legitimación<sup>17</sup>.

En este modo de entender la publicidad constituyen un jalón indispensable los conceptos kantianos de «publicidad» y «uso público de la razón», que hoy permanecen, aunque con matizaciones, en tradiciones de filosofía política tan relevantes como el liberalismo político de Rawls o la teoría del discurso de Habermas. En los tres casos el concepto de publicidad está ligado a la legitimidad de la política, que sólo puede proceder del imperio de leyes *racionalmente* queridas: un estado justo no puede fundarse en la voluntad particular y, por tanto, arbitraria de un soberano o de un grupo social, sino en la voluntad racional de lo que todos podrían querer, y a la hora de determinar «lo que todos podrían querer» es indispensable el papel de una «publicidad razonante». Los términos «ley», «publicidad», «racionalidad» y «legitimidad» están estrechamente ligados<sup>18</sup>.

Sin embargo, desde el siglo XVIII se han producido en la sociedad cambios estructurales sustanciales, que obligan a repensarla teóricamente, y obligan a repensar, en consecuencia, el lugar y función que Kant asignaba a la publicidad crítica. Ésta es la tarea que han desempeñado, entre otros, Rawls y Habermas, y por eso les acompañaremos brevemente en sus reflexiones, para ir componiendo los trazos de una ciudadanía civil, que se ejerce también a través de una opinión pública crítica. Pero no sólo en permanente diálogo con el poder político, que es el papel que le atribuyen estos tres autores, sino también en comunicación con el económico, con las distintas profesiones, como un protagonista —en suma— de la conciencia moral social.

*La Ilustración de los sabios (I. Kant)*

En la obra de Kant se utiliza el concepto de publicidad en un doble sentido: como principio de ordenación jurídica y como método de ilustración. Como principio de ordenación jurídica, el Principio de Publicidad es condición indispensable de la justicia de las leyes, ya que la justicia «sólo puede pensarse como *públicamente manifiesta*». Por eso, la «*fórmula trascendental* del derecho público» dice así: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyas máximas no soportan ser publicadas»<sup>19</sup>.

Ahora bien, en la obra de Kant todavía se entrecruzan dos formas de entender la publicidad: la representativa, es decir, la representación que del pueblo hace el soberano, y la publicidad republicana, que consiste en gobernar la *res publica* contando con la fórmula del contrato social, según la cual el soberano ha de promulgar sus leyes contando con «lo que todos

<sup>17</sup> Los siguientes apartados proceden de una reelaboración de «Ética empresarial y opinión pública», en *Claves de razón práctica*, 56 (1995), 48-55.

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Apéndice II.

podrían querer». En virtud de este entrecruzamiento es todavía el soberano quien tiene el papel tanto de representar al pueblo como de hacer públicas las leyes y representarse si el pueblo podría quererlas. Con lo cual el pueblo está jurídicamente ligado al soberano, mientras que éste está obligado al pueblo sólo moralmente.

Sin embargo, Kant no deja el cumplimiento del contrato en manos del soberano sin adjudicarle expresamente una «voz de la conciencia» que se lo recuerde, y aquí entra en juego el segundo concepto de publicidad al que nos hemos referido: la publicidad como método de ilustración o, más concretamente, como recogerá Rawls, el «uso público de la razón» por parte de ciudadanos maduros. Porque son los ciudadanos ilustrados quienes han de criticar públicamente a los poderes públicos, haciendo uso público de su razón. La libertad de la pluma es el paladín de los derechos del pueblo, la «publicidad razonante» es la forma de conciencia que media entre la esfera privada y la pública, entre la sociedad civil y el poder político.

De suerte que la sociedad en su conjunto queda estructurada en dos niveles, el ámbito público, correspondiente al poder político, y el ámbito privado. Pero en este segundo todavía cabe distinguir entre la esfera privada, correspondiente al tráfico mercantil y a la familia, y la publicidad política de los ilustrados, que media entre el Estado y las necesidades de la sociedad a través de la opinión pública<sup>20</sup>.

Desde esta perspectiva, la *res publica* lo es por tener por negocio el bien público, pero también por precondicionar como procedimiento para alcanzarlo la creación de un espacio, en que los ciudadanos puedan deliberar públicamente acerca de lo que les importa. La existencia de esa esfera pública es *conditio sine qua non* de la ilustración de la ciudadanía y de la crítica al poder político; *conditio sine qua non*, por tanto, de la morali-

dad de lo político, es decir, de aquel ámbito que, por sus implicaciones públicas, necesita legitimación. Quienes ejercen la crítica, sin embargo, no son los ciudadanos corrientes, faltos de ilustración, sino los expertos en cada campo, los que pueden contribuir a ilustrar a los demás ciudadanos precisamente porque ellos ya son ilustrados<sup>21</sup>.

Esta tradición republicana de la publicidad se mantiene hoy en modelos de filosofía política como los dos que hemos mencionado, aunque con profundas modificaciones porque se han producido cambios sustanciales en la estructura de la sociedad.

#### *Una razón pública domesticada (J. Rawls)*

El liberalismo político de J. Rawls recoge la doble línea apuntada por Kant en el concepto de publicidad, aunque con expresas matizaciones: en el nivel de legitimación del orden político urge «promulgar» unos principios de la justicia que puedan resistir la prueba de la publicidad, pero además la realización de tales principios en la vida cotidiana exige que *una ciudadanía madura haga uso público de su razón*, ejerciendo con ello —como veremos— un deber moral de *civilidad*.

En efecto, la estructura de la sociedad ha cambiado desde el siglo XVIII, sobre todo en dos aspectos: la forma política de gobierno es la democracia y, por ende, los ciudadanos son tanto gobernados como gobernantes; de ahí que ejerzan públicamente su razón, no para criticar al soberano, sino para construir juntos un orden legítimo y justo. Y, por otra parte, no sólo la esfera política precisa legitimación pública, sino que paulatinamente va necesiéndola cuanto tiene repercusiones

<sup>21</sup> Immanuel Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en Kant, *Filosofía de la Historia*, México, F.C.E., 1978, 25-38.

<sup>20</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 68.

públicas: las empresas o las actividades profesionales. Cambios como éstos varían sustancialmente, como es lógico, el doble concepto de publicidad en el siguiente sentido.

En lo que respecta al *principio básico de publicidad*, entiende Rawls que la estabilidad de un orden político exige promulgar unos principios de la justicia que puedan ser publicados y aceptados por todos los miembros de la comunidad política. De ahí que idee el experimento mental de la «posición original», desde la que se entiende que cualquier ciudadano, es decir, cualquiera de los miembros libres e iguales de una comunidad política, en su condición de libre e igual, podría estar de acuerdo con tales principios. Importa, pues, aquí una noción de ciudadano, y no de hombre, porque está en juego la base de la convivencia política y no la felicidad de los hombres concretos. Una vez decididos los principios públicos de la justicia, serían aplicados en sucesivas etapas a las instituciones. ¿Cómo lograr que en la vida cotidiana vayan siendo encarnados?

En este punto entra en juego el segundo concepto de publicidad: el *uso público de la razón*. Utiliza públicamente su razón el ciudadano maduro que trata de aducir en su comunidad política aquellas razones que los demás ciudadanos pueden aceptar, sea cual fuere su concepción de vida buena, su teoría comprensiva del bien. Quien así procede cumple el deber moral de civilidad, que consiste en intentar reforzar el consenso que ya existe en una sociedad democrática en torno a unos mínimos de justicia. Precisamente la convivencia en una sociedad pluralista es posible porque todos van compartiendo unos mínimos que componen el célebre «consenso entrecruzado», ese acuerdo en unos valores básicos entre la cultura política de las democracias liberales y la cultura social de esas mismas sociedades, generada desde las distintas doctrinas comprensivas de bien. Fortalecer el consenso es un deber moral civil para reforzar con ello la cohesión de la comunidad política.

La razón pública lo es en un triple sentido: 1) porque, como razón de los ciudadanos iguales, es la razón del público; 2) porque su objeto es el bien público y las cuestiones fundamentales de justicia, y 3) porque su contenido es público, dado por los principios expresados por la concepción de justicia política.

El contenido de la razón pública está integrado por la concepción política de la justicia, que contiene ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas, y ha de referirse a contenidos aceptables por todos los ciudadanos ya que en caso contrario no ofrecerían una base pública de justificación.

Ciertamente, Rawls insistirá en que esta idea de razón pública es esencialmente política; sin embargo, también es cierto que ejercerla es un deber moral (no legal): el *deber moral de la civilidad*. Serán ciudadanos maduros, imbuidos del deber de la civilidad, quienes se apresten a hacer uso público de su razón, una razón que aquí, más que criticar al poder político, persigue el consenso con los demás ciudadanos en todo aquello en que sea ya posible estar de acuerdo.

Ante las discrepancias que puedan surgir, sin embargo, entre la cultura política y los valores defendidos por alguna de las doctrinas sociales, está claro cuál es el criterio para decidir de qué parte está la razón: es la cultura política pública de una sociedad democrática, que «abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común».

La cultura social es «la de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos»<sup>22</sup>, y de ella es públicamente ex-

<sup>22</sup> John Rawls, *El liberalismo político*, 40 y 44; *La justicia como equidad*, Barcelona, Paidós, 2001, apartado 26; *Collected Papers* (edited by Samuel Freeman), Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1999, apartado 26.

presable lo que por admitido dé la cultura política liberal, lo compartido con esa cultura política.

En este sentido sugiere Rawls que, a la hora de dilucidar qué razones pueden introducirse en la discusión pública (política), cabe adoptar dos puntos de vista: el excluyente, que sólo acepta razones públicas (es decir, aquellas que pueden apoyarse en doctrinas comprensivas, pero que ya están aceptadas públicamente), y el incluyente, que permite en determinados momentos recurrir a doctrinas comprensivas que fundamentan valores públicos. Rawls optará por el incluyente porque permite recurrir, según la situación, a lo que sea preciso para reforzar los valores políticos. Pero siempre la meta consiste en reforzar los valores políticos, como si la publicidad no pudiera ser también civil, y aducir argumentos civiles.

Ciertamente, el concordismo liberal de Rawls en lo que ya se comparte tiene sin duda una dimensión positiva: la de destacar que la construcción de la vida común exige aunar esfuerzos en sociedades pluralistas o multiculturales. Pero tiene también el inconveniente de ser conformista con lo ya fácticamente existente, como también de establecer una indudable primacía de la cultura política liberal frente a la cultura social, lo cual puede conducir a un *imperialismo político liberal*.

A mi juicio, el uso público de una razón concordista en un liberalismo político, no ya filosófico, con ser valioso, ha perdido la capacidad crítica de la que gozaba en la propuesta kantiana. Esta capacidad vuelve a en parte recuperarse en el concepto de publicidad que presenta la Teoría del Discurso de Habermas.

### *Las antenas de la sociedad civil (J. Habermas)*

La publicidad política crítica es, según Habermas, un factor indispensable en una teoría deliberativa de la democracia, como la que él propone, porque sin ella es imposible una de-

mocracia auténtica, es decir, radical. La publicidad forma parte de la sociedad civil, igual que en la filosofía de Kant, y representa el elemento mediador entre la sociedad civil y el poder político. Sin embargo, los cambios estructurales sufridos tanto por la sociedad civil como por el poder político nos llevan a modificar considerablemente el concepto de publicidad crítica.

En lo que respecta al *poder político*, ya no se legitima mediante un hipotético contrato social, sino comunicativamente. No es el soberano quien debe representar la voluntad del pueblo, sino que el pueblo ejerce su soberanía comunicativamente, en el marco de procedimientos aceptados por él, lo cual hace que el poder administrativo haya de legitimarse a través de la comunicación. Y no recurriendo a supuestos tradicionales o autoritarios, sino a *argumentos* capaces de convencer a los afectados por sus metas y efectos. De ahí que al poder político convenga escuchar a una ciudadanía que se expresa a través de canales institucionalizados, pero también a través de una opinión pública no institucionalizada.

La opinión pública la componen ahora no únicamente los sabios ilustrados, sino aquellos «ciudadanos cívicos», que son a la vez «ciudadanos del Estado» y poseen unas antenas especiales para percibir los efectos de los sistemas, ya que son los afectados por ellos. Sobre todo, aquellas redes de ciudadanos capaces de preocuparse, no por intereses grupales o sectarios, sino por aquellas cuestiones que a todos afectan, por aquellas que tocan intereses universalizables.

Ciertamente, serán las instituciones las que tomarán las decisiones, y el influjo de la publicidad política se transformará en poder político sólo a través del poder institucional. Pero sólo si los afectados realizan su tarea de percibir los problemas sociales y de elaborarlos de forma que pueda manejarlos el poder institucionalizado será posible una democracia radical. Por eso es necesario que el poder político cree el marco insti-

tucional necesario para un espacio público autónomo, garantizando los derechos que hagan posible su desarrollo. Pero *la opinión pública crítica* es en principio un fenómeno social elemental, una estructura de comunicación perteneciente al mundo de la vida, enraizada en el *espacio social* creado por la acción comunicativa. Se trata de un espacio público, construido lingüísticamente, en el que es posible encontrarse con libertad.

De este modo continúa la tradición kantiana de una publicidad preocupada por la *res publica*, que funciona como «conciencia moral» del poder político, porque le recuerda que debe tomar las decisiones atendiendo a «lo que todos podrían querer»: a intereses universalizables. Y, como en la tradición kantiana, pertenece la publicidad a la sociedad civil. Sin embargo, tres cambios sustanciales al menos se han producido en relación con la publicidad kantiana.

El primero de ellos se refiere al concepto de la «sociedad civil» (*Zivilgesellschaft*), que ha sufrido una notable variación. La sola expresión indica un cambio considerable con respecto a la «sociedad civil burguesa» (*bürgerliche Gesellschaft*), caracterizada por Hegel como «sistema de las necesidades», como sistema de mercado del trabajo y del intercambio de mercancías. La «sociedad civil», por el contrario, no incluye el poder económico, sino que la configuran —según Habermas— aquellas asociaciones voluntarias, no estatales y no económicas, que arraigan las estructuras comunicativas de la opinión pública en el mundo de la vida.

Como en el caso de Gorz, Walzer o Keane, de la sociedad civil forman parte, constituyendo su núcleo, las asociaciones y movimientos que perciben los problemas de los ámbitos privados del mundo vital, los trabajan y los llevan a la publicidad política. Estas asociaciones forman el sustrato organizativo de aquel público de ciudadanos, que surge de la vida privada y busca interpretaciones públicas para sus intereses y

experiencias sociales, y que influye en la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad.

En segundo lugar, yendo más allá de Kant, pretenderá Habermas que las exigencias generadas por la opinión pública se institucionalicen, al menos en parte, convirtiéndose en un auténtico *poder comunicativo* a través del poder político.

Y, por último, los sujetos de esta opinión pública no son, como en el caso de Kant, los sabios ilustrados, sino los ciudadanos, afectados por el sistema político y el económico, que defienden intereses universalizables y colaboran, por tanto, en la tarea de formar una voluntad común discursivamente. Se trata, pues, de un espacio público creado comunicativamente desde el diálogo de quienes defienden intereses universalizables, es decir, en el sentido del principio de la ética discursiva antes expuesto.

### *Opinión pública civil*

Sin embargo, tampoco Habermas considera explícitamente la necesidad de legitimar desde la opinión pública actividades no políticas, como la económica o las actividades profesionales y voluntarias. Cuando ésta es —a mi juicio— una de las grandes tareas de una sociedad civil responsable: exigir a cuantas actividades sociales se desarrollen en su seno que lo hagan de acuerdo con los bienes internos que les prestan sentido y legitimidad social.

Como ya apuntamos, la moral de una actividad social no consiste sino en desarrollarla teniendo en cuenta dos puntos de referencia al menos: el bien interno que debe proporcionar, por ser el específico de esa actividad, y el nivel de conciencia moral propio de la sociedad en que se desarrolla. Este nivel se expresa hoy —continuábamos— a través del principio de la ética discursiva, según el cual toda persona es un interlocutor

válido y ha de tenerse en cuenta al decidir normas que le afectan. De lo cual se siguen consecuencias no sólo para la vida política, sino también para la económica —como comentamos en el capítulo anterior— y para los distintos ámbitos profesionales y voluntarios.

En efecto, para ejercerse con dignidad, una actividad profesional precisa contar con al menos dos tipos de ciudadanos: *los que desde una opinión pública crítica* le plantean exigencias, al recordarle cómo esperan los beneficiarios que la profesión les proporcione el bien por el que la consideran legítima, y los ciudadanos que *desde dentro* de los diversos campos profesionales están dispuestos a ejercer su profesión de una forma excelente y, por lo mismo, a escuchar las voces procedentes de la opinión pública crítica, a atender a los ciudadanos «de fuera», tomándolos como beneficiarios y colaboradores, no como adversarios.

Se trataría, pues, de entablar un diálogo continuo entre los afectados por las actividades profesionales y una especie de «quinta columna», en el buen sentido, dispuesta a mantener ese diálogo desde dentro de la profesión. Por lo tanto, es indispensable una opinión pública crítica, que recuerde a los profesionales, cuando sea preciso, que las exigencias sociales no están satisfechas o que los efectos externos son perversos. Pero necesitamos a la vez profesionales dispuestos a satisfacer esas exigencias y a expresar ellos mismos públicamente qué principios y prácticas debe seguir su actividad a través de códigos de conducta o de declaraciones públicas, que satisfagan la aspiración de autorregulación expresada a menudo por los profesionales, pero de una *autorregulación anticorporativista*, alérgica al gremialismo.

En caso contrario, no quedan sino el corporativismo por parte de los profesionales y la exigencia, por parte de la opinión pública, de que se multipliquen las leyes y las sanciones.

Podemos decir entonces que si no hay una remoralización desde dentro de las profesiones, si los profesionales no hacen

también un uso público crítico de su razón, no hay ética profesional posible, porque la moral, a diferencia del derecho, no puede imponerse, sino que debe ser asumida desde dentro. Y tampoco hay ciudadanía civil, integración de las personas en la sociedad civil de la que son miembros.

CIUDADANÍA INTERCULTURAL.  
MISERIA DEL ETNOCENTRISMO

*Multiculturalismo e interculturalismo*

Como hemos comentado a lo largo de este libro, un concepto pleno de ciudadanía integra un *status legal* (un conjunto de derechos), un *status moral* (un conjunto de responsabilidades) y también una *identidad*, por la que una persona se sabe y siente perteneciente a una sociedad. Difícil es encarnar semejante ciudadanía plena en grupos humanos con grandes desigualdades materiales, y por eso el concepto de la «ciudadanía social» pretendía al menos proporcionar a todos los ciudadanos un mínimo de bienes materiales, que no queden al juego del mercado, y el de «ciudadanía económica», hacerles activamente participantes de los bienes sociales. Sin embargo, un segundo tipo de problemas se plantea en sociedades que, además de contar con desigualdades materiales, reúnen en su seno *diversas culturas*. La diversidad de creencias y de símbolos hace difícil la convivencia, pero sobre todo el hecho de que

habitualmente una de esas culturas sea la dominante y el resto quede relegado, dando pie a una distinción entre «cultura de primera» y «culturas de segunda» que suscita sin remedio sentimientos de injusticia y desinterés por las tareas colectivas. ¿Cómo saberse y sentirse ciudadano igual cuando la propia cultura es preterida? ¿Cómo aceptar las normas políticas de una cultura que resulta extraña?

Ciertamente, si la ciudadanía ha de ser un vínculo de unión entre grupos sociales diversos, no puede ser ya sino una ciudadanía compleja, pluralista y diferenciada y, en lo que se refiere a sociedades en que conviven culturas diversas, una *ciudadanía multicultural*, capaz de tolerar, respetar o integrar las diferentes culturas de una comunidad política de tal modo que sus miembros se sientan «ciudadanos de primera». Para lo cual se han ido ensayando distintas fórmulas, con mayor o menor fortuna.

En principio, podríamos decir que el «*multiculturalismo*» consiste en un conjunto variado de fenómenos sociales, que derivan de la difícil convivencia y/o coexistencia en un mismo espacio social de personas que se identifican con culturas diversas<sup>1</sup>. Los problemas que se plantean no proceden tanto del hecho de que haya diversas culturas, sino del hecho de que personas con distintos bagajes culturales hayan de convivir en un mismo espacio social, sea una comunidad política, sea una comunidad humana real en su conjunto, y que las más de las veces una de las culturas sea dominante.

Los procedimientos ensayados para organizar las diferencias culturales componen una escala, cuyo peldaño inferior es el multiculturalismo radical, que se pronuncia por una política de *apartheid*, al estilo de Sudáfrica, y el siguiente el asimilacionismo de mayor o menor calado. Las políticas de *appart-*

*heid* abogan por la separación de los diferentes grupos culturales, que viven en distintos lugares, incluso físicos, mientras que la *asimilación* de las culturas relegadas a la dominante ha sido el modo habitual de proceder con los grupos inmigrantes, a los que se pide abandonar la propia cultura y adoptar la del nuevo país. Así funciona el *melting pot* de Estados Unidos, consistente en la fusión biológica de diversos grupos étnicos blancos, a través de matrimonios mixtos, más que en la fusión de grupos culturales diversos. Esta fusión, según Roosevelt, se produjo desde 1776 hasta 1789, de forma que la nacionalidad norteamericana queda conformada definitivamente en un solo tipo con el hombre de la época de Washington<sup>2</sup>.

En general, el *asimilacionismo* espera que los miembros de las culturas relegadas se asimilen a la central. Y aunque se dice que es éste un procedimiento seguido sobre todo con grupos inmigrantes, también se adopta a menudo con culturas asentadas en un territorio desde tiempo inmemorial, como ha sido el caso de los gitanos hasta hace algunos años.

Sin embargo, en los años setenta del siglo XX, tanto en Australia como en Canadá y en Estados Unidos, las políticas asimilacionistas pierden crédito y va imponiéndose la idea de que los diversos grupos están legitimados para mantener sus diferencias culturales. De hecho el vocablo «*multiculturalismo*» ha sido el elegido por el gobierno canadiense para describir la política que empezó a impulsar a partir de 1970, encaminada a fomentar la *polietnicidad* y no la asimilación de los inmigrantes. Este tipo de reivindicaciones se une en los años noventa al debate que tiene lugar en los campus norteamericanos sobre «lo políticamente correcto», expresión que se pone de moda a partir de un artículo de Richard Bernstein en el *New York Times*, en el que señala que ser «políticamente correcto» consiste en adherirse a una nueva ortodoxia en boga

<sup>1</sup> Emilio Lamo de Espinosa, *Culturas, Estados, Ciudadanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 14 y 18.

<sup>2</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, 30, nota 3.

en el campus universitario, a un compromiso impuesto por las minorías culturales. La expresión hace fortuna por su carácter irónico, ya que modifica el sentido original marxista de actuar de acuerdo con la línea oficial del partido y lo trasplanta a la actuación políticamente correcta de acuerdo con las reclamaciones de las minorías culturales<sup>3</sup>.

En Estados Unidos fueron las polémicas en torno a lo políticamente correcto extremadamente violentas, y algún autor ha llevado el sarcasmo hasta el punto de escribir unos *Cuentos infantiles políticamente correctos*, en los que reconstruye la historia de *Caperucita y Blancanieves*, entre otros, en un lenguaje «políticamente correcto». En el prólogo aclara qué entiende por ese tipo de lenguaje cuando se disculpa de antemano y anima al lector «a presentar cualquier sugerencia encaminada a rectificar posibles muestras de actitudes inadvertidamente sexistas, racistas, culturalistas, nacionalistas, regionalistas, intelectualistas, socioeconomicistas, etnocéntricas, falocéntricas, heteropatriarcales o discriminatorias por cuestiones de edad, aspecto, capacidad física, tamaño, especie u otras no mencionadas»<sup>4</sup>.

En cualquier caso, con ironía o sin ella, lo esencial de estos debates no es tanto que de ellos surgiera la obsesión de algunos grupos por un lenguaje «políticamente correcto», sino que desde ellos se potenciara una seria discusión sobre los problemas que presenta el multiculturalismo. En este sentido, la publicación en 1992 del libro de Charles Taylor *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»* supuso un auténtico impulso, porque Taylor puso sobre el tapete algunas de las cuestiones centrales<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Olivier Mongin, «Retour sur une controverse: du 'politiquement correct' au multiculturalisme», *Esprit*, junio (1995), 83-87.

<sup>4</sup> James Finn Garner, *Cuentos infantiles políticamente correctos*, Barcelona, Circe, 1995, 10 y 11.

<sup>5</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E., 1993.

Dilucidar cuáles deben ser las relaciones entre las diferentes culturas, en el nivel nacional y en el mundial, es —éste sería el mensaje— una cuestión de *justicia* para con la identidad de las personas, que se identifican —entre otras cosas— por pertenecer a una cultura. De donde surgirían cuestiones como las siguientes: si una sociedad liberal, comprometida con la protección de los derechos fundamentales de los individuos, puede defender también derechos colectivos de las minorías; si el liberalismo, como esqueleto político de una sociedad pluralista, es neutral a las distintas culturas que conviven en ella, o es una cultura más, que sólo admite de las restantes lo que ella también asume; si todas las culturas son igualmente respetables; si para proteger una cultura basta con que algunas personas se identifiquen con ella o, por el contrario, es preciso que aporte algo valioso a la humanidad, es decir, si es un problema de derechos personales o de riqueza cultural.

Ante cuestiones como éstas algo queremos defender en este capítulo, y es que los problemas multiculturales no son sólo de justicia, sino también de *riqueza humana*. Lo cual no significa que tenemos a todas las culturas por igualmente dignas a priori, ya que cada una de ellas ha de mostrar hasta qué punto lo es. Pero, por lo mismo, tampoco podemos afirmar a priori que hay culturas carentes de cualquier valor. Y por eso, si no queremos prescindir de esas aportaciones valiosas, que han ido significando algo para las personas en el transcurso de los siglos, es indispensable adentrarse en un diálogo intercultural a través del cual poder descubrir conjuntamente qué aportaciones resultan valiosas.

No se trata, pues, de mantener las diversas culturas como si fueran especies biológicas y hubiera que defender la «biodiversidad». Se trata más bien de tomar conciencia de que ninguna cultura tiene soluciones para todos los problemas vitales y de que puede aprender de otras tanto soluciones de las que carece como a comprenderse a sí misma. En este sentido,



*ética intercultural* no se contenta con asimilar las culturas relegadas a la triunfante, ni siquiera con la mera coexistencia de las culturas, sino que invita a un diálogo entre las culturas, de forma que respeten sus diferencias y vayan dilucidando conjuntamente qué consideran irrenunciable para construir desde todas ellas una convivencia más justa y feliz. Habida cuenta, por otra parte, de que la comprensión de otros que se logra a través de la convivencia y el diálogo es indispensable para la autocomprensión.

Para llevar a cabo el proyecto de un ética intercultural es necesario afrontar problemas antropológicos, psicológicos, éticos, jurídicos, políticos, pero conviene empezar recordando los orígenes del debate multicultural y cómo ha llegado esta cuestión hasta nosotros.

### Los orígenes del debate multicultural

La convivencia de ciudadanos con distintos bagajes culturales es —podría decirse— tan antigua como la humanidad. En Europa se vive este fenómeno especialmente a partir de la Edad Media; concretamente, en España tenemos buena prueba de ello en el mundo de la Reconquista, que contempla, entre otras cosas, la convivencia de tres culturas —cristiana, árabe y judía— en un buen número de ciudades. Sin embargo, diversos autores señalan que el comienzo del debate del multiculturalismo data del siglo XVI y, concretamente, del momento de la gran expansión de la cultura europea.

Según autores como Inocencio Arias o Emilio Lamo, el *universalismo cristiano* es la base desde la que se empieza a reconstruir el respeto al «otro» y a su cultura, porque para convertirle al cristianismo es preciso convencerle, y *no se convence mediante la fuerza*. Es preciso, por el contrario, sumergirse en la cultura del interlocutor y aceptarle como parte de un diálogo

entre adultos. De ahí que, si quisiéramos señalar una fecha como inicio del debate multicultural, podríamos recordar aquel domingo de Adviento de 1511, en el que el dominico Antonio Montesinos, en defensa de los indios, increpaba a los conquistadores con las siguientes palabras:

¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimos racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?<sup>6</sup>.

En momentos como éste se va abriendo paso ese *universalismo dialógico* que se percató de que el otro, con su bagaje cultural, es un áter ego, y de que para comprender sus intereses es preciso tratar de comprender también su cultura.

El multiculturalismo hodierno viene de algún modo a potenciar esta idea de universalismo dialógico, ya que se plantea tras dos etapas verdaderamente cruciales para comprender el fenómeno multicultural. Tras la etapa de un *universalismo homogeneizador*, como es la de la Ilustración, empeñada en que *hay una sola civilización, una sola cultura* —la de la Europa ilustrada— y que *extenderla es un auténtico deber misionero*. El progreso de la humanidad vendría de la paulatina desaparición de las culturas no ilustradas, tenidas por fruto de la ignorancia y la superstición, y del triunfo inexorable de la razón moderna, extendida *urbi et orbe*. Por contra, desde fines del siglo XVIII el romanticismo, en la línea de Herder, se pronuncia por la *diversidad*, pero en el sentido de amar la diferencia por la diferencia, de potenciar lo original y lo auténtico, como si toda originalidad fuera una fuente de riqueza.

Aprendiendo de las insuficiencias de ambas etapas, e incorporando lo que de positivo enseñan, podemos decir hoy que el sueño de los universalistas homogeneizadores —*la elimina-*

<sup>6</sup> Citado por Emilio Lamo de Espinosa, *op. cit.*, p. 31.

ción de toda diferencia— representa un supremo empobrecimiento para la sociedad que lo practica; pero también que el entusiasmo ante lo diferente, por el mero hecho de serlo, raya en el papanatismo, ya que no toda diferencia eleva el nivel de humanidad. Practicar la ablación del clítoris a las niñas es una peculiaridad de determinadas culturas, peculiaridad que debe desterrarse en cualquier cultura que desee tener una talla humana. Pero ¿quién está legitimado para decirlo y desde dónde?

La tarea consiste en nuestros días en descubrir ese «desde dónde» que nos permita *conservar lo mejor del universalismo y de la sensibilidad ante lo diferente* en un «tercero» que los supere, sin desperdiciar la riqueza que ofrecen uno y otra. Ese tercero consistiría, a mi juicio, como hemos comentado, en una *ciudadanía intercultural*, construida desde un auténtico diálogo.

### *Interculturalismo como proyecto ético y político*

El hecho de que en una misma sociedad convivan personas con bagajes culturales diferentes puede tomarse únicamente como un fenómeno generador de conflictos que es preciso resolver, o también como una ocasión para crecer en humanidad personal y socialmente. Ésta sería la opción de una *ética intercultural*, que tendría en cuenta al menos cuatro elementos, mencionados ya de algún modo:

1. No se trata de asimilar a la cultura dominante a quienes en una sociedad se identifican con una cultura distinta a ella, sino de posibilitar que conserven su adhesión a identidades culturales diversas.
2. Tampoco es la meta recrearse en la diferencia por la diferencia, sino asegurar una convivencia auténtica, ya que las diferencias pueden ser expresión de la autenticidad personal y cultural, pero no toda diferencia es res-

petable. Por decirlo con Amy Gutman, hay diferencias respetables y otras que no lo son. Para respetar una posición no es preciso estar de acuerdo con ella, pero sí comprender que refleja un punto de vista moral, que yo no comparto pero respeto en otro; mientras que las posiciones no respetables son aquellas que considero simplemente inmorales y denunciables<sup>7</sup>, como serían las discriminaciones por razón de *status* social, edad, sexo o raza.

3. El respeto activo que una cultura diferente merece tiene una de sus raíces en el respeto a la identidad de las personas que la cobran en parte desde ella, pero conviene recordar que la identidad, desde el nacimiento del mundo moderno, es algo que los sujetos también eligen, al menos en parte, algo a lo que no se ven fatalmente abocados.
4. Comprender otras culturas es indispensable para comprender la propia. Distintas culturas arrojan luz sobre diferentes perspectivas humanas, de forma que el diálogo llevado a cabo con la intención de comprender resulta enriquecedor para los interlocutores. Quien trata de comprender un bagaje cultural diferente al suyo se comprende poco a poco mejor a sí mismo al adquirir nuevas perspectivas, nuevas miradas.

### *Problemas básicos de un proyecto intercultural*

Llevar adelante un proyecto ético-político intercultural plantea sin duda grandes problemas, tanto en el ámbito de la comunidad política como en el cosmopolita. Apuntaremos bre-

<sup>7</sup> Amy Gutman, «Introducción» a Charles Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, 40 y 41.

vemente algunos de ellos para desarrollar con mayor detención las cuestiones específicas de la ética intercultural que proponemos.

### *Caracterización de «cultura»*

El primer problema consiste en determinar qué sea una cultura, cuestión harto debatida. Sin embargo, para lo que aquí nos importa, podemos allanar dificultades entendiendo por «cultura» el conjunto de pautas de pensamiento y de conducta que dirigen y organizan las actividades y producciones materiales y mentales de un pueblo, en su intento de adaptar el medio en que vive a sus necesidades, y que puede diferenciarlo de cualquier otro. La cultura incluye, por tanto, repertorios de conducta, regulados por repertorios de normas y sustentados por un conjunto de valores que los legitiman y hacen comprensibles, pero también un conjunto de prácticas legitimadas e institucionalizadas, siendo la religión el mecanismo usual de legitimación<sup>8</sup>.

Las auténticas diferencias culturales son, pues, diferencias en el modo de concebir el sentido de la vida y de la muerte, nacidas de distintas cosmovisiones, que justifican la existencia de diferentes normas y valores morales. Diferencias todas ellas que una generación adulta quiere legar a sus descendientes.

### *Tipos de diferencias culturales*

Desde este punto de vista, ni cualquier diferencia puede considerarse cultural ni cualquier conflicto producido por la confrontación entre diversas perspectivas es ya multicultural. Para ir aclarando este extremo conviene distinguir en princi-

<sup>8</sup> Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *op. cit.*, pp. 15 y 16.

pio con Kymlicka entre los siguientes grupos: 1) grupos tradicionalmente desfavorecidos, como los discapacitados, las mujeres o los homosexuales; 2) minorías nacionales que reclaman el autogobierno o mayores transferencias de poder; 3) grupos étnicos o religiosos que piden respeto y apoyo para su forma de vida<sup>9</sup>.

Considerados desde una perspectiva *jurídico-política*, que es la que importa a Kymlicka, cada uno de estos grupos exige un tipo de derechos diferente: los grupos desfavorecidos piden en realidad cuotas de representación, y un tratamiento justo consistiría en concedérselas hasta que la sociedad sitúe a estos grupos en el mismo nivel que el resto de los ciudadanos; las minorías nacionales, por su parte, exigen derechos de autogobierno, o bien transferencias de poder, para lo cual existen diversos mecanismos de solución política, como son el estado de autonomías, el federalismo simétrico, el federalismo asimétrico o la confederación de naciones<sup>10</sup>; por último, los grupos étnicos y religiosos pedirían el reconocimiento de derechos multiculturales, es decir, que se les conceda la protección pública de derechos colectivos para mantener su cultura o para poder seguir viviendo y ofertando sus convicciones religiosas.

Ciertamente, éste es un abanico de reclamaciones jurídicas, que ha acaparado en muy buena medida el debate del multiculturalismo, por entender que debe referirse ante todo a la posibilidad de proteger derechos colectivos. Sin embargo, lo que en este momento nos importa no es tanto dilucidar qué

<sup>9</sup> Will Kymlicka y Wayne Norman, *op. cit.*, pp. 372 y 373; Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, cap. 2.

<sup>10</sup> Para las diferentes formas de federalismo, ver Daniel Eleazar, *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, University of Alabama, 1987; Murray Forsyth (ed.), *Federalism and Nationalism*, Leicester, Leicester University Press, 1989, y también los trabajos de Will Kymlicka («Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo») y Ferrán Requejo («Pluralismo, democracia y federalismo»), en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (1996), pp. 20-54 y 93-120, respectivamente.

tipo de derechos exige cada grupo, sino determinar cuándo podemos decir que nos encontramos ante un problema planteado por la convivencia de culturas diferentes, es decir, ante un problema multicultural.

Kymlicka, por su parte, considera que hay dos formas de multiculturalismo: los *estados multinacionales*, en los que coexiste más de una nación, y los *estados poliétnicos*, en los que coexisten diversas etnias. Con lo cual los problemas planteados por los nacionalismos serían también multiculturales.

A mi juicio, sin embargo, los auténticos problemas multiculturales se plantean en los estados poliétnicos, porque es en ellos donde se enfrentan distintas cosmovisiones, distintas formas de concebir el sentido de la vida y de la muerte, diversas formas de organización moral y social. En España, por ejemplo, el pueblo gitano vive una peculiar cultura, y también los inmigrantes musulmanes venidos del Norte de África. En Norteamérica los indios aborígenes, las comunidades religiosas, como los amish o los mormones, encarnan también diferentes culturas.

Las diferencias nacionales, por contra, exigen distribuir el poder político de una forma u otra dentro de un Estado nacional, o bien llevan a pedir la independencia con objeto de crear un nuevo Estado nacional. Las subunidades de un Estado nacional que no sólo hablan una lengua distinta del resto, sino que se sienten nación, no sólo exigen la protección de la lengua diferencial, sino una distribución distinta del poder político en competencias de todo tipo, y no sólo lingüísticas. Defender una lengua o una cultura no es lo mismo que defender una nación. Los gitanos desean defender su cultura, pero no constituir una nación; mientras que los colectivos que pretenden constituir naciones reclaman mayores cotas de autogobierno, si no la independencia.

Por eso, a mi juicio, los problemas de los estados multinacionales son claramente políticos y han de resolverse llegando

a una distribución justa del poder, sea en forma de autonomías, de estados federales o confederados, o cualquier otra forma que se considere más adecuada<sup>11</sup>. *Los auténticos problemas multiculturales* se producen, por contra, en *sociedades poliétnicas*, en las que conviven diferentes cosmovisiones, distintos modos de concebir el sentido de la vida, de la felicidad, de la justicia y la organización social. Éstos no son problemas sólo políticos o jurídicos, sino morales y metafísicos. Enfrentarlos es enfrentar el reto del multiculturalismo.

### *Ciudadanía reivindicativa: problemas jurídicos*

En efecto, el actual planteamiento filosófico de la cuestión del multiculturalismo viene —a mi juicio— muy marcado por un carácter reivindicativo, más referido a la dimensión legal y política del concepto de ciudadanía que a la dimensión social y civil. Tal vez por el hecho de que la cuestión multicultural haya salido de nuevo a la luz a partir de reclamaciones jurídicas y de proyectos políticos: tanto en Canadá como en Europa y en países latinoamericanos como Colombia, los grupos que luchan por el reconocimiento exigen sobre todo que el Estado liberal se organice de tal modo que sus derechos se vean reconocidos<sup>12</sup>. Y el primer problema entonces, al parecer, consiste en dilucidar si es posible complementar la teoría liberal tradicional, que protege los derechos individuales, con

<sup>11</sup> Para la cuestión del nacionalismo pueden verse, entre nosotros, Andrés de Blas, *Nacionalismos y naciones en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1994; Nicolás M.ª López Calera, *El nacionalismo. ¿Culpable o inocente?*, Madrid, Tecnos, 1995; José M.ª Tortosa, *El patio de mi casa*, Madrid, Icaria, 1996; Ángel Castiñeira (dir.), en *Comunitat i Nació*.

<sup>12</sup> Guillermo Hoyos, «Identidad nacional, diversidad cultural y universalismo moral», ponencia pronunciada en el curso de la UIMP *Multiculturalismo y nacionalismos*, celebrado en Valencia en septiembre de 1996.

una teoría de los derechos de las minorías, culturales en este caso.

Por otra parte, el debate en los Estados Unidos se inicia a menudo a partir de sentencias judiciales extremadamente complejas, como ocurre con los casos *Wisconsin versus Yoder* o *Mozert versus Hawkins*<sup>13</sup>. No es extraño, pues, que la reflexión filosófica sobre casos semejantes venga ya marcada por el interés práctico de aplicar los resultados de esa reflexión a la solución de nuevos casos judiciales, como sucede también en numerosas cuestiones de bioética. El núcleo de la cuestión suele ser el siguiente: el liberalismo clásico, y también el socialismo clásico, defienden universalmente derechos individuales (civiles, políticos, económicos, sociales y culturales), pero si los individuos cobran su peculiar identidad a través del proceso de socialización en grupos culturales diversos, ¿basta con proteger los derechos individuales culturales para que los individuos puedan socializarse en los distintos grupos culturales? ¿Es suficiente este reconocimiento por parte de un estado de derecho o, por el contrario, es preciso introducir la noción de derechos colectivos?

Distintos autores tratan de responder a esta doble cuestión, y un buen número de ellos toma como punto de referencia para situar sus respuestas la distinción que realiza Taylor, y a la que pone nombre Michael Walzer, entre *liberalismo 1* y *liberalismo 2*<sup>14</sup>. Según estos autores, estas dos formas de liberalismo constituirían dos posibles versiones del indeclinable principio universal «Es preciso tratar a todos como seres libres e iguales». Según el «liberalismo 1», tratar a todos como iguales significa que el Estado se comporta de una forma neutral ante las diversas perspectivas culturales y religiosas, sin comprometer-

se con ninguna de ellas, y se limita a proteger los derechos de la primera y segunda generaciones; según el «liberalismo 2», por contra, tratar a todos como iguales permite a un Estado comprometerse con la seguridad y el funcionamiento de una nación, una cultura o una religión, siempre que estén protegidos los derechos básicos de los ciudadanos.

La distinción entre estas dos concepciones del liberalismo resulta útil para reformular la anterior pregunta en el siguiente sentido: ¿es suficiente el liberalismo clásico («liberalismo 1») para proteger los derechos diferenciales o resulta necesario transitar del «liberalismo 1» al «liberalismo 2»? Ante esta cuestión, autores como Rawls y Dworkin parecen situarse en el liberalismo 1, Taylor optaría por el 2 en trabajos como los aquí citados y Walzer entiende que el liberalismo 2 es más democrático porque abre un mayor número de posibilidades, ya que, al no obligar, también permite la opción de elegir el liberalismo 1. A su juicio, Estados Unidos ha optado por el liberalismo 1 desde el liberalismo 2.

Una postura más matizada es la de Habermas, quien desconfía del liberalismo 2 por entender que la esencia del liberalismo consiste en la defensa de personas individuales, no de derechos colectivos, pero recuerda a la vez que el reconocimiento de los derechos fundamentales se genera históricamente; de ahí que sea fundamental proteger una esfera pública en la que los grupos que se sientan preteridos luchen por el reconocimiento.

Si se corrige la variante selectiva de la teoría de los derechos —afirmará taxativamente— a favor de un concepto democrático de la realización de los derechos fundamentales, no es necesario contraponerle al liberalismo 1 de concepción más breve, un modelo que introduzca derechos colectivos ajenos al sistema<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Stephen Macedo, «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*», en *Ethics*, 105 (1995), 468-496.

<sup>14</sup> Michael Walzer, «Comentario» a Charles Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, 139 ss.

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, «Luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», en *Estudios Internacionales*, 9 (1994), 5-25, concretamente, p. 10.

Will Kymlicka, por su parte, considera que el liberalismo debe defender derechos de las minorías cuando es indispensable para que puedan llevar adelante su forma de vida. Pero la defensa de estos derechos sólo es legítima cuando con ello se les protege de injerencias externas y se logra una mayor igualdad en el trato conferido a los distintos grupos. Lo que nunca puede permitirse es que un colectivo, por minoritario que sea, restrinja las libertades individuales de sus miembros, que les fuerce a mantener una forma de vida que no desean.

Sin embargo, estas cuestiones, planteadas a un nivel jurídico-político, no agotan las posibilidades de un proyecto intercultural. Por eso es necesario contemplarlas desde otra perspectiva, desde la perspectiva ética. Y lo haremos tomando como punto de partida algunos de los planteamientos de Charles Taylor.

### Problemas éticos de un proyecto intercultural

En el actual debate sobre el multiculturalismo es Taylor quien ha puesto con mayor claridad sobre el tapete la pregunta por la base psicosocial y ética de la exigencia jurídica y política de reconocimiento de las diversas culturas. En su célebre trabajo *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»* plantea el tema en los siguientes términos: si en una comunidad política existe una cultura dominante y las restantes son despreciadas en comparación con ella, las personas que cobran parte de su identidad a través de esas culturas despreciadas ven debilitada su identidad o disminuida su autoestima; puede decirse, por tanto, que el reconocimiento público de la cultura con que se identifica una persona es indispensable para que se fortalezca su identidad y crezca su autoestima. ¿Se sigue de ahí que reconocer públicamente el valor de las culturas es una exigencia ético-política de cualquier sociedad que afirme la dignidad de la persona?

Para responder a semejante pregunta conviene —creo yo— enfrentarse a dos cuestiones previas: 1) cómo se forja la identidad de los individuos y qué peso tiene en esa forja la pertenencia a grupos culturales; 2) si puede decirse que las culturas son dignas, como lo son las personas, o, en el caso de las culturas, no se trata de dignidad, sino de que pueden aportar al acervo cultural valores que es lamentable desperdiciar. Trataremos de responder a estas cuestiones.

### La construcción de la identidad personal

La identidad de una persona, según Taylor, surge de tres ejes, el primero de los cuales es *moral* y consiste, siguiendo a Erik Erikson, en «una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversión en adulto y seguir redefiniendo a lo largo de su vida». Sin una identidad estable, una persona se siente al borde de la crisis, porque su identidad define de alguna manera el horizonte de su vida moral: lo que verdaderamente es importante para ella, lo que le atañe profundamente y lo que no. Esta forma de identidad es condición de la salud y la integridad de la persona<sup>16</sup>.

Sin embargo, el inicio del mundo moderno supone una revolución en el concepto de identidad, porque a la idea de identidad como horizonte moral que nos permite definir lo que importa se añade lo que Taylor con mayor o menor fortuna denomina la *identidad personal*, como lo asumido por el propio sujeto como suyo, en el sentido de Herder.

En efecto, en épocas anteriores es el estamento social en que una persona nace el que le sitúa en un rango en virtud del

<sup>16</sup> Charles Taylor, «Identidad y reconocimiento», en *Revista Internacional de Filosofía política*, 7 (1996), p. 10.

cual goza o no de «honor». El honor exige desigualdad, ya que sólo se honra a los superiores, y las desigualdades vienen dadas por nacimiento. Cada individuo cobra su identidad del lugar social en el que ha nacido, pero ni se la construye ni la negocia. La identidad ligada a las comunidades adscriptivas es, por tanto, una identidad premoderna.

El mundo moderno, por contra, implica el surgimiento de la idea de *dignidad*, ligada a la *igualdad* de todo ser humano. Y, en este sentido, es el discurso universalista kantiano el que presta estatuto filosófico a la idea de que toda persona es igual en dignidad. La identidad no viene dada ahora por el estamento en el que se nace, sino que tiene que ser asumida por la persona, no impuesta. A ello se suma más tarde la revolución expresivista, que lleva a cada individuo a reconocer su propio modo de ser humano y a realizarlo en su originalidad y autenticidad. Se trata de la identidad como lo asumido por el propio sujeto como suyo.

Cada persona debe entonces investigar su identidad porque es ella quien debe aceptarla. Pero a la vez necesita un *tercer eje*: que los demás le reconozcan su identidad, sobre todo eso que se ha llamado los «otros significativos», que son los que a una persona le importan y le ayudan a autodefinirse. Una identidad forjada desde el triple horizonte, moral, personal y de reconocimiento por parte de los otros significativos, «desplaza el horizonte moral del registro del destino al de la negociación y la lucha por el reconocimiento»<sup>17</sup>. La identidad no nos viene dada, sino que la negociamos; de ahí la importancia de las luchas sociales emprendidas por obtener el reconocimiento de los otros significativos.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 14.

### *Elegir la propia identidad*

Ahora bien, si nos atenemos a las palabras de Taylor, nos vemos obligados a reconocer que para construir una identidad moderna necesitamos contar con el reconocimiento de otros significativos, pero también es indispensable que el individuo mismo *elija* y redefina su identidad. Para ello contará sin duda con su sentido de pertenencia a distintos grupos, al grupo de las mujeres, de las blancas, de las cristianas, de las europeas, de las maestras, y a una infinidad de grupos más; pero en una sociedad moderna es *cada individuo* el que está legitimado para *decidir qué pertenencias considera más identificadoras*, cuáles, por el contrario, le parecen secundarias por comparación; en relación con qué grupos está dispuesto a emprender una lucha por el reconocimiento, y en relación con cuáles, no.

Y en este sentido, puede resultar de gran utilidad recordar los tipos de pertenencia que establece Iris M. Young. Según ella, cada persona puede pertenecer a los siguientes tipos de grupos: 1) diversos *agregados*, es decir, clasificaciones de personas a las que une un atributo común; 2) *asociaciones*, o sea, colectividades de personas que se unen voluntariamente; 3) *grupos sociales*, que no se definen sólo porque tienen algún atributo común, sino también —y sobre todo— porque el grupo comparte un sentido de su identidad común y porque los demás les identifican como grupo. Suele tratarse en estos casos de grupos marginados, como los minusválidos, los pobres, los negros, las mujeres o los homosexuales, que han tenido que luchar por el reconocimiento y, por lo tanto, se identifican —dice Young— por un particular sentido de la historia, por un modo de comprender las relaciones sociales y personales<sup>18</sup>. Para for-

<sup>18</sup> Iris Young, «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», en *Ethics*, 99, núm. 2, 1989, 250-274; *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.

mar grupos sociales no sirve el modelo del contrato, que es —sin embargo— la clave de las asociaciones voluntarias.

Ante una clasificación semejante podríamos decir que en una sociedad estamental premoderna, en la que los individuos apenas pueden negociar su identidad, las comunidades adscriptivas, los grupos que no se sujetan al modelo del contrato, son las fuentes esenciales de identificación de los sujetos. El siervo de la gleba, la mujer, el judío están claramente identificados por los demás y, a partir de ese reconocimiento, se identifican a sí mismos. Sin embargo, en el mundo moderno y en el seno de una democracia liberal, ¿no es el individuo mismo quien está legitimado para decidir a qué grupos pertenece por mera agregación, porque comparte una cualidad con otras personas, y cuáles —sin embargo— le prestan su auténtica identidad, porque él se identifica desde ellos? ¿No es él quien debe decidir por cuáles de sus propiedades —raza, sexo, cultura adscriptiva, nación, religión— está dispuesto a entablar una «lucha por el reconocimiento» y por cuáles no?

Ciertamente, una persona puede sentirse unida a las de su mismo sexo, raza o unidad política únicamente por compartir esas cualidades, es decir, como formando parte de un agregado, pero conceder mayor fuerza identificadora al hecho de formar parte libremente de una corporación profesional, un partido político, una organización civil o una comunidad de creyentes, precisamente porque aprecia más las relaciones que libremente ha entablado y libremente puede romper.

Por eso una de las mayores dificultades de las identidades colectivas en el mundo moderno consiste en que dependen de que los individuos que se supone las componen posean un fuerte sentido de pertenencia y estén dispuestos a entablar una auténtica lucha por el reconocimiento ajeno, porque esa cualidad les parece indispensable para el desarrollo de su identidad. ¿Qué ocurre entonces cuando una parte de quienes po-

seen esa cualidad no le dan el mismo peso que otros en la forja de su identidad y se sienten presionados, forzados, cuando los demás se empeñan en incluirles en su presunta lucha por el reconocimiento?

Porque es verdad que alguien puede saberse relegado por ser de un sexo, raza o unidad política determinada, pero no lo es menos que otras gentes instrumentalizan su pertenencia a un sexo, raza o unidad política presuntamente discriminados para conseguir una relevancia social y un poder que no conseguirían de otro modo. Y como necesitan que el presunto grupo social les acompañe en la «lucha por el reconocimiento», extorsionan a los «no-concienciados», sea ofreciéndoles prebendas, sea mediante la coacción moral o física. Medidas ambas que poco tienen que ver con una identidad ligada a la autenticidad, porque lo que a nadie se le puede imponer, desde ese ideal de autenticidad, es cómo tiene que querer ser él mismo.

Una sociedad justa debe proteger a los grupos culturales de agresiones externas, pero sobre todo debe proteger la libertad de sus ciudadanos para decidir a qué grupo quieren pertenecer realmente, con cuál se sienten identificados. Y, en este sentido, los problemas multiculturales son más fácilmente solubles que los planteados por el nacionalismo, si entendemos «cultura» en el sentido arriba mencionado. Porque en las sociedades pluralistas es relativamente sencillo ingresar en un grupo religioso u otro, en una comunidad cultural en la que se comparte un sentido de la vida o en otra, como también abandonarlos, y los restantes miembros del grupo pueden proseguir su tarea, aunque haya bajas. La dificultad se plantea con los nacionalismos, que necesitan a cuantos viven en un territorio y son inevitablemente impositivos con una parte.

En lo que hace a los problemas multiculturales, la forma que ha de asumir un Estado defensor de una idea de identidad ligada a la autenticidad es la que mejor proteja la *autono-*

mía de los ciudadanos. Lo cual requiere un marco estatal que asuma como su forma ética al menos lo que se ha llamado un liberalismo comprensivo.

*La forma ética del Estado: el liberalismo radical*

Afirmar que existen diversas modalidades del liberalismo es algo tan poco original como asegurar que hay distintas formas de socialismo. Sin embargo, autores como Dworkin, Charles Larmore o Rawls han puesto especial empeño en intentar descubrir el núcleo moral del liberalismo, aquella clave que distingue básicamente a un pensamiento liberal. Y han creído encontrarla en la neutralidad del Estado, es decir, en la convicción de que un Estado liberal debe ser neutral a las distintas concepciones de hombre y de vida buena mantenidas por los grupos sociales que en él conviven. Lo cual exige practicar una «política de elusión» de las discrepancias: el Estado no puede pronunciarse sobre lo que los hombres son, especificar las características que distinguen a los seres humanos, y pasar a potenciarlas políticamente, porque entonces se pronunciaría por una antropología determinada, tratando a las restantes de forma discriminatoria. A este tipo de liberalismo se denomina «liberalismo político».

El liberalismo político renuncia abiertamente a considerar doctrinas filosóficas como las de Kant o Mill como adecuadas para componer la base ética de un Estado liberal, porque no son en modo alguno neutrales. La filosofía liberal kantiana considera que la esencia de la persona es la autonomía, y Mill subraya el carácter individual de los hombres; características ambas que otros grupos sociales no consideran como definitorias de los seres humanos ni como especialmente valiosas. Tradicionalistas, comunitarios, ciertas sectas religiosas, progresistas colectivistas aprecian poco la autonomía y la indivi-

dualidad; por eso un Estado liberal neutral —entiende el liberalismo político— debe eludir afirmaciones antropológicas y conformarse con proteger la libertad privada, el bienestar personal y la seguridad de los ciudadanos.

Que esta neutralidad sea o no posible no es lo que nos importa ahora, sino más bien intentar averiguar cómo pueden elegir su identidad los ciudadanos en sociedades modernas si el Estado no intenta proteger al máximo su autonomía. Porque así como otras características pueden muy bien quedar al buen saber y entender de cada grupo, la autonomía personal es imprescindible para forjar la propia identidad, sin la que una persona es incapaz de situarse en la vida, saber qué valora realmente y qué no. No se me alcanza cómo podemos tomar en serio que cada individuo es quien debe elegir y negociar su identidad, si no goza de la autonomía suficiente para hacerlo.

Y, en ese sentido, entiendo que la forma ética propia del Estado debería ser la de un «liberalismo radical», dispuesto a defender como irrenunciable para una convivencia pluralista la *autonomía* de los ciudadanos. Si los sujetos han de elegir su identidad y negociarla, el Estado ha de optar por aquella forma que permita la coexistencia del más amplio número de formas de vida, como es el caso de la defensa de la autonomía, desde la que una persona adulta puede elegir también una forma de vida heterónoma, siempre que el ingreso en ella no sea irreversible.

Junto a la libertad privada, el bienestar personal y la seguridad de los ciudadanos, el poder político estaría obligado a proteger su autonomía, lo cual no significa abjurar de la tolerancia, ya que —como hemos dicho— quien desee optar por una forma de vida heterónoma puede hacerlo, siempre que no fuerce a otros y mantenga abierta la posibilidad de abandonarla él mismo.

No creo que a este tipo de liberalismo, defensor de la autonomía, se le pueda calificar de «comprensivo», porque

«comprehensivas» serían las doctrinas que diseñan todo un proyecto de vida buena, serían doctrinas acerca de lo bueno. La autonomía —pese a Rawls— no esboza un proyecto de vida buena, sino que asegura únicamente que cada persona debe forjar su identidad, obviamente con el concurso de los otros que para ella son significativos. A la forma de Estado liberal que proteja la autonomía conviene, pues, más el nombre de «radical» que el de «comprehensivo». ¿Qué papel juega en la configuración de esa identidad elegida la pertenencia a una cultura?

### *¿Tienen todas las culturas igual dignidad?*

En su libro sobre multiculturalismo plantea Taylor un segundo problema, ligado estrechamente al de la forja de la identidad personal: la cuestión de si puede decirse que todas las culturas son iguales en dignidad como razón para que no se las deje perecer. En realidad —viene a decir Taylor con razón— cuando una persona se identifica desde una cultura y exige que esa cultura se proteja, no desea simple condescendencia con ella, no desea sólo que se la deje vivir aunque se la considere inferior, sino que está pidiendo que se reconozca a su cultura una dignidad. ¿Podría decirse entonces que todas las culturas son igualmente dignas, puesto que lo son las personas que cobran su identidad desde ellas?

Esta cuestión, a mi juicio, puede abordarse desde distintos ángulos, con muy diferentes resultados. Desde una perspectiva *estrictamente jurídica*, se puede decir que el problema no es de dignidad, sino de derechos de las personas a poder seguir identificándose con su cultura, derechos que un Estado liberal debería proteger. En tal caso, o bien reconocemos ya ciertos derechos a las minorías culturales, sea cual fuere el valor de su cultura (Kymlicka), con tal de que no presionen a sus miem-

bros internamente. O bien invitamos a los distintos grupos a que luchen por el reconocimiento de sus derechos, que es lo que a fin de cuentas hace Habermas. Sólo que en este caso nos conformamos con la facticidad, con la «fuerza de los hechos», más que con la validez, con la auténtica racionalidad, porque los grupos potentes lograrán el reconocimiento, los débiles, no.

Y es que enfocar los problemas sólo desde el derecho tiene inconvenientes como éstos, y además es un modo de proceder que nos sumerge sin remedio en el ámbito de las colisiones. En efecto, determinadas culturas mantienen prácticas que el liberalismo considera intolerables, como puede ser la discriminación de la mujer, la negativa a que los niños reciban a determinada edad una educación que no sea la dada por el grupo exclusivamente, etc. En tales casos las discusiones jurídicas se desplazan a ese espinoso terreno del «¿hasta dónde?» siempre conflictivo, porque si hemos reconocido que los individuos de esas culturas cobran su identidad a través de ellas y que ésa es la razón por la que queremos defenderlas reconociendo derechos colectivos, nos hemos quedado sin argumentos coherentes con nuestra posición para prohibir determinadas prácticas.

Por eso yo propondría enfocar la cuestión de la supervivencia o no de las culturas desde una perspectiva no primariamente jurídica, sino hermenéutica y ética, enraizada en el *mundo de la vida*. Para eso conviene recordar en primer lugar algunos rasgos de la naturaleza de las culturas.

En principio, la idea de la pureza de las culturas y de la presunta incompatibilidad de los ideales de vida buena que presentan resulta descabellada. Cada cultura es, en realidad, multicultural, igual que cada uno de nosotros es, en realidad, multicultural.

Las culturas, igual que las tradiciones, nacen, se transforman y pueden morir cuando carecen de capacidad para res-

ponder a los nuevos retos que el entorno plantea. Pero no nacen y se transforman radicalmente separadas entre sí, sino todo lo contrario. Algunas nacen de otras, o bien se transforman, cuando se sienten incapaces de responder al entorno, tomando de otras elementos que resultan más apropiados para hacer frente a los nuevos retos. La «fusión de horizontes» de que habla Gadamer es una realidad, y una cultura muestra su superioridad frente a otras en algún punto cuando las restantes se sienten obligadas a tomar elementos de ella para responder a los retos sociales, porque no encuentran en su propio seno elementos suficientes; no cuando tratamos de determinar a priori cuál de ellas es superior a las restantes.

Por eso entiendo que no se trata de averiguar si las culturas tienen o no una dignidad igual, o si hay culturas inferiores y superiores. Más bien sería aconsejable tomar como punto de partida para continuar más adelante aquella afirmación de Taylor según la cual

se necesitaría una arrogancia suprema para descartar a priori la posibilidad de que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos de diversos caracteres y temperamentos durante un largo período —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— tengan algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar<sup>19</sup>.

En efecto, en las diferentes culturas, también en la propia, encuentra cada persona rasgos respetables, rasgos «a proteger», y otros indeseables. Un occidental muy bien puede calificar de indeseables rasgos de una cultura sin tiempo para lo importante, sólo para lo urgente, embarcada en un presunto

<sup>19</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, p. 106.

progreso indefinido, que nunca puede obstruirse con una ley «de punto final», dispuesta a destruir la ecosfera con tal de aumentar el bienestar de unos pocos, ciega ante el hambre de buena parte de la humanidad. A fin de cuentas, la autocrítica es un buen camino hacia la sabiduría. Pero, ¿no sería todavía mejor recurrir también a otro procedimiento para descubrir los rasgos respetables, los indeseables y los que universalizaríamos? ¿No sería bien prometedor acudir a un diálogo intercultural, que en realidad ha existido desde siempre y sigue existiendo?

Ciertamente, mantener y fomentar el diálogo intercultural, de modo que no se pierda riqueza humana, es un deber para cualquier sociedad que se tome en serio a sus propios ciudadanos y a los ciudadanos del mundo. Por eso considero que, frente a lo que cree Habermas, entre otros, sí importa preguntarse por el valor de las culturas, porque no andamos tan sobrados de riqueza humana como para aceptarlas o rechazarlas sólo en virtud de la fuerza que tengan sus defensores. Atender a la fuerza es justo lo contrario de atender a la razón.

### *¿Desde dónde determinar lo que humaniza y lo que deshumaniza?*

Para intentar dilucidar desde dónde debemos juzgar acerca de lo aceptable y lo rechazable, acerca de lo que humaniza y lo que deshumaniza, algunas tradiciones europeas nos invitan —como comentamos al comienzo— a realizar una distinción entre dos tipos de cuestiones sociales: las *cuestiones de justicia*, que componen un mínimo deontológico de acuerdo, y las *cuestiones de vida buena*, sobre las que existen discrepancias en sociedades pluralistas.

Las primeras son exigibles a todos los grupos, de tal modo que, si dejaran de mantenerlas, perderían a sus propios ojos en humanidad. Las cuestiones de vida buena, por contra, depen-

den de las opciones de las personas y de los grupos, opciones que son plurales en una sociedad pluralista.

Ciertamente, las opciones de vida buena en su conjunto, sean religiosas o filosóficas, son las que proporcionan a cada persona y a cada grupo los fundamentos motivadores para aceptar los mínimos de justicia como un componente de su forma de concebir esa vida buena; pero no es menos cierto que cada oferta de vida buena debe reflexionar seriamente cuando algunos de los mínimos le parecen inaceptables en su propuesta, por ver si es ella la que está equivocada, o si, por el contrario, tiene argumentos para hacer una propuesta todavía más justa que la comúnmente aceptada, todavía más humanizadora. Reflexionar de este modo exige tomar en serio la construcción de la propia sociedad, exige voluntad de acertar, más que de consensuar.

¿De dónde surgen entonces los mínimos, y cómo se articulan en una sociedad pluralista mínimos y máximos?

En responder a esta pregunta emplean hoy buena parte de sus energías las más prestigiosas plumas de la hodierna filosofía moral-política. Es el caso palmario del liberalismo político, empeñado en articular mínimos y máximos en una sociedad con pluralismo razonable.

Los mínimos procederían, según Rawls, de la cultura pública política de una sociedad con democracia liberal, entendiendo por «cultura pública política» las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común.

Una vez recogidos tales mínimos en una concepción moral de la justicia, procedería entablar un diálogo con la cultura social de esa sociedad, entendiendo por «cultura social» la propia de la vida cotidiana, la de sus asociaciones (iglesias, universidades, movimientos), la compuesta por doctrinas com-

prehensivas de bien de todo tipo (religiosas, filosóficas y morales) que forman parte del «trasfondo cultural» de la sociedad civil. El objetivo de este diálogo consistiría en discernir si es posible lograr un «consenso entrecruzado», de forma que las doctrinas razonables puedan aceptar el núcleo ético-político de justicia como un módulo o como una parte de alguna manera aceptable.

Sin embargo, este modo de articular los mínimos y los máximos privilegia la aportación de la tradición política frente a las tradiciones sociales, aunque se afirme que en el trasfondo de la primera se encuentran trazos de las segundas. ¿No sería posible encontrar para los mínimos una fuente que brote de la sociedad misma, de la que es una parte la tradición política? ¿No sería factible desentrañar en el mundo de la vida cotidiana alguna raíz normativa desde la que espigar los mínimos?

Una versión muy matizada de la ética discursiva que, desde su creación en los años setenta, se ha visto enriquecida con un buen número de aportaciones de distintos continentes nos servirá de ayuda para descubrir lo que andamos buscando.

### *Ética intercultural*

La ética discursiva se inscribe ella misma en una antigua tradición dialógica, que —en fidelidad a una tradición judía— valora sobremanera el lugar de la palabra en la vida humana y, concretamente, de la palabra puesta en diálogo, a la búsqueda cooperativa de la verdad y la justicia. Detectar en esta valoración del diálogo los trazos del socratismo no es difícil, como tampoco lo es descubrir en la ética del discurso al menos tres nuevos jalones: uno religioso, la convicción cristiana de que el espíritu se revela en comunidad, y otros dos de raigambre filosófica, la afirmación kantiana de que sólo son exigencias morales aquellas que pueden ser universalizadas, y la hegelia-

na de que cada individuo deviene persona a través del reconocimiento del que otros le hacen objeto.

Inscrita en el contexto de estas tradiciones, descubre la ética del discurso un rasgo al menos de la moralidad humana: que no podemos tener por justa una norma si no podemos presumir que todos los afectados por ella estarían dispuestos a darla por buena tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría. Las normas que favorecen únicamente los intereses de un grupo o de varios, en detrimento de los restantes, son normas injustas, y la sociedad que se orienta por ellas sin pretender una transformación es a su vez una sociedad injusta.

Ciertamente, es ésta una afirmación cuyo origen en distintas tradiciones hemos puesto sobre el tapete con toda claridad. Pero, sea cual fuere el origen, importa a la filosofía dilucidar si hay *razón suficiente* para defender semejante aserto, cosa que los defensores de la ética del discurso hacen en sus trabajos, y que aquí resumiremos en una sencilla prueba: la de emprender una discusión pública a nivel mundial sobre cuándo las normas son justas, y comprobar si algún grupo o país se atreve a sostener con argumentos que son justas las normas que favorecen intereses grupales en detrimento de las restantes personas. Constataremos, por contra, cómo todos los interlocutores intentarán mostrar que lo que defienden responde a intereses universalizables, aunque en la práctica pueda descubrirse que existe una auténtica incoherencia entre su discurso y su acción.

En el nivel de la racionalidad, en el de los argumentos, parece difícilmente superable la afirmación de que las normas son justas cuando favorecen intereses universalizables, como también resulta difícil dejar de reconocer que cada uno de los afectados por las normas es un interlocutor válido que debe ser tenido dialógicamente en cuenta a la hora de establecer normas que le afectan. En el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral social en que nos encontra-

mos, quien tiene que ofrecer argumentos para convencer es quien quiera demostrar que son justas las normas que perjudican a un grupo o a varios.

El diálogo se convierte, pues, en una exigencia para cualquiera que desee averiguar qué normas, regulaciones e instituciones son justas. Pero este diálogo, que en principio afecta a las personas concretas, exige a la vez la comprensión de los diferentes bagajes culturales de los interlocutores, en la medida en que constituyen signos de su identidad. Es imposible dilucidar qué intereses son universalizables —y no sólo grupales— sin tratar de entender los factores por los cuales los interlocutores se identifican. Por eso el diálogo intercultural es, no una moda, sino una exigencia «a priori» de la razón impura.

La razón humana, a pesar de Kant, no es una razón «pura», sino impura. Se va forjando a lo largo de la historia, a través del diálogo —sea intencionado, sea involuntario— entre culturas y tradiciones, entre argumentos y experiencias<sup>20</sup>.

Y esta razón exige continuar aumentando el nivel de «impureza», porque sólo del diálogo intercultural, de la comprensión profunda de los intereses de personas con distintos bagajes culturales, pueden surgir los materiales para construir una sociedad justa, tanto política, como mundial.

Ahora bien, estar dispuesto a entablar un diálogo significa estar a la vez dispuesto a aceptar las condiciones que le dan sentido. Y, desde esta perspectiva, ningún interlocutor está legitimado para privar de la vida a sus interlocutores potenciales, ni para negarles la posibilidad de expresarse, ni para asignarles a priori un puesto de inferioridad.

Mínimos de justicia serían entonces, pues, aquellos que precisamos potenciar para que los interlocutores puedan dialogar en pie de igualdad, y cualquier rasgo cultural que ponga

<sup>20</sup> Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2007.

en peligro la defensa de esos mínimos pertenece al ámbito de lo rechazable y denunciado. No surgen tales mínimos de una tradición política determinada, como la liberal, sino de una racionalidad impura, entrañada en el mundo de la vida de las distintas culturas a fines de este siglo XX. De ahí que, para ir determinándolos, sea necesario entablar diálogos reales entre las distintas culturas, y no imponerlos desde una cultura política determinada.

Al Estado corresponde entonces asegurar, desde el marco del liberalismo radical al que antes nos hemos referido, un espacio público autónomo en el que entablen un diálogo abierto los diferentes grupos culturales y las diversas asociaciones de distinto cuño. A través del diálogo deberían no sólo luchar por el reconocimiento de sus derechos, sino sobre todo estar dispuestos a aclarar responsablemente qué aportaciones realiza su propuesta para un crecimiento de la riqueza humana, porque las culturas, en el sentido amplio en que las hemos descrito, son tradiciones de sentido; no sólo del sentido de la justicia, sino también del sentido de la vida. Ponerlas en diálogo es una exigencia de justicia y una necesidad vital en sociedades en que el sentido es un recurso tan dolorosamente escaso<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Una excelente ayuda para construir una sociedad intercultural es el texto *Glosario para una sociedad intercultural*, editado por Jesús Conill y publicado por BANCAJA (Valencia, 2000), en el que se recogen cincuenta términos clave para comprender este tipo de sociedades, elaborados por cincuenta especialistas de distintos países.

## EDUCAR EN LA CIUDADANÍA. APRENDER A CONSTRUIR EL MUNDO JUNTOS

### *Los valores están de actualidad*

Hace ya años que está de moda hablar de la educación en valores. En el mundo educativo se multiplican los cursos, jornadas, artículos y libros sobre el tema, más aún cuando los valores de los que se trata son los valores morales de la ciudadanía.

Sin embargo, una cosa es estar de moda, muy otra estar de actualidad. En el segundo caso nos referimos al hecho de que un asunto que forma parte de nuestro ser más profundo, de nuestra más entrañable realidad, además de ser importante de suyo, ha salido a la luz por uno u otro motivo y las gentes han dado en hablar de él. No radica tanto su importancia entonces en que ande de boca en boca, sino en que es un ingrediente indispensable de la vida humana, inseparable de nuestro ser personas.

Esto es lo que ocurre con el mundo de los valores: que son componentes tan inevitables del mundo humano que resulta

imposible imaginar una vida sin ellos. Y esto es lo que sucede concretamente con los *valores morales*, porque la moral «la llevamos en el cuerpo», ya que no hay ningún ser humano que pueda situarse más allá del bien y el mal morales, sino que todos somos inevitablemente morales<sup>1</sup>. Sea actuando de acuerdo con unos cánones morales determinados, sea obrando de forma inmoral en relación con esos mismos cánones, estando altos o bajos de moral, en forma o desmoralizados, lo cierto es que no podemos escapar a ese ámbito de la moralidad que coincide con el de la humanidad. Toda persona humana es inevitablemente moral<sup>2</sup>.

No quiere decir esto que no sean esenciales los valores estéticos (la belleza, la elegancia), los religiosos (lo sagrado, lo trascendente), los de la salud (la salud, la agilidad), los intelectuales (el conocimiento, la evidencia) o los de la utilidad (lo útil, lo eficaz), sino que son los morales los que parecen estar de actualidad; tal vez porque nos percatamos, con razón, de que desde ellos podremos ordenar los restantes de una forma ajustada a las exigencias de nuestro ser personas, ya que los valores morales actúan como integradores de los demás, no como sustitutos de ellos.

Por eso urge educar en este tipo de valores, sea a través de la «educación formal», es decir, en la escuela, sea a través de la familia, la calle o los medios de comunicación. Pero como la tarea, con ser atractiva, resulta a la vez un tanto compleja, conviene ir intentando aclarar qué son los valores, qué tipo de valores componen la vida humana y sobre todo, en lo que respecta a este libro, cuáles son *los valores morales propios del ciudadano* y por qué. Porque a ser ciudadano se aprende como a casi todo, y además se aprende no por ley y castigo, sino *por*

*degustación. Ayudar a cultivar las facultades (intelectuales y sentientes) necesarias para degustar los valores ciudadanos es educar en la ciudadanía local y universal. Adentrémonos, pues, en ese mundo, hartos complejos, de los valores.*

### *¿Sobre gustos no hay nada escrito?*

El mundo de los valores en general es un mundo escurridizo y complejo, en el que todo parece resolverse en el puro subjetivismo del «a mí me gusta», «a mí no», «yo lo valoro positivamente, y él, negativamente»; por eso los pensadores suelen rehuir el tema.

Y, sin embargo, las cosas no son tan simples. Si lo fueran, a nadie le preocuparía educar en unas cosas llamadas «valores» que dependen del gusto de cada cual. Los profesores de Historia del Arte no se empeñarían en defender la valía de *Las Meninas*, sea cual fuere la opinión de sus alumnos, ni los de Literatura pondrían tanto celo en asegurar que merece la pena leer *El Quijote*.

En casos como éstos, cuando alguien se duerme sin recato escuchando la *Oda a la Alegría* de Beethoven, podemos pensar de él que está muy cansado o que es un zoquete en materia de música, pero no culparemos a la calidad de la obra, ni nos conformamos diciendo que ésta es una cuestión de gustos, en la que cada uno es muy dueño. Por eso, frente al refrán que aboga por el subjetivismo de los gustos, alegando que sobre ellos no hay normas, no hay nada escrito, es imposible discutir, está el que mantiene que alguna norma sí debe haber, porque «hay gustos que merecen palos».

Y es a este segundo refrán al que se acogen cuantos se esfuerzan por educar, sea en cuestiones de música, de literatura, de aritmética (que también la utilidad calculada es un valor), de artes plásticas o, por supuesto, de ética. Porque aunque

<sup>1</sup> Adela Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1996, p. 10.

<sup>2</sup> José Luis Aranguren, *Ética*, en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, vol. II.

aquí no podamos alcanzar el tipo de unanimidad que logran algunos hechos fehacientes —cosa que, todo hay que decirlo, sucede rara vez—, quien aprecia determinados valores está convencido de que valen, y de que también las demás personas gozarían con ellos, siempre que pudieran degustarlos en ciertas condiciones.

Y es que la cuestión de los valores no es sólo una cuestión de captación personal del valor, sino también de cultivo de las predisposiciones necesarias para apreciarlo, para degustarlo. Como se degusta un café o se paladea un buen vino, que al cabo importa tener un paladar selectivo, capaz de apreciar lo que realmente merece la pena. *Educación en valores consistiría pues en cultivar esas condiciones que nos preparan para degustar ciertos valores*, precisamente esos —en este caso— de los que decimos que componen una ciudadanía plena. Pero ante afirmaciones de este tipo siempre queda abierta la gran pregunta «¿qué son los valores?».

### *El mundo de los valores*

Recuerda Ortega en un bello artículo titulado «Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?» que, cuando nos enfrentamos a las cosas, no sólo hacemos con respecto a ellas operaciones *intelectuales*, como comprenderlas, compararlas entre sí o clasificarlas, sino que también las estimamos o desestimamos, las preferimos o las relegamos: es decir, las *valoramos*. Y, así como en las cuestiones intelectuales parece que, con mayor o menor fortuna, al cabo podemos contar en último término con ciertos hechos, el gran problema a cuento de los valores consiste en averiguar si tienen realidad o si, por el contrario, los inventamos; si *concedemos* un valor a las cosas y por eso nos parecen valiosas, o si más bien *reconocemos* en ellas un valor y por eso nos parecen valiosas.

Entre el conceder y el reconocer la cuestión es muy compleja. Porque si aceptamos la primera tesis, según la cual inventamos los valores, entonces el subjetivismo es inevitable. Cada grupo, cada persona, cada sociedad creará sus propios valores, y mal va a pretender que los estimen los demás grupos, personas o sociedades. Pero si aceptamos la segunda —la que dice que los valores son reales y por eso hemos de aceptarlos—, entonces no se entiende por qué no somos capaces de estimarlos todas las personas, ni tampoco qué resquicio de creatividad nos queda a la hora de construir el mundo.

¿Tenemos que situarnos pasivamente ante la realidad y eliminar todos los obstáculos que nos impidan captar unos valores ya dados? ¿O nuestra capacidad creadora también interviene, aunque no sea inventándolos partiendo de cero?

Ciertamente, en torno a estas cuestiones se han producido incontables debates que no podemos recoger aquí, y por eso tendremos que conformarnos con exponer únicamente nuestra propia conclusión, que iremos desgranando en tres pasos:

1. Los *valores valen realmente*, por eso nos atraen y nos complacen, no son una pura creación subjetiva. Consideramos buenas aquellas cosas que son portadoras de algún tipo de valor, como es el caso de una melodía hermosa o el de una propuesta liberadora. Y las consideramos buenas porque descubrimos en ellas un valor, no porque decidamos subjetivamente fijárselo.

Lo que sucede en muchas ocasiones es que, acostumbrados como estamos a fijar un precio a las cosas atendiendo al mercado, podemos acabar creyendo que no sólo fijamos su precio, sino también su valor. Y conviene no confundir ambos, porque el precio sí podemos ponerlo, no el valor. «Todo necio confunde valor y precio», decía sabiamente Antonio Machado. Y no menos sabiamente caracterizaba Oscar Wilde al cínico como

aquel «que conoce el precio de todas las cosas, y el valor de ninguna».

2. Pero también es verdad que *la realidad no es estática, sino dinámica*, contiene un potencial de valores latentes que sólo la creatividad humana puede ir descubriendo. Podemos, pues, decir que *la creatividad humana* forma parte del dinamismo de la realidad, porque actúa como una partera que saca a la luz lo que ya estaba latente, alumbrando de este modo nuevos valores o nuevas formas de percibirlos. Los grandes genios y los grandes creadores de la humanidad son piezas indispensables de este dinamismo de la realidad, pero también los ciudadanos de a pie, en la medida en que todos y cada uno son capaces de alumbrar nuevas perspectivas de valor.
3. Los valores valen realmente porque, como diría Xavier Zubiri, aunque en otro contexto, nos permiten *acondicionar* el mundo para que podamos vivir en él plenamente como personas. Por eso tenemos que *encarnarlos en la realidad creativamente*, ateniéndonos a ella, pero sacándole mucho más partido del que ella misma podría imaginar. Como cuando deseamos cambiar de casa y nos ofrecen una hermosa vivienda, pero vieja. «Necesita reformas —decimos—, es preciso ponerla *en condiciones*.»

Naturalmente, cada uno de nosotros deseará acondicionar su futura vivienda según sus gustos: según lo que haya ido degustando en su familia y en su escuela, según lo que agrada en la generación a la que por edad pertenece; según esas peculiaridades individuales que nos hacen irrepetibles. Pero no es menos cierto que habremos de atenernos, querámoslo o no, a unas exigencias que no se inventan de una forma arbitraria.

Podemos ir concluyendo, pues, a partir de lo dicho que *para acondicionar nuestra vida contando con los valores ha-*

bremos de tener en cuenta al menos dos instancias: *nuestro sentido creativo* y el *atenimiento a la realidad*. De ninguno de los dos podemos prescindir, ambos son necesarios para construir esa vivienda que es la vida humana. Lo cual nos lleva a colegir que es insostenible aquel subjetivismo de los valores, que los valores valen y que además ponen en condiciones el mundo para que lo habiten seres humanos. Porque un mundo injusto, insolidario y sin libertades, un mundo sin belleza o sin eficacia, no reúne las condiciones mínimas de habitabilidad. Y ésa es la razón por la que nos vemos invitados, e incluso impelidos, a darles creativamente cuerpo.

### *Los valores morales*

El mundo de los valores no sólo es espinoso, sino también muy variado, porque existen distintos tipos de valores de los que echamos mano para acondicionar nuestra existencia. Existen valores estéticos, religiosos, intelectuales, de la utilidad, y es mérito de la «Ética de los valores» —representada por Scheler, Hartmann, Reiner, Von Hildebrand— haber intentado presentar clasificaciones que nos permiten hacernos al menos una composición de lugar. Aunque existen discrepancias a la hora de clasificar, podemos decir por nuestra cuenta y riesgo que entre estos valores existen unos específicamente morales, como la libertad, la justicia, la solidaridad, la honestidad, la tolerancia activa, la disponibilidad al diálogo, el respeto a la humanidad en las demás personas y en la propia.

Averiguar qué especifica a estos valores, qué tienen en común, no es fácil, pero podemos aquí —por abreviar— proponer tres factores, cuyos fundamentos hemos expuesto en otros lugares. Los valores morales se especifican desde esta perspectiva por lo siguiente: 1) Dependencia de la libertad hu-

*mana*, lo cual significa que está en nuestra mano realizarlos. 2) Precisamente por eso no pueden atribuirse ni a los animales ni a las plantas ni a los objetos inanimados. 3) Una vida sin esos valores está falta de humanidad, por eso los *universalizaríamos*; es decir, estamos dispuestos a defender que cualquier persona debería intentar realizarlos, si no quiere perder en humanidad.

Otros valores, como la belleza, la simpatía, la utilidad, nos parecen deseables y recomendables, porque la vida es sin duda más agradable con ellos. Pero si acusamos a alguien de ser feo, antipático o inútil, y nos responde con un desenfadado «¿Y qué?», estará cargado de razón, porque nadie está obligado a ser hermoso, útil o simpático, nadie por carecer de esos valores pierde en humanidad.

Por contra, nos quedaríamos sorprendidos si ante la acusación «Usted es un injusto o un servil», la réplica del acusado fuera «Bueno, ¿y qué?», porque éstos son valores que universalizaríamos, que ya nos parecen componer parte de la humanidad. Algo así como una «antropoaxiología», parecida a lo que Kant llamaba una «antroponomía», porque Kant se refería al *nómos*, a los deberes, y aquí hablamos de los valores.

Esto no significa que una persona servil, hipócrita o mentaz deje de ser persona, sino que ha renunciado al proyecto de humanidad que hemos ido descubriendo como superior a otros, porque es el que mejor acondiciona nuestro mundo para hacerlo habitable y fruíble. Por el contrario, quien se propone apropiarse de esos valores morales asume el proyecto que hemos ido degustando como mejor.

Ahora bien, propios de la vida moral son no sólo los valores específicamente morales, sino también la disponibilidad de la persona para realizar distintos valores, sean o no morales, integrándolos de una forma plenamente humana. Es decir, la predisposición a encarnar valores de utilidad, de salud, estéti-

cos o religiosos, organizándolos de un modo armónico. Del modo que hemos ido aprendiendo no sólo en nuestra biografía personal, sino en esa biografía humana, sin duda multicultural, que ha ido descubriendo el carácter radicalmente humanizador de ciertos valores. A través de la historia humana se ha ido produciendo no sólo un cambio, sino un progreso moral.

### *El progreso moral*

Aunque los valores sean cualidades reales de las personas, las acciones, los sistemas o las cosas, también es verdad que a lo largo de la historia y en las diferentes culturas hemos ido descubriendo matices diversos en el contenido de cada uno de ellos. Y este descubrimiento progresivo ha despertado, como es obvio, la sospecha de que su valía es relativa a las distintas épocas y culturas, de donde parece concluirse que nada puede afirmarse universalmente en relación con los valores, sino que es preciso atenderse a cada una de las épocas y culturas.

Sin embargo, una afirmación semejante pierde fuerza cuando nos percatamos de que, ciertamente, hay una evolución en el contenido de los valores morales, pero una evolución que implica un *progreso* en el modo de percibirlos, de suerte que las etapas posteriores en el desarrollo moral entienden cómo los han percibido en las anteriores, pero lo consideran insuficiente. Lo cual significa que la evolución de lo moral no es simple cambio, sino progreso, y que volver a etapas anteriores significa no sólo cambiar, sino retroceder. En este punto es sumamente útil la Teoría de la Evolución Social de Habermas, su teoría de la evolución de la conciencia moral de las sociedades, cuya clave consiste en afirmar que las sociedades aprenden no sólo técnicamente, sino también moralmen-

te, y que este aprendizaje va acuñando la forma de conocer de sus miembros, de forma que volver a una etapa anterior significa retroceder<sup>3</sup>.

De la misma manera que la formación de la conciencia moral en el individuo supone, según Lorenz Kohlberg, un progreso en tres niveles —preconvencional, convencional, postconvencional—, también la conciencia moral de las sociedades los ha recorrido. Tratándose en ambos casos de ese proceso de «degustación», por el que vamos comprobando qué valores acondicionan mejor nuestra existencia, y sobre todo qué forma de realizarlos, de ponerlos en práctica. Un proceso en el que cooperan aspectos emocionales, sentimentales y cognitivos, siempre estrechamente entrelazados entre sí, tanto en el caso de las personas como en el de las sociedades.

En lo que a las sociedades con democracia liberal se refiere, han accedido a ese nivel postconvencional de los principios universales, que entrañan a su vez un conjunto de valores morales universales. Y no porque todos sus miembros juzguen sobre lo justo y lo injusto desde la perspectiva de lo que convendría a todo ser humano, sino porque la conciencia moral social sabe y siente estos valores como universalmente humanizadores.

El relativismo carece, entonces, de base, porque hemos ido aprendiendo al hilo de los siglos que cualquier ser humano, para serlo plenamente, debería ser libre y aspirar a la igualdad entre los hombres, debería ser justo, solidario y respetar activamente su propia persona y a las demás personas, trabajar por la paz y por el desarrollo de los pueblos, conservar el medio ambiente y entregarlo a las generaciones futuras no peor

que lo hemos recibido, hacerse responsable de aquellos que le han sido encomendados y estar dispuesto a resolver mediante el diálogo los problemas que pueden surgir con aquellos que comparten con él el mundo y la vida.

### *Educación en los valores cívicos*

Como en otro lugar he comentado con mayor detalle, los valores que componen una ética cívica, los valores cívicos, son fundamentalmente la libertad, la igualdad, la solidaridad, el respeto activo y el diálogo, o, mejor dicho, la disposición a resolver los problemas comunes a través del diálogo<sup>4</sup>. No significa esto que no lo sean también la lealtad, la honradez, la profesionalidad, sino que los arriba mencionados permiten articular los restantes. Y como no se trata aquí de hacer catálogos, sino de averiguar qué valores nucleares son indispensables para la ciudadanía, es de éstos de los que nos ocuparemos en lo que sigue. Se trata de valores que cualquier centro, público o privado, ha de transmitir en la educación, porque son los que durante siglos hemos tenido que aprender y ya van formando parte de nuestro mejor tesoro. Que sin duda los avances técnicos son valiosos, pero se pueden dirigir en diferentes sentidos, se pueden encaminar hacia la libertad o la opresión, hacia la igualdad o la desigualdad, y es la dirección que les damos lo que los convierte en valiosos o en rechazables. De ahí que podamos afirmar que nuestro «capital axiológico», nuestro haber en valores, es nuestra mayor riqueza. Un capital que merece la pena invertir en nuestras elecciones porque generará sustanciosos intereses en materia de humanidad.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1983; Adela Cortina, *Ética mínima*, cap. 5.

<sup>4</sup> Adela Cortina, *El mundo de los valores*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1997. Ver también al respecto *La ética de la sociedad civil, El quehacer ético y Ética de la razón cordial*.

Ocurre, sin embargo, que cada uno de estos valores tiene diversos significados, algunos de los cuales gozan ya de una fuerte implantación social, mientras que otros tienen bastante menos. Conviene, pues, repasar sus significados, por ver lo que llevamos andado y lo que nos queda por andar.

### *Libertad*

La libertad es el primero de los valores que defendió la Revolución Francesa y sin duda uno de los más preciados. Quien goza siendo esclavo, dejando que otros le dominen y decidan su suerte por él, está haciendo dejación de su humanidad. Y no es de buenos ciudadanos ser siervos, dejarse domesticar, sino ser dueños de sí mismos, capaces de solidaridad desde el señorío, nunca desde la obediencia, ciega o calculada. Sin embargo, la libertad tiene distintos significados que conviene diferenciar.

#### 1. Libertad como participación

La primera idea de libertad que se gesta en la política y la filosofía occidental es la que Benjamin Constant denominó «libertad de los antiguos» en su antológica conferencia «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos»<sup>5</sup>. Se refiere con esa expresión a la libertad política de la que gozaban los ciudadanos en la Atenas de Pericles, cuando se instauró la democracia en Atenas. Los ciudadanos eran allí los hombres libres, a diferencia de los esclavos, las mujeres, los metecos y los niños, y eso significaba que podían acudir a la

asamblea de la ciudad, a deliberar y tomar decisiones conjuntamente sobre la organización de la vida de la ciudad.

«Libertad» significaba, pues, sustancialmente «participación en los asuntos públicos», derecho a tomar parte en las decisiones comunes, después de haber deliberado conjuntamente sobre las posibles opciones.

No parece que una idea de libertad semejante esté en alza en nuestro momento. En lo que respecta a la participación política, parece que la política ha perdido el halo que en algún tiempo la rodeó, y las gentes prefieren dedicarse a otras actividades, propias de la sociedad civil. Y tampoco en ella —todo hay que decirlo— parece que sea muy elevado el afán por participar en los ámbitos públicos, como la escuela, el instituto, la empresa, las asociaciones de vecinos, de consumidores, o las organizaciones cívicas. Hay una gran cantidad de espacios de participación en que las personas pueden implicarse si desean ser libres en este primer sentido de libertad y, sin embargo, no parece ser éste un valor en alza. Tal vez porque la participación en lo público —político o civil— no sea significativa, no sepa y sienta el ciudadano que tiene alguna incidencia en el resultado final.

Pero como la participación en lo público sigue siendo un valor de la ciudadanía, conviene educar en ella, alertando a la vez a los participantes de que deben exigir en cada caso concreto que sea significativa.

#### 2. Libertad como independencia

Como el mismo Constant recoge en la conferencia mencionada, el inicio de la Modernidad en los siglos XVI y XVII supone el nacimiento de un nuevo concepto de libertad: la «libertad de los modernos» o libertad como independencia, estrechamente ligada al surgimiento del individuo y del individualis-

<sup>5</sup> Benjamin Constant, *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 257-285.

mo. En épocas anteriores se entendía que el interés de un individuo es inseparable del de su comunidad, ya que del bienestar de su comunidad depende el suyo propio. Sin embargo, en la Modernidad empieza a entenderse que los intereses de los individuos pueden ser distintos de los de su comunidad, e incluso contrapuestos. Por tanto, que conviene establecer los límites entre los individuos y también entre cada individuo y la comunidad, y asegurar que todos los individuos dispongan de un espacio en que moverse sin interferencias.

Así nacen todo un conjunto de *libertades* sumamente apreciables: la libertad de conciencia, de expresión, de asociación, de reunión, de desplazamiento por un territorio, etc. Todas ellas tienen en común la idea de que es libre aquel que puede realizar determinadas acciones (profesar o no una determinada fe, expresarse, asociarse con otros, reunirse, desplazarse, etc.) sin que los demás tengan derecho a interferir. Por eso esta forma de libertad consiste fundamentalmente en asegurar la propia independencia.

Éste es el tipo de libertad más apreciado en la Modernidad, porque permite disfrutar de la vida privada: la vida familiar, el círculo de amigos, los bienes económicos, garantizados por el carácter sagrado de la propiedad privada. A diferencia de la democracia ateniense, que identifica la auténtica libertad con la participación en la vida pública, la Modernidad estrena la libertad como independencia, como disfrute celoso de la vida privada.

Ciertamente, que cada persona pueda gozar de un amplio abanico de libertades sin que nadie interfiera es una de las grandes conquistas de la Modernidad. Pero entender por «libertad» exclusivamente este tipo de independencia da lugar a un individualismo egoísta, a la defensa cuartelaria de individuos cerrados sobre sus propios intereses. Cada uno exige que se respeten sus derechos, pero nadie está dispuesto a dejarse la piel para conseguir que se respeten los ajenos. Cuando lo con-

vincente sería afirmar que un individuo sólo se ve legitimado para reclamar determinados derechos cuando está dispuesto a exigirlos para cualquier otra persona: que yo no puedo exigir como humano un derecho que no esté dispuesto a exigir con igual fuerza para cualquier otro.

Por eso, entiendo que la defensa kantiana de la universalidad significa que somos capaces de asumir el punto de vista de la universalidad, es decir, que nos vemos legitimados para reclamar ciertos derechos como derechos morales solamente cuando estamos dispuestos a exigirlos para todo ser humano. En este sentido conviene trasladar el «test» del imperativo categórico desde los deberes a los derechos, y afirmar que *«no puedo exigir como moral, como humano, un derecho que no esté dispuesta a exigir con igual fuerza para cualquier otro»*. Universalizar las libertades exige solidaridad, porque la desigualdad de las personas es innegable, y sin ayuda mutua es imposible que todos gocen de libertad.

Por eso, aunque la libertad como independencia es un valor muy estimado, irrenunciable, urge en la educación transmitir cognitiva y sentientemente algo tan obvio como que no se mantiene sin solidaridad. Lo cual exige ir más allá de la vida privada y comprometerse en la pública, que no es necesariamente la política, sino aquella en que los intereses de todos están en juego, y no sólo los privados.

### 3. Libertad como autonomía

En el siglo XVIII, con la Ilustración, nace una tercera idea de libertad: la libertad entendida como autonomía. Libre será aquella persona que es autónoma, es decir, capaz de darse sus propias leyes. Los que se someten a leyes ajenas son «heterónomos», son esclavos y siervos; mientras que aquellos que se dan sus propias leyes y las cumplen son verdaderamente libres.

Sucede, sin embargo, que es importante entender bien la idea de autonomía porque, a primera vista, puede parecer que «darme mis propias leyes» significa «hacer lo que me venga en gana», y nada más alejado de la realidad. «Darme mis propias leyes» significa que los seres humanos, como tales, nos percatamos de que existen acciones que nos humanizan (ser coherentes, fieles a nosotros mismos, veraces, solidarios) y otras que nos deshumanizan (matar, mentir, calumniar, ser hipócritas o serviles), y también nos apercibimos de que esas acciones merece la pena hacerlas o evitarlas precisamente porque nos humanizan o porque nos deshumanizan, y no porque otros nos ordenen realizarlas o nos las prohíban.

Ser libre entonces exige saber detectar qué humaniza y qué no, como también aprender a incorporarlo en la vida cotidiana, creándose una auténtica personalidad. Y precisamente porque se trata de leyes comunes a todos los seres humanos, la cuestión es aquí universalizarlas, a diferencia de lo que podría ocurrir con un individualismo egoísta. ¿Es muy apreciada en nuestras sociedades esta idea de libertad?

Yo me temo que, aun cuando todos se reclaman de la autonomía, y dicen no querer ser siervos ni esclavos, la autonomía exige un esfuerzo que bien pocos están realmente dispuestos a realizar. Lo habitual no es optar por leyes propias, sino sumarse a las de «otros», que pueden ser sobre todo la mayoría, la opinión publicada o la fuerza de los hechos.

En lo que respecta a la opción por la mayoría, permite ahorrarse el esfuerzo de tener que forjarse un pensamiento propio, ateniéndose al decir de otros, y además satisface esa necesidad de que hablaba Maslow de ser acogido por el grupo, integrado en él, sin necesidad de derrochar energías.

Ciertamente, la regla de mayoría se utiliza para tomar decisiones políticas en una democracia, porque lograr unanimidad —que sería lo ideal— resultaría sumamente costoso en tiempo y energías. Pero aquí no hablamos de un mecanismo,

sino de la tendencia humana a forjar las propias convicciones según las de la mayoría, que es todo lo contrario de optar por la autonomía; es más bien retroceder al nivel convencional en el desarrollo de la conciencia moral para guarecerse al calor del establo. Cosa muy común en distintos ámbitos, sin ir más lejos, en el universitario<sup>6</sup>.

También opta por la heteronomía quien toma «sus» opiniones de un determinado periódico, de un concreto «predicador» de la televisión o del participante en una tertulia. Como sigue siendo heteronomía plegarse a los hechos, conformarse con lo que hay, y acabar afirmando que no podemos transformar el mundo, porque es como es y no puede ser de otra manera. El conformismo de los hechos es un auténtico fundamentalismo paralizante.

Y es que conquistar la libertad como autonomía no es fácil, exige cultivo y aprendizaje, pero merece la pena embarcarse en uno y otro, porque es uno de nuestros más preciados valores, uno de los que mayor disfrute proporciona cuando se ha aprendido a degustar y que, a mayor abundamiento, puede universalizarse, siempre que se practique la solidaridad.

### *Igualdad*

El valor de la igualdad es el segundo de los proclamados por la Revolución Francesa, y tiene a su vez distintas acepciones: 1) Igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. 2) Igualdad de oportunidades, en virtud de la cual las sociedades se comprometen a compensar las desigualdades naturales y sociales de nacimiento, para que todos puedan acceder a puestos de interés. 3) Igualdad en ciertas prestaciones sociales, universalizadas gracias al Estado social.

<sup>6</sup> Adela Cortina, *La moral del camaleón*, cap. 7 («Al calor del establo»).

Sin embargo, todas estas nociones de igualdad son políticas y económicas y hunden sus raíces en una idea más profunda: todas las personas son *iguales en dignidad*, hecho por el cual merecen igual consideración y respeto. La igual dignidad de las personas, que tiene raíces religiosas y filosóficas, presenta exigencias de gran envergadura, tanto a las sociedades como a los educadores.

Exige a las sociedades, además de garantizar la igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades, proteger los «derechos humanos de la segunda generación», inherentes a la idea de ciudadanía social, porque son exigencias morales, cuya satisfacción es indispensable para el desarrollo de una persona. Degustar el valor de la igualdad, sea cual fuere la condición social, la edad, el sexo o la raza, es disfrute que empieza en la infancia. Y empiezo por la condición social porque, aunque las Naciones Unidas carguen las tintas en el racismo y la xenofobia como obstáculos ante la conciencia de la igualdad, el mayor obstáculo sigue siendo la *aporofobia*, el desprecio al pobre y al débil, al anciano y al discapacitado.

El valor de la igualdad está encarnado en nuestras sociedades verbalmente, pero la ley dista mucho de tratar por igual a todos los ciudadanos; aún queda mucho camino para que todos gocen de iguales oportunidades vitales, entre las personas corrientes el trato sigue siendo desigual: afable y servil con los encumbrados, rudo y despreciativo con los más débiles. Siempre dos varas de medir, dos formas de actuar. Padres y profesores acaban enseñando como «habilidades sociales» efectivas las de relacionarse con los compañeros más fuertes, con mejor futuro social. El mundo de relaciones —que no de amistad— con los fuertes es el que se acaba imponiendo<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Adela Cortina, *La moral del camaleón*, cap. 8 («Amicus Plato»); *La Ética de la sociedad civil*, cap. 1.

Por otra parte, en estos tiempos «postutópicos» incluso está en baja el ideal de conseguir una mayor igualación económica y social, un ideal que sirvió de motor a tantos movimientos en décadas anteriores. Como ya hemos comentado, la crisis del Estado del bienestar parece abonar la idea de que cada persona o país es responsable de sus éxitos o sus fracasos vitales, como si no intervinieran en ellos las loterías natural y social.

En este libro hemos abogado por transitar de las solas exigencias a la asunción de responsabilidades en una ciudadanía social activa pero, precisamente por eso, bien consciente de que las desigualdades naturales y sociales reclaman igualaciones básicas, enraizadas en la igual dignidad de las personas<sup>8</sup>. El valor de la igualdad es uno de los más preciados entre los que hemos ido probando históricamente. Perder la ilusión por él significa no sólo retroceder en lo ganado, sino dar muestras de una estupidez bastante considerable, porque no hay mayor necedad que la de quien se cree superior, como si nunca fuera a necesitar compasión.

### *Respeto activo*

Uno de los valores más mentados en los países democráticos y en los organismos educativos internacionales es la tolerancia. Se entiende que sin él no hay convivencia posible y, por tanto, que se debe fomentar en la educación.

<sup>8</sup> Desde los años setenta del siglo pasado un buen número de autores entiende que la igual consideración y respeto que merecen todos los seres humanos exige realizar una cierta igualdad social, sea en unos bienes primarios básicos (Rawls), en la satisfacción de la preferencia (utilitarismo), en la satisfacción de las necesidades básicas (Streeten, Galtung, Gasper), en ciertos recursos (Dworkin), en la protección de los derechos humanos (Pogge) o en el empoderamiento de las capacidades básicas (Sen, Nussbaum, Crocker o De Martino). Ver al respecto Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad*.

Ciertamente la tolerancia, del tipo que sea, es mejor que la intolerancia de quienes se empeñan en imponer su voluntad. Sin embargo, la sola tolerancia puede muy bien ser el resultado de la *impotencia*, cuando los padres, inermes ante la tozudez del hijo, le «dan permiso» para salir por la noche, para drogarse con la televisión, para cualquier cosa, alegando tolerancia; puede ser también el resultado de la *indiferencia*, y entonces, más que interés porque el otro pueda vivir según sus convicciones y sus criterios, es sencillamente *desinterés*, dejar que el otro se las componga como pueda, siempre que no moleste. Cuando molesta, se recurre a las leyes, porque ése es el límite de una tolerancia de saldo.

Y éstos son en realidad los significados de la palabra «tolerancia», significados que están en la mente de los ciudadanos al hablar de ella, por mucho que los organismos internacionales se esfuercen por darle contenidos nuevos. «Tolerar» es «dejar hacer», sea por impotencia, sea por indiferencia. Por eso el valor verdaderamente positivo es, más que la tolerancia, el respeto activo.

Consiste el *respeto activo* no sólo en soportar estoicamente que otros piensen de forma distinta, tengan ideales de vida feliz diferentes a los míos, sino en el *interés positivo* por comprender sus proyectos, por ayudarles a llevarlos adelante, siempre que representen un punto de vista moral respetable. Como dice Amy Gutmann, distinguiendo entre tolerar una opinión y respetarla,

la tolerancia se extiende a la más vasta gama de opiniones, mientras no amenacen y dañen a las personas de forma directa y discernible. El respeto es mucho más selectivo. Si bien no tenemos que estar de acuerdo en una opinión, debemos comprender que refleja un punto de vista moral<sup>9</sup>.

El respeto supone un aprecio positivo, una perspectiva, aunque no se comparta, y un interés activo en que pueda seguir defendiéndose. Aunque se hable menos de él que de la tolerancia, es indispensable para que la convivencia de distintas concepciones de vida sea, más que un *modus vivendi*, una auténtica construcción compartida. Y no sólo al nivel ciudadano de las sociedades internamente multiculturales, sino también en el ámbito de la ciudadanía cosmopolita.

Cuando, por otra parte, incluso la tolerancia pasiva acaba esfumándose si no enraíza en un aprecio positivo del otro porque, en cuanto incomoda, la intolerancia aguada se convierte en intolerancia.

Y cuando lo más difícil de tolerar no es que otras personas tengan creencias distintas, sino planes de vida que entran en conflicto —o a mí me lo parece— con los míos. Bien recordaba Kant las palabras de Francisco I de Francia: «Mi primo Carlos de España y yo queremos lo mismo. Los dos queremos Milán». Es en verdad en estos conflictos donde se presenta la prueba de fuego de la tolerancia, que en verdad sólo puede convertirse en respeto desde la solidaridad.

### *Solidaridad*

El valor solidaridad constituye una versión secularizada del valor fraternidad, que es el tercero de los que defendió la Revolución Francesa. La fraternidad exige en buena ley que todas las personas sean hijas del mismo Padre, idea difícil de defender sin un trasfondo religioso común. Por eso la fraternidad de origen religioso cristaliza, secularizada, en la solidaridad; uno de los valores más necesarios para acondicionar la existencia humana y que sea habitable, en la línea de lo que veníamos diciendo.

El valor de la solidaridad se plasma en dos tipos al menos de realidades personales y sociales: 1) en *la relación que existe*

<sup>9</sup> Amy Gutmann, «Introducción» a *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. Ensayo de Charles Taylor, p. 40.

entre personas que participan con el mismo interés en cierta cosa, ya que del esfuerzo de todas ellas depende el éxito de la causa común. Por ejemplo, el esfuerzo de los que navegan en un mismo barco para que se mantenga a flote. 2) En la actitud de una persona que pone *interés en otras* y se esfuerza por las empresas o asuntos de esas otras personas. Por ejemplo, el esfuerzo realizado por los miembros de una organización de ayuda al Tercer Mundo.

En el primer caso la solidaridad es un valor indispensable para la propia subsistencia y la de todo el grupo. En el segundo, no es indispensable para la propia subsistencia, porque yo puedo sobrevivir aunque los otros perezcan; sin embargo, lo que es muy dudoso es que pueda *sobrevivir bien*. Porque sucede que las personas no sólo queremos vivir, sino vivir bien, y esto mal puede hacerse desde la indiferencia ante el sufrimiento ajeno.

Ahora bien, así como el segundo tipo de solidaridad es siempre un valor moral, como podemos comprobar sometiéndolo al test de la universalidad, el primer tipo de solidaridad puede no ser un valor moral, y esto conviene comentarlo brevemente.

En efecto, ejemplo del primer tipo de solidaridad es el de cualquier colectivo que necesita para sobrevivir del esfuerzo de sus miembros, y esto puede hacerlo a toda costa, incluso a costa de valores clave, como la justicia.

Imaginemos que un departamento universitario, como es habitual, decida dar todas las plazas que en él se convoquen a los que ya están trabajando en él. Aunque las plazas salgan a concurso libre, y legalmente pueda optar a ellas cualquier ciudadano que reúna los requisitos oficialmente publicados, los miembros del departamento se han comprometido, implícita o explícitamente, a impedir la entrada a cualquiera que venga de fuera. Así tendrán garantizados sus puestos, lo cual bien merece emplear un «esfuerzo solidario». O, por seguir imagi-

nando la realidad, pensemos que la Junta de Gobierno de una Universidad —como va siendo también usual— decida crear «cátedras de promoción», que se conceden a determinados individuos, los cuales deciden el perfil con el que ha de salir convocada la plaza «a concurso público» (*sic!*) y dos de los cinco miembros del tribunal. Estos tipos de «solidaridad» reciben, como sabemos, el nombre de «*endogamia*», y tienen la peculiar virtud de matar la vida.

Obviamente, la solidaridad no es aquí un valor moral, porque muchos invierten su esfuerzo en una causa común, pero en una causa injusta, ya que el criterio de justicia para asignar una plaza es el mérito. En este sentido, también hay «solidaridad» entre los miembros del Ku Klux Klan cuando se ayudan entre sí para eliminar a los negros y tienen buen cuidado en no delatarse mutuamente.

Por eso con la solidaridad conviene llevar cuidado, ya que sólo es un valor moral cuando no es solidaridad grupal, alérgica a la universalidad, sino *solidaridad universal*, es decir, cuando las personas actúan pensando no sólo en el interés particular de los miembros de un grupo, sino también de todos los afectados por las acciones del grupo.

En el primer caso mencionado, son también afectadas las personas que pueden presentarse a la plaza, porque el concurso es libre, los alumnos que van a sufrir a quien gane la plaza y la sociedad que se acostumbra a optar por la injusticia, no por la justicia, con el trabajo que cuesta cambiar un mal hábito. En el segundo caso, son también afectadas las personas de color que van a padecer la discriminación, los blancos inteligentes, conscientes de que todos somos iguales, y nuevamente la sociedad en general, que precisa después largo tiempo para reponerse de las malas costumbres.

La solidaridad, como valor moral, no es pues grupal, sino universal. Y una solidaridad universal está reñida inevitablemente con el individualismo cerrado, con la independencia

total y con las «morales de establo», es decir, con las endogamias, los nepotismos y los comunitarismos excluyentes.

Por eso, educar en una ciudadanía que no sea sólo local, sino universal, exige romper las barreras del localismo provinciano y aprender a degustar que somos personas y nada de lo personal puede resultarnos ajeno sin grave pérdida. Y, en este sentido, conviene también ir potenciando esos símbolos universales que ayudan a crear una comunidad universal: elaborar una historia de la humanidad, contar la vida de aquellos que tuvieron la humanidad por tarea (Jesucristo, Gandhi, Martín Luther King), incluir en los catálogos de textos canónicos los de culturas que nos son desconocidas. Porque la humanidad es una, pero urge saberlo y sentirlo.

Precisamente la solidaridad es hoy un valor en alza en grupos de jóvenes empeñados en las tareas del sector social, es decir, de las Organizaciones Cívicas y del Voluntariado. Y lo es por aprecio, no por imposición. Tal vez porque, como en alguna ocasión ha comentado Lipovetsky, la ética de estos tiempos democráticos es más bien «indolora», alérgica a los deberes, las obligaciones y los sacrificios; una ética que sólo se pone en marcha por la *espontánea voluntad* de los sujetos<sup>10</sup>. El querer hacer las cosas, no el deber hacerlas, es la «razón» más contundente para adherirse a una empresa. La voluntad de hacer las cosas ha pasado al primer plano.

Esta primacía del querer sobre el deber es —creo yo— la clave del crecimiento del voluntariado. Pero conviene recordar, con Joaquín García Roca, que no cualquier producto de la voluntad tiene esa calidad ética a la que llamamos «voluntariado», sino que para ganársela se requieren al menos dos condiciones: la acción voluntaria es un ejercicio ético cuando tiene voluntad de cambio y hace camino con las víctimas<sup>11</sup>.

Donde las cosas no pueden cambiar tampoco es posible la ética, a quien no se le remueve el estómago con las piltrafas, los desechos y los parias carece de la fortaleza del voluntariado.

Y es que la fuerza de la ética no procede de una voluntad abstracta, que desde el Olimpo se decide por una cosa u otra, sino de una voluntad implicada hasta las cejas en el sufrimiento y el gozo, sacudida por la precariedad; una voluntad atenta, capaz de descubrir fuentes de transformación, donde los indolentes no ven nada. Para eso, sin embargo, es insuficiente la sola voluntad: es preciso también querer formarse técnicamente para prestar una ayuda no sólo cordial, sino también eficaz, poniendo voluntad a la razón y razón a la voluntad.

Obviamente, esta solidaridad de que hablamos es universal, lo cual significa que traspasa las fronteras de los grupos y de los países y se extiende a todos los seres humanos, incluidas las generaciones futuras. De donde surge la percepción de tres nuevos valores al menos: la paz, el desarrollo de los pueblos menos favorecidos y el respeto al medio ambiente. Estos valores requieren solidaridad universal.

### Diálogo

El diálogo es un valor bien asentado en la tradición occidental, y no sólo desde Sócrates, sino también desde los orígenes bíblicos, en que la palabra cobra una fuerza inusitada. Pronunciar una palabra no es en el Antiguo y el Nuevo Testamento un simple decir, es una acción que compromete a quien la realiza y a quien la acepta.

La Palabra de Dios —éste es el sentido bíblico— creó la Tierra y se dio a los seres humanos sellando la Antigua y la Nueva Alianza. La palabra del hombre compromete a quien la pronuncia y le hace responsable de ella. De donde «hablar» no

<sup>10</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.

<sup>11</sup> Joaquín García Roca, *Solidaridad y voluntariado*, Sal Terrae, Santander, 1994.

es simple «decir», sino expresar lo que se cree y hacerse responsable de lo hablado.

Por eso, aunque suele decirse que en la filosofía griega el sentido de la vista prima sobre los demás sentidos, porque es la contemplación de la verdad (*theorein*) a lo que la razón tiende, no es menos cierto que, al menos desde Sócrates, el hablar y el escuchar —el diálogo— constituyen el camino para descubrir qué es lo verdadero, como también qué es lo justo.

En el interior de cada persona está la verdad, y es preciso sacarla a la luz a través del diálogo, a través de un diálogo entendido —eso sí— como *búsqueda cooperativa* de lo verdadero y de lo justo.

El diálogo es entonces un camino que compromete en su totalidad a la persona de cuantos lo emprenden porque, en cuanto se introducen en él, dejan de ser meros espectadores, para convertirse en protagonistas de una tarea compartida, que se bifurca en dos ramales: la búsqueda compartida de lo verdadero y lo justo y la resolución justa de los conflictos que van surgiendo a lo largo de la vida.

No son la imposición y la violencia los medios racionales para defender lo verdadero y lo justo o para resolver con justicia los conflictos. Lo es un diálogo emprendido con seriedad, que ha de sujetarse, por tanto, a unas condiciones, sin las que puede quedar en simple parloteo. Es la ética discursiva la que se ha preocupado de recordar las condiciones que debe reunir un diálogo semejante, y las ha expresado del siguiente modo:

1. En el diálogo deben participar los afectados por la decisión final. En el caso de que sea imposible que todos participen (pero sólo en este caso), debe haber alguien que represente los intereses de los que no pueden estar presentes.
2. Quien toma el diálogo en serio no ingresa en él convencido de que el interlocutor nada tiene que aportar, sino todo lo contrario. Está, pues, dispuesto a escucharle.

3. Eso significa que no cree tener ya toda la verdad clara y diáfana, y que el interlocutor es un sujeto al que vencer, no alguien con quien dialogar. Un diálogo es bilateral, no unilateral.
4. Quien dialoga en serio está dispuesto a escuchar para mantener su posición si no le convencen los argumentos del interlocutor, o para modificarla si tales argumentos le convencen.

Pero también está dispuesto a aducir sus propios argumentos y a dejarse «derrotar», si viene al caso.

5. Quien dialoga en serio está preocupado por encontrar una solución justa y, por tanto, por entenderse con su interlocutor. «Entenderse» no significa lograr un acuerdo total, pero sí descubrir todo lo que ya tenemos en común y nos permite ir precisando desde ahí en qué no concordamos y por qué.
6. Un diálogo serio exige, por tanto, que todos los interlocutores puedan expresar sus puntos de vista, aducir sus argumentos, replicar a otras intervenciones.
7. La decisión final, para ser justa, no debe atender a intereses individuales o grupales, sino a *intereses universalizables*, es decir, a los de *todos* los afectados.
8. La solución final puede estar equivocada y por eso siempre tiene que estar abierta a revisiones. Pero cuando las personas están dispuestas a determinar qué es lo justo en serio, en cuanto ésa es su *actitud*, rectificar el error cometido es lo más sencillo del mundo.

Verdad es que los diálogos están de moda en nuestras sociedades, las «Cumbres» se suceden, y en ellas se reúnen los poderosos de la tierra para hablar de los problemas que a todos afectan. Sin embargo, rara vez participan en ellas los débiles, nunca tienen sus intereses el mismo peso que los de los fuertes, bien pocos están dispuestos en serio a poner

por obra las decisiones adoptadas, una vez terminada la Cumbre.

Esto, obviamente, nada tiene que ver con los diálogos comprometidos de que aquí venimos hablando. Nada tiene que ver con esa búsqueda cooperativa de la justicia, emprendida por gentes conscientes de que la palabra pronunciada compromete hasta la raíz a quien la expresa. Nada tiene que ver con la palabra creadora de la tradición bíblica ni con el alumbramiento de la justicia en que pensaba Sócrates.

Tal vez porque para tomar el diálogo en las Cumbres en serio conviene pasar por los «Valles», com-padecer el sufrimiento, con-vivir la miseria. Sólo desde ahí se despierta el afán de *justicia*, un valor del que no hemos hablado expresamente porque está en el trasfondo de todo lo dicho. Ésta es la forma más humana de ir acondicionando juntos nuestra existencia compartida, acondicionándola con los valores que la hacen realmente humana<sup>12</sup>.

## EPÍLOGO.

### EL IDEAL DE LA CIUDADANÍA COSMOPOLITA

#### *Un proyecto común y realista*

Hace ya dos siglos afirmaba Kant en sus tratados de *Pedagogía* que no se debe educar a los niños pensando en el presente, sino en una situación mejor, posible en el futuro. La profecía que se cumple a sí misma vendría aquí a colación, porque no hay mejor modo de materializar un ideal que educar para alcanzarlo, ayudando a convertirlo en realidad. Obviamente, ese ideal debe estar de algún modo entrañado en la naturaleza humana ya que, en caso contrario, mal podría extraerse de ella, por mucho que nos esforcemos. Pero, afortunadamente, lo está y consiste en fraguar una ciudadanía cosmopolita, un mundo en que todas las personas se sepan y sientan ciudadanas.

Cierto que, como aventuramos desde el comienzo de este libro, un ideal semejante parece contradictorio, porque los ciudadanos de una comunidad política se identifican precisa-

<sup>12</sup> Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, cap. 10.

mente porque se saben diferentes de los que no pertenecen a ella; justamente lo que identifica con los conciudadanos es lo que diferencia de las demás personas, la pertenencia política se genera a partir del juego de la inclusión y la exclusión. Y, sin embargo, desde la irrupción del universalismo moral de la mano del estoicismo y del cristianismo fue haciéndose patente que una semilla de universalismo está entrañada en los seres humanos, una semilla que ha ido convirtiéndose en árbol a través de las tradiciones herederas del universalismo ético, tanto religiosas como políticas (liberalismo, socialismo). Unas y otras convienen con Kant en que la humanidad tiene un destino, el de forjar una ciudadanía cosmopolita, posible en una suerte de república ética universal.

Por eso —añadirá Kant— las bases de un plan de educación han de ser cosmopolitas. Para sacar de los «humanimales» —podríamos añadir por nuestra cuenta— lo mejor que de humanos tienen, no para imponérselo desde fuera. Porque sólo proyectos capaces de generar ilusión, proyectos realistas por estar entrañados ya en el ser persona, pueden hacer fortuna, y el ideal cosmopolita está latente en el reconocimiento de derechos a los refugiados, en la denuncia de crímenes contra la humanidad, en la necesidad de un Derecho Internacional, en los organismos internacionales y, sobre todo, en la solidaridad de una sociedad civil, capaz de obviar todas las fronteras.

Y es que el proyecto de forjar una ciudadanía cosmopolita puede convertir al conjunto de los seres humanos en una *comunidad*. Pero no tanto en el sentido de que vayan a entablar entre sí relaciones interpersonales, cosa —por otra parte— cada vez más posible técnicamente, sino porque lo que construye comunidad es sobre todo tener una causa común. Por eso pertenecer por nacimiento a una raza o a una nación es mucho menos importante que perseguir con otros la realización de un proyecto: esta tarea conjunta, libremente asumida

desde una base natural, sí que crea lazos comunes, sí que crea comunidad.

La exigencia de encarnar una comunidad semejante es en principio *ética*, como muy bien mostraba Kant al señalar de qué dimensiones debía componerse la educación cosmopolita. En principio, es preciso impartir una formación en las *habilidades* necesarias para alcanzar cualesquiera fines, que es lo que Kant denomina formación «escolástico-mecánica», porque aprender qué medios es preciso adoptar para alcanzar unos fines u otros es cosa que enseñan las diversas escuelas y se practica después de forma mecánica.

En segundo lugar, es indispensable educar también en la *prudencia* necesaria para saber adaptarse a la vida en sociedad, para lograr ser querido y tener influencia. A esta dimensión de la educación llama Kant «civilidad», prestándole una connotación distinta en parte a la que en este libro hemos manejado, y en parte igual. Porque la civilidad supone para Kant buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia para saber servirse de las demás personas para los propios fines, cosa que —obviamente— poco tiene que ver con la moralidad. Quien sabe servirse de otros es prudente y cívico y, por lo tanto, compone la imagen de un buen ciudadano, porque sabe comportarse con destreza en el ámbito público.

Sin embargo, este ciudadano egoísta no ha rozado todavía la moralidad. La formación moral, por contra, es la que permite distinguir entre los fines que nos proponemos cuáles son buenos, siendo buenos aquellos que cada uno aprueba y que también pueden ser fines para los demás hombres. Por eso es moralmente educado quien tiene en cuenta en su obrar aquellos fines que cualquier ser humano podría querer, lo cual le lleva a tener por referente una comunidad universal.

Evidentemente, a lo largo de este libro no hemos tenido por auténtico ciudadano de la comunidad política al egoísta prudente que instrumentaliza a sus conciudadanos, sino al

que desea participar en una comunidad justa. Con lo cual le hemos exigido que se comporte como ciudadano del mundo, como ciudadano moral, porque hoy en día no puede tenerse por justa ninguna comunidad política que no tenga en cuenta a los «extranjeros», además de atender a los propios. Frente a Kant entendemos que el que sabe hacerse apreciar, si es a costa de injusticias, es un mal ciudadano; que el famoso aprendizaje para resolver conflictos, tan de moda en las escuelas, debe encaminarse a resolverlos con justicia. «Aprender a convivir» no basta: es preciso *aprender a convivir con justicia*.

Lo cual exige que cada comunidad política atienda prioritariamente a sus miembros, en lo que se refiere a sus necesidades básicas. Pero si esas necesidades ya están razonablemente cubiertas, está obligada a atender las necesidades de los demás seres humanos, aunque no sean ciudadanos suyos. Cerrar las puertas al inmigrante, al extranjero, al refugiado, negarse a satisfacer sus necesidades básicas por atender a los deseos de los ciudadanos es una palmaria injusticia. Cuando entran en conflicto necesidades biológicas y deseos psicológicos, exige la justicia atender prioritariamente a las primeras sean cuales fueren quienes las experimentan. Por eso Europa debe revisar y cambiar esas leyes relacionadas con la inmigración y la extranjería que niegan lo básico a seres humanos, por satisfacer los deseos de quienes ya no pasan necesidad. Porque si alguien la pasa en la actual Europa, jamás se debe a que un inmigrante le haya quitado el puesto de trabajo.

Por tanto, para ser hoy un buen ciudadano de cualquier comunidad política es preciso satisfacer la exigencia ética de tener por referentes a los ciudadanos del mundo. Exigencia que no se satisfará sólo a través de la educación, ni adoptando medidas jurídicas, sino cambiando el orden internacional en diversos niveles. En la economía política, sin ir más lejos, universalizando cuando menos la ciudadanía social, puesto que sociales son los bienes de la Tierra y ningún ser humano puede quedar excluido de ellos.

*Ciudadanía social cosmopolita:  
universalizar la ciudadanía social*

En efecto, en los últimos tiempos se han multiplicado los libros y congresos sobre la Exclusión, y no estaría de más preguntarse ante todo «¿excluidos de qué?», porque mal podremos saber de qué estamos privando injustamente a personas si no tenemos conciencia de cuáles son los bienes que en buena ley les pertenecen. Los bienes de la Tierra —ésta sería la primera afirmación— son bienes sociales. Y no es ésta una concesión bienintencionada, sino un reconocimiento de sentido común, porque cada persona disfruta de una buena cantidad de bienes por el hecho de vivir en sociedad. El alimento, el cariño, la educación, el vestido, la cultura, y todo lo que nos separa de un «niño lobo», son bienes de los que disfrutamos por ser sociales<sup>1</sup>.

De ahí que resulte insostenible la teoría del «individualismo posesivo» con la que se inició la economía moderna, según la cual cada hombre es dueño de sus facultades y del producto de éstas, sin deber por ello nada a la sociedad. Por contra, fuerza es reconocer que el desarrollo de las facultades humanas (inteligencia, voluntad, corazón) debe muy mucho a la familia, la escuela, el grupo de amigos, la comunidad religiosa, las asociaciones voluntarias, la sociedad política. Incluso a la sociedad internacional, en estos tiempos de economía global, en los que cada producto es resultado del esfuerzo conjunto de quienes trabajan en distintos lugares de la Tierra. Determinar de qué lugar en exclusiva surge una mercancía es prácticamente imposible, gracias al fenómeno de la mundialización de la economía. De ahí que afirmar que una persona es dueña de sus facultades y del producto de ellas no sólo es una muestra de egoísmo, sino también de ignorancia.

<sup>1</sup> Michael Walzer, *Esferas de la Justicia*, México, F.C.E., 1993.

Los bienes del universo, por contra, son producto de personas que viven en sociedad y, por lo tanto, son *bienes sociales*. Bienes que, en consecuencia, deben ser también socialmente distribuidos para que podamos llamar a esa distribución *justa*. ¿Y cuáles son los bienes que una sociedad distribuye?

Conviene aquí recordar que los bienes de la Tierra son de diverso tipo, porque algunos de ellos pueden caracterizarse como materiales, y otros, como inmateriales o espirituales. De ahí que para distribuir unos y otros con justicia resulte indispensable la aportación de los tres sectores de la sociedad: del sector social, del económico y del político. Sin el concurso de todos ellos la distribución será irremediabilmente injusta.

En efecto, en principio las sociedades cuentan con bienes que podrían llamarse materiales, como el alimento, el vestido, la vivienda, las prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad, pero también con bienes que cabría calificar de inmateriales o espirituales, como la educación, la cultura, el cariño, la esperanza, la ilusión y la gracia divina. Son todos estos bienes que nadie posee en exclusiva, como si alguien fuera capaz de producirlos por sí mismo, sino bienes de los que disfrutamos por recibirlos de la sociedad, incluso en el caso de la gracia divina, que se distribuye a través de la familia y la comunidad creyente.

Distribuir los bienes sociales a todas las personas, porque todas son dueñas de tales bienes, es el primero y más elemental principio de la justicia. Excluir de los bienes materiales y de los inmateriales a muchas personas, a algunas o a una es palmaria injusticia.

Por eso sigue siendo indispensable fortalecer el proyecto de una Europa Social, que reclame para todos sus ciudadanos la protección de los derechos económicos, sociales y culturales, y sobre todo que se proponga como tarea histórica conseguir que se protejan los de todas las personas de la Tierra. Con eso no hará sino luchar por los mínimos de justicia que la ciuda-

danía social cosmopolita exige. Y bueno es recordar en este punto que la actual situación es de flagrante injusticia, porque hay medios suficientes para que nadie vea insatisfechas sus necesidades básicas, y no es así en absoluto. No faltan, pues, tanto medios como voluntad.

Pero también conviene recordar que los bienes sociales no son sólo materiales, sino también inmateriales, y que la organización política y económica, por muy justas que fueran, no tienen por qué pertrechar a los ciudadanos de esperanza y ternura, consuelo y sentido. En este punto es donde el sector social, compuesto por la familia, las organizaciones cívicas, las comunidades creyentes, tiene un protagonismo ineludible. Además de cooperar en la tarea de hacer a todas las personas partícipes de los bienes materiales, recordando a los políticos que realicen su tarea y desarrollando él mismo planes y proyectos en esta línea, el sector social tiene encomendada la intransferible tarea de contagiar sentido y esperanza, proporcionar consuelo y cariño, ofertar también, cuando se trata de un grupo creyente, la gracia divina.

Nadie está legitimado para disfrutar de todos estos bienes en exclusiva, como si —en la senda del «individualismo posesivo»— los hubiera producido él, y fueran para su consumo. No hacer partícipes a otros, no invitar a ellos, es excluir, recrear a fines del siglo XX esa imagen doliente del «Siervo de Yahvé», del que hablaba Isaías y que tiene tantos rostros: el del ecorrefugiado, el desaparecido, el que no recibe un reconocimiento social, el que sufre hambre y sed de alimento y de «compasión», el anciano solo, la familia agotada por atender a la vez a sus ancianos y a su propia supervivencia, aquel con el que nadie cuenta porque no tiene poder, el que ya no espera nada, el que ya no cree en nada.

Frente a todas estas exclusiones se quiebran las «soluciones» individualistas, egoístas y colectivistas, los cálculos mezquinos, los legalismos sin corazón. Sólo una lúcida y sabia solida-

ridad es una actitud éticamente acertada para acabar con la injusta exclusión y hacer partícipes de los bienes de la tierra (materiales e inmateriales) a los que son sus legítimos dueños: a todas las personas. Porque esto es lo que requiere, entre otras cosas, el tan mentado tema de la globalización económica.

### *Globalización económica y globalización ética*

La globalización es, junto con el desempleo, el tema estrella en las más recientes publicaciones sobre economía, en las reflexiones medioambientales y en Foros Mundiales. Los mercados financieros alcanzan un nivel planetario y las autopistas de la información llegan hasta los últimos rincones de la tierra. Evitar la destrucción de la ecosfera, esquivar el riesgo de desertización del planeta, exterminar la plaga del hambre y la guerra, destruir la maldición de la pobreza, son tareas que exceden con mucho las posibilidades de una nación. Vivimos —esto es innegable— en una «Aldea Global», que ha dejado chiquitos a los estados-nación y requiere para sus problemas soluciones globales.

Ante hechos irreversibles como éste suelen producirse al menos tres reacciones: la timorata y catastrofista, deseosa de hacer marcha atrás, asustada ante cambios a su parecer apocalípticos, situados muy por encima de cualquier intervención humana; la oportunista, que en el río revuelto del desconcierto general trata de desviar las aguas hacia su provecho individual o grupal, que es el que al cabo le importa; la ética, convencida de que las innovaciones deben convertirse en oportunidades de progreso para todos, y de que para eso hemos de coger el toro por los cuernos.

«Coger el toro por los cuernos» significa en nuestro caso abandonar discursos catastrofistas, acoger con optimismo lo nuevo y orientarlo hacia metas tan antiguas ya, pero no estre-

nadas, como la realización de mayor libertad, igualdad y solidaridad. Para eso será necesario asumir globalmente los problemas que globalmente se presentan, abandonando, por retrógrados, tanto el catastrofismo como el egoísmo oportunista.

En una «Aldea Global» el egoísmo es actitud pasada de moda, como lo son las pequeñas endogamias, los vulgares nepotismos y amiguismos, las aldeitas locales, la defensa de «los míos», «los nuestros», sea en la política, sea en la economía, en la universidad o en el hospital. Ante retos universales no cabe sino la respuesta de una actitud ética universalista, que tiene por horizonte para la toma de decisiones el bien universal, aunque sea preciso construirlo desde el bien local. Lo otro, los oportunismos miopes, es cosa no sólo trasnochada, sino suicida y homicida.

Bregar por una *globalización ética*, por la mundialización de la solidaridad y la justicia, es la única forma de convertir lo que Jesús Conill ha llamado una «Jungla Global» en una comunidad humana, en la que quepan todas las personas y todas las culturas humanizadoras.

### *Interculturalismo universal*

Como es obvio, el multiculturalismo puede suponer un problema, tanto a la hora de diseñar una *ciudadanía política* como a la de esbozar un ideal de *ciudadanía cosmopolita*. Porque si afirmamos que en las democracias liberales existe una cultura dominante —la liberal— y las restantes se sienten relegadas, de suerte que los ciudadanos «de segunda» mal van a sentirse miembros suyos, el problema aumenta desmesuradamente cuando tenemos por referente la comunidad humana en su conjunto. ¿Cómo conseguir que se sientan ciudadanos de una misma comunidad humana aquellos cuya cultura es relegada, si no es que está en trance de extinción?

¿Qué sentido tiene una ciudadanía cosmopolita con una jerarquía de culturas, que condena algunas de ellas a ocupar el escalón último?

El debate del multiculturalismo, planteado a escala mundial, aumenta prodigiosamente los problemas que se presentan en las comunidades políticas concretas, porque exige de cada una de ellas el respeto hacia culturas que apenas se encuentran dentro de los límites de su comunidad; y no sólo el respeto, sino también el diálogo. Un diálogo que, al decir de Huntington, viene exigido incluso por el deseo de supervivencia: por el deseo de evitar futuras guerras mundiales. Recordemos que, según él, la fuente fundamental de conflictos en el futuro será cultural, que tales conflictos tendrán lugar entre grupos de diversas civilizaciones, porque las mayores diferencias que existen entre los grupos humanos son —a su juicio— las diferencias de civilización<sup>2</sup>.

Lo que en última instancia cuenta para la gente —llega a decir Huntington— no es la ideología política ni los intereses económicos. Los problemas se identifican con la fe y la familia, la sangre y las creencias, y por eso lucharán y morirán. Y ésta es la razón por la que el conflicto entre civilizaciones está sustituyendo a la Guerra Fría como fenómeno central de la política mundial; ésta es también la razón por la cual el paradigma de las civilizaciones nos proporciona, mejor que cualquier otra alternativa, un punto de partida para entender y hacer frente a los cambios que tienen lugar en el mundo<sup>3</sup>.

Es en este sentido en el que resultan sumamente fecundos esfuerzos por descubrir los elementos comunes a todas las religiones, como los del Parlamento de las Religiones Mundia-

les; elementos que, por cierto, son abundantes<sup>4</sup>. Como también los esfuerzos de autores como Rawls por garantizar unos mínimos comunes a la mayor parte de sociedades.

Si de lo que se trata —dirá Rawls— no es de asegurar la estabilidad política de una sociedad liberal con pluralismo razonable, sino de establecer un derecho de los pueblos, entonces es preciso proponer unos mínimos que podrían aceptar sociedades no liberales (jerárquicas), con tal de que sean «bien ordenadas»: que sean pacíficas, que su sistema jurídico esté guiado por una concepción de la justicia basada en el bien común, de forma que imponga deberes y obligaciones morales a todos sus miembros, que respete derechos humanos básicos (como el derecho a la vida, a la libertad frente a la esclavitud o los trabajos forzados, a la propiedad y a una igualdad formal)<sup>5</sup>.

Partir de estos mínimos de justicia, compartidos por distintos Estados, partir de lo que ya tienen en común las diferentes culturas, los diferentes credos religiosos, sería un buen camino para construir esa paz duradera soñada desde mucho antes que nacieran los proyectos ilustrados de paz.

Sin embargo, y aun concediendo toda la importancia que pueda tener a la diferencia cultural, quisiera dejar constancia de que los grandes conflictos y las dificultades de construir tanto una ciudadanía política como una ciudadanía multicultural siguen teniendo también en su raíz, y con gran fuerza, las desigualdades económicas y sociales. A pesar del empeño por asegurar que los grandes problemas sociales son hoy el racismo y la xenofobia, sigue siendo cierto que el mayor de ellos es la aporofobia, el odio al pobre, al débil, al menesteroso. No son los extranjeros sin más, los diferentes (que somos todos), los que despiertan animadversión, sino los débiles, los pobres.

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>3</sup> Samuel P. Huntington, «Si no son civilizaciones, ¿qué son? Paradigmas del mundo posterior a la Guerra Fría».

<sup>4</sup> Ver las conclusiones del Parlamento de las Religiones Mundiales en Hans Küng y Karl-Josef Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1994.

<sup>5</sup> John Rawls, «The Law of Peoples», en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *On Human Rights*, pp. 60-63.

Bien claro es esto en España, donde el caso más palmario de cultura tratada como de segundo rango —la gitana— no es relegada por el puro hecho de la diferencia étnica, sino porque pone en peligro la propia seguridad. A nadie molesta la familia Flores, sobradamente conocida y apreciada; molestan, por contra, los gitanos que viven en los barrios marginales, recogiendo cartones, traficando con droga. El gran problema es, pues, más la aporofobia que la xenofobia, habida cuenta del calor con que se recibe a los árabes multimillonarios, o a los jubilados alemanes que vienen a pasar los últimos tiempos de su vida en nuestras playas.

Podríamos decir, por tanto, que el reconocimiento de la ciudadanía social es *conditio sine qua non* en la construcción de una ciudadanía cosmopolita que, por ser justa, haga sentirse y saberse a todos los hombres ciudadanos del mundo.