

# 7

Mayo 1998

**Alejandro Llano**

Profesor Ordinario de Filosofía  
en la Universidad de Navarra  
desde 1977.

Además de sus trabajos sobre  
filosofía del idealismo alemán,  
ha estudiado cuestiones de  
ontología y teoría del conoci-  
miento en Aristóteles y Tomás  
de Aquino, en diálogo con  
planteamientos del análisis  
lógico-lingüístico.

Entre sus obras se pueden  
señalar: *Ética y Política en la  
sociedad democrática*, 1981;  
*El humanismo en la  
Empresa*, 1991.

Ha sido Director y Presidente  
del Centro de Estudios sobre  
la Responsabilidad Social de  
la Iniciativa Privada (CERSIP).

Vicepresidente del Seminario  
Permanente de Empresa y  
Humanismo.

Es Académico de número de la  
Academia Europea de Ciencias  
y Artes y miembro del Comité  
Asesor de la Fundación Banco  
Bilbao Vizcaya.

En 1994 fue Visiting Scholar  
en la University of Notre  
Dame, Indiana, USA.

Desde 1991 hasta 1996 fue  
Rector de la Universidad de  
Navarra

## Ética y política: la polémica entre el liberalismo y el comunitarismo

© Alejandro Llano

“**T**ivimos en una ficción y esa ficción se ha tornado inhabitable”.

**V** Cuando el presidente checo Vaclav Havel escribió estas palabras, hace cinco o seis años, no se estaba refiriendo sólo al recién derrumbado régimen comunista, sino sobre todo a las democracias del capitalismo tardío. Como se ha dicho acertadamente, el muro cayó hacia ambos lados, aunque no sean conmensurables los dos panoramas que tal caída “descubrió”: al Este, el vacío de un sistema totalitario en el que –salvo algunos intelectuales europeos y americanos– nadie creía ya; al Oeste, la sociedad cultural del llamado “Estado del Bienestar” cuya insolidaridad provoca, paradójicamente, un creciente malestar. Desde luego, ha brillado después por su ausencia el apoyo económico a las democracias nacientes en el oriente de Europa; pero esa insolidaridad campea, ante todo, en una vergonzante complicidad con el genocidio perpetrado hasta hoy mismo en la ex-Yugoslavia: complicidad que ahora se revela en forma de patética impotencia.

No me encuentro –lo advierto de antemano– entre los comunitaristas radicales que descalifican globalmente al individualismo liberal de las democracias avanzadas. Pero no puedo dejar de registrar la alta dosis de verdad que contienen, por ejemplo, las observaciones de Charles Taylor cuando denuncia el achatamiento y la trivialización del gran ideal moderno de la autenticidad personal. “El lado oscuro del individualismo –escribe Taylor– supone centrarse en el yo, lo cual aplanar y estrechar a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad” (*Ética de la autenticidad*, pp. 39-40). Con ello se abre la puerta al peligro de una nueva forma específicamente moderna de despotismo, a la que Tocqueville –como recuerda el propio Taylor (pp.44-45)– llamaba *despotismo “blando”*. No será una tiranía de terror y de opresión como las de tiempos pretéritos. El gobierno será suave y paternalista. Puede que mantenga incluso formas democráticas, con elecciones periódicas. Pero en realidad, todo se regirá por un “inmenso poder tutelar”, sobre el que la gente de la calle tendrá poco control. La única defensa contra ello, pensaba Tocqueville, consiste en una vigorosa cultura política en la que se valore la participación, tanto en los diversos niveles de gobierno como en las asociaciones voluntarias. “Pero –comenta otra vez Taylor– el atomismo del individuo absorto en sí mismo milita en contra de esta posibilidad cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones básicas, que operan como vehículos de ella, el ciudadano individual se queda solo frente al vasto Estado burocrático y se siente, con razón, impotente. Con ello se desmotiva al ciudadano aún más, y se cierra el círculo vicioso del despotismo blando” (*Ética de la autenticidad*, pp. 44-45).

La gran lucidez anticipadora de Tocqueville y la perspicacia actual de Taylor estriban en el común acierto de señalar cuál es el principal riesgo de las democracias evolucionadas y en qué campo se sitúa el empeño por su regeneración ética.

El problema no se centra en la contraposición entre lo individual y lo colectivo, ni siquiera entre lo privado y lo público. La cuestión decisiva apunta a la quiebra abierta y creciente entre el aparato burocrático y tecnocrático, abstracto y anónimo, del Estado y del mercado, por una parte, y la vida real de los ciudadanos y de las solidaridades que ellos libremente configuran por otra.

---

Ética y  
política:  
la polémica  
entre el  
liberalismo  
y el  
comunitarismo

---

El narcisismo atomista de los individuos no es sino una reacción de “encapsulamiento afectivo” ante la “colonización de los mundos vitales”, colonización que el Estado y el mercado –en su mutua penetración– llevan a cabo progresivamente. Así como también es cierto que esta invasión presuntamente protectora sólo es posible por el resecamiento de las energías cívicas, por la irresponsabilidad ciudadana que cambia posibilidades de participación activa por prestaciones de bienestar pasivamente recibidas.

Tal es el núcleo de la crisis social que los planteamientos neoliberales no consiguen afrontar. Por mencionar su versión más elaborada y matizada, ni siquiera las recientes propuestas de John Rawls, –en su reciente libro *Political Liberalism* (1993)– aciertan a hacerse cargo de una complejidad social que ha modificado sustancialmente los planteamientos de cuño kantiano en los que vagamente sigue él apoyándose. El famoso *velo de ignorancia* –algo así como una *epokhé* práctica– se hace cada vez más espeso, cuando la *posición original* a la que conduce no tiene en cuenta que la mayoría de esos ciudadanos libres e iguales, que habrían de beneficiarse de la *justicia como equidad*, son una especie de convidado de piedra ante una dinámica pública cuyos mecanismos reales permanecen ocultos tras la engañosa transparencia de los simulacros audiovisuales.

Podría interpretarse lo que acabo de decir como una global enmienda, sociológica a la filosofía política. Pero no es ése mi propósito. Siempre estoy convencido de que la filosofía política puede hoy avanzar poco sin recurrir a la sociología, pienso que la problemática actual puede plantearse básicamente en los mismos términos morales que usaron las teorías políticas clásicas y modernas.

Dicho drásticamente, la situación política actual de los países de nuestro entorno exige ante todo un tratamiento ético. Y ese análisis apunta, a mi juicio, hacia las desafortunadas consecuencias que lleva consigo la ruptura teórica y práctica entre la moral personal y la ética pública. Quiebra –por cierto– no solo detectada, sino propugnada por un autor tan conocido y valorado entre nosotros como es el profesor Gregorio Peces-Barba. Me referiré más adelante a su artículo *Ética Pública y Ética Privada*, publicado el 10 de marzo de este año en el diario ABC.

A mi juicio, la separación entre ética personal y ética pública tiene en su base el cuestionamiento de la *competencia moral* de los ciudadanos comunes y corrientes. Con lo cual tal separación viene a socavar los fundamentos de todo humanismo cívico, del que se nutre –al cabo– el auténtico liberalismo, es decir, el liberalismo político y no ideológico. Porque la base del humanismo cívico descansa en la convicción de que todo ciudadano, cualquier ciudadano, es capaz de discernir entre las leyes justas y las leyes injustas; sino también desobedecerlas. Respecto a la ley injusta, no hay “obediencia debida”, aunque haya sido dictada por el órgano constitucional apropiado. Así, la conciencia ética personal –según este planteamiento humanista– tiene una evidente relevancia política. Y no sólo negativa, porque además de ser competente para rechazar la ley injusta, se entiende que el ciudadano tiene el deber de obedecer las leyes justas existentes y, en su caso, de promover –junto con otros ciudadanos– nuevas leyes que fomenten el bien común.

Pero acabo de utilizar una expresión –"bien común" *horribile dictum!*– que abre la caja de todas las grandes tensiones políticas modernas. Porque aquello de lo que precisamente los liberales desconfían es de la capacidad de acuerdo acerca de lo que cada uno de los ciudadanos considera como *lo bueno*. Las guerras de religión, los magnicidios, las revoluciones, los nacionalismos, los fundamentalismos... serían la prueba de que es imposible llegar a un consenso acerca de lo bueno y lo mejor. Se procede, entonces, a una operación teórica y práctica que ejerce la seducción de lo obvio. Se niega la *competencia ética* de los ciudadanos privados, se remiten sus estimaciones acerca de *lo bueno* a la espera de la subjetividad individual, al tiempo que se reservan las decisiones acerca del *interés general* a aquéllos en quienes se reconoce tal *competencia*, es decir, a los expertos.

Permítaseme insistir en este punto, precisamente porque no se le suele conceder la importancia debida en las decisiones al uso. Lo que quiero subrayar es que la quiebra entre la ética pública y la ética privada conduce inevitablemente a configuraciones burocráticas y tecnócratas, en las que la gente de la calle, el ciudadano común y corriente, queda marginado. Vemos ahora cómo las observaciones de los sociólogos actuales acerca de la cesura entre el tecnosistema y el mundo vital tienen, en último análisis, una raíz en la ética política. Si se desconfía de la competencia moral de los ciudadanos, es porque –en el fondo– se considera que el curso de su racionalidad práctica es defectuoso; y se piensa además que no lo es accidentalmente, ya que esa racionalidad está perturbada por mitologizaciones idiosincrásicas o religiosas, por intereses egoístas, por emociones comprensibles pero no verbalizables, por concepciones comprehensivas cuya pluralidad es positiva pero en modo alguno concertable y, por lo tanto, disfuncional.

Supongamos que no hay más remedio que proceder así para salvaguardar la paz interna, el orden político y el progreso económico. Pero advertimos, al menos, la pérdida de sustancia moral que se ha producido en esta maniobra. Porque lo que se ha excluido es la operatividad de la noción de *bien común*, sustituida por la de *interés general*. Pero es que estas dos nociones son, en principio, inconmensurables. Mientras que el concepto de bien común, presenta un carácter ético, la idea de interés general posee una índole instrumental y, por así decirlo, técnica. Como ha recordado MacIntyre, no es que el bien común sea la suma de los bienes personales o particulares. Es que el bien común forma parte de toda concepción –no restringida drásticamente– del bien personal o propio. Ese valor unitario y complejo que es el bien común forma parte constitutiva de mi bien propio. Sin el bien común, no es posible el pleno desarrollo de mi bien personal. Por ejemplo, yo no concibo una vida de calidad sin un medio ambiente aceptablemente incontaminado; como tampoco entiendo que haya calidad de vida si de hecho resulta imposible promover proyectos culturales, educativos o de cooperación solidaria, porque se ven inmediatamente sometidos a la sospecha bajo la que suelen caer los propósitos de benevolencia o, dicho más en general, los intentos de otorgar relevancia pública a impulsos éticos emergentes de carácter comunitario.

Mi envergadura moral se ve dramáticamente aplanada cuando mis convicciones éticas sólo me sirven para andar por casa, mientras que los

empeños de mayor aliento –las cosas serias– han de ser gestionadas por personas o entidades legitimadas para representar el interés general. Y lo que las legitima, naturalmente, no habrá de ser su supuesta categoría moral, porque entonces volveríamos a recaer en los laberintos divergentes de los sentimientos morales intransferibles, de las concepciones comprensivas filosóficas o religiosas, en una palabra, en los laberintos del irracionalismo individual. Lo que justifica a los expertos no es la ética, sino la técnica: la técnica política necesaria para escalar el poder en una sociedad mediática, podríamos decir malévolamente; pero también podríamos decir con mayor cordura: la técnica jurídica y la técnica económica; los conocimientos aplicados propios de la tecnestructura. Estamos ahora en el ámbito de la razón pública, regida por los principios de la eficacia y la neutralidad. Señalar que los representantes y gestores políticos son mayoritariamente hoy día, en casi todos los países avanzados, economistas y juristas no deja ser una simpleza. Pero acaso no lo sea destacar que casi todas las decisiones consideradas “importantes” se toman en consideración de la única política económica posible en cada coyuntura. Y tampoco lo es el comprobar que, según escribe Peces-Barba en el artículo antes citado, la ética pública queda definida como “la moralidad con vocación de incorporarse al derecho positivo”.

Según la terminología consagrada en la bibliografía anglosajona de orientación liberal o neocontractualista, estamos ahora en el campo del *right*, por contraposición al *good*. La razón pública no se las tiene que ver con *lo bueno*, sino con *lo justo* en el sentido de *lo correcto*. Ciertamente, no se excluye del todo la presencia dialéctica de *lo bueno* en el ámbito público, pero con la condición –reiterada por Rawls tanto en *A Theory of Justice* como en *Political Liberalism*– de que lo presuntamente *bueno* sea razonable, es decir, *públicamente correcto*. Queda claro, entonces, que lo justo así entendido no tiene contenidos y queda enmarcado en una *ética puramente procedimental*, como el propio Peces-Barba no deja de señalar. Estamos ante una ética de reglas, no de bienes ni de virtudes. El problema que surge entonces es el de cómo aplicar las reglas. Porque según advierte Wittgenstein, el uso de las reglas no puede estar, a su vez, sometido a reglas, ya que entonces iríamos hacia un proceso al infinito. El ideal de un mecanismo jurídico o metajurídico puramente formal, instrumentalmente neutralizado, es un constructo cuyo funcionamiento político efectivo resulta utópico. Porque se da siempre el caso de que esas reglas han de ser confeccionadas, respetadas y aplicadas por personas humanas, cuya coherencia existencial depende intrínsecamente de los bienes que valoran y de las virtudes del territorio público, no cabe recurrir a su rectitud vital para asegurar su rectitud política. Sólo nos queda, entonces, suponer que el trato asiduo con los postulados y mecanismos de un sistema constitucional acabará por sedimentar en las mujeres y los hombres unas virtudes democráticas que les llevarán a respetar el orden jurídico establecido por la mayoría de los ciudadanos.

La pieza que falla en este constructo que genéricamente podríamos llamar “liberal” es justamente *la educación*. Por reiterado que sea su uso, la razón pública instrumentalmente interpretada no presenta virtualidades educativas o formativas. La educación cívica requiere, al menos, cierta dosis de *visibilidad* institucional que no se compadece con la índole abstracta y

presuntamente universalista del orden político liberal. Este es, por cierto, el punto fuerte de los comunitaristas en su polémica actual con los liberales. La educación cívica sólo es posible en el seno de comunidades humanamente abarcables. En esas comunidades de indagación y enseñanza, el aprendiz se adiestra en el oficio de la ciudadanía que –como todos los oficios– tiene mucho más de *craft*, de artesanía, de lo que la razón ilustrada está dispuesta a reconocer. La argumentación de MacIntyre al respecto no ha sido, que yo sepa, rebatida. Otra cosa es cómo podrá adquirir esta concepción operatividad política en una sociedad tan compleja como la nuestra.

Antes de seguir adelante, voy a pasar como por ascuas a través de una cuestión que se presta poco, aquí y ahora, a una consideración serena y descomprometida como la mía pretende ser en todo caso. Podríamos decir que en la tecnocracia burocrática *la marginación no es marginal*. Los ciudadanos no entienden el idioma de políticos, empresarios y funcionarios. Sienten que no se cuenta con ellos y saben por experiencia que sus iniciativas difícilmente atravesarán los segmentados filtros del sistema. Por eso se desentienden de la cosa pública a la que raramente acuden los profesionales más competentes. Pero quizá pueda acontecer otro tanto con la *corrupción*, que hoy llena de desasosiego y perplejidad a casi todos los países de nuestro entorno. Y es que la corrupción no es accidental cuando se separa la ética pública de la ética privada; cuando la educación se tecnifica y se desprecian las humanidades; cuando son las mismas agencias estatales las que recaudan y gastan cantidades multimillonarias, privando de hecho al Parlamento de su autoridad para establecer cargas fiscales y de su responsabilidad en el control de su uso. Cuando unos pocos funcionarios o empresarios públicos acumulan tal cantidad de poder no compensado, la malversación y el cohecho no se combaten con la sola retórica democrática, que viene a ser como la enfermedad seria de esa democracia política que –por lo demás– sigue constituyendo el mejor producto ético y jurídico de nuestra cultura.

Baste con lo dicho. Lo que me importa resaltar ahora es la dificultad –con la que se tropiezan tanto los comunitaristas como los liberales– de compaginar los requerimientos éticos de la razón práctica con las exigencias técnicas de la razón instrumental.

Como se ha señalado en la filosofía analítica actual, los criterios para la valoración de las acciones técnicas no se asemejan a los criterios para la valoración de las acciones éticas. En la técnica, los conceptos descriptivos son –simultánea e inseparablemente– conceptos valorativos. La descripción de un teléfono encierra la idea de que es un artilugio construido y usado para transmitir *bien* la voz. La idea de un reloj está asociada con la idea de la hora exacta o, dicho castizamente, de la *hora buena*. Si un reloj da mal la hora no es un buen reloj; y si sencillamente no la da, no es en absoluto un reloj, aunque lo parezca. En cambio, no sucede así con la acción ética (con la *praxis*). Sorprendentemente, no hay en este campo coincidencia entre lo descriptivo y lo valorativo. Y esto lo sabemos ya desde el *Lagues* platónico. Ser valiente –por ejemplo– no consiste en atacar siempre o en no temer nunca sino –dirá después Aristóteles– en comportarse como se comportaría un hombre valiente en circunstancias semejantes. La acción moral no se valora por una perfección inmediata de la obra realizada. Merece el califica-

tivo de *valiente* la acción que hace el hombre valiente y que hace valiente al hombre. La valoración de la *praxis* no remite a las cualidades objetivas de una obra externa, sino a la vida cobrada de su agente. Se integran en un estilo de vida virtuoso, porque no se dan hábitos éticos aislados o inconexos. Sólo la persona buena realiza acciones buenas. Y la persona buena es la que vive de acuerdo con su fin propio. Esto nos lleva –saltándonos los pasos intermedios del razonamiento– a la conclusión de que sólo desde el fin del hombre –desde lo que los aristotélicos llamaron *último fin*– se pueden comprender cabalmente las acciones humanas propiamente dichas. El concepto mismo de acción humana remite al fin del hombre en cuanto tal.

Desde luego, en lo que acabo de exponer están presentes algunas virtualidades de la ética aristotélica. Pero no hace falta aceptarla en bloque para reconocer los dos aspectos que aquí me interesa destacar: 1) Las valoraciones éticas no pueden reducirse a valoraciones técnicas; 2) no es posible una teoría de la acción humana que prescindiera de su constitutiva dimensión moral. Expulsada por la puerta, la ética vuelve a entrar por la ventana. Ciertamente, la política presenta aspectos técnicos y, por así decirlo, mecánicos, a pautas psicológicas, antropológicas o sociales, válidas con independencia de las valoraciones éticas. Mantener lo contrario sería un moralismo inaceptable. Pero tampoco me parece fácil admitir una especie de teoría general de la acción prevalorativa, como ha propuesto –por ejemplo– Manfred Riedel. A mi juicio, la *teoría general de la acción* no puede desarrollarse en un nivel más fundamental que el de la Ética, sino que ha de ser radicalmente –ella misma– ética, porque desde su mismo inicio tiene que considerar la intrínseca teleología de las acciones humanas. Una teleología que por recordar la distinción de Max Weber, no se agota en la *Zweckrationalität* o finalidad instrumental, sino que remite siempre a la *Wertrationalität* o finalidad moral. El hecho incuestionable de que no nos pongamos de acuerdo acerca de cuál pueda ser ese fin unitario y complejo que da sentido a todas las acciones humanas, no quiere decir que no lo haya. Al discutir sobre él, más bien mostramos admitir que lo hay; lo que no hay es un acuerdo acerca de en qué consiste esa finalidad común.

Tal consenso es, por cierto, más fácil de lograr –porque de diversas maneras se presupone– en esas comunidades más o menos idiosincrásicas a las que MacIntyre llama “comunidades locales”. Pero yo no puedo seguir a MacIntyre cuando se niega a admitir la posibilidad del consenso en configuraciones más amplias, como puede ser el Estado-nación. En lo que estoy de acuerdo con él es en destacar la dificultad de obtener un consenso teórico con los recursos intelectuales del objetivismo ilustrado. De hecho, las diversas interpretaciones neoliberales, contractualistas, utilitaristas o kantianas aparecen como inconmensurables entre sí. Y el mismo Rawls admite que su propio liberalismo político no es menos comprensivo que un sistema filosófico o una confesión religiosa.

Rawls piensa, con todo, que cabe un *overlapping consensus*, una especie de acuerdo por solapamiento a partir de las derivaciones razonables de las concepciones comprensivas acerca del bien. Me parece que es una idea realista y sumamente fecunda. La congelación que de hecho fundamenta a las actuales democracias políticas viene a ser como una suerte de decanta-

ción de las ideas éticas que provienen del humanismo clásico, de la religión cristiana y de la Ilustración filosófica y científica. Sin renunciar a nuestros desacuerdos, acabamos casi siempre por encontrar márgenes de acuerdo suficientes para alcanzar un *overlapping consensus*. Lo cual, en definitiva, viene a restablecer de hecho la convicción de que los ciudadanos somos *éticamente competentes*, ya que sólo así podemos considerarnos libres e iguales, conviviendo en una sociedad relativamente justa y, hasta cierto punto, bien ordenada. Tal campo de coincidencia podría interpretarse en los términos clásicos de la *ley natural*, pero en ese mismo punto comenzarían de nuevo nuestras discrepancias.

Aunque a Rawls le resulte incómodo aceptarlo, existe una convicción bastante extendida de que las matizaciones que su libro *Political Liberalism* (1993) introduce respecto a *A Theory of Justice* (1971) recogen el impacto de la discusión en curso entre liberales y comunitaristas. Debate que, por lo demás, viene a ser una reedición de la tradicional polémica entre el republicanismo clásico y el liberalismo burgués. (Es bien sabido, que el sentido de *republicanismo*, en filosofía política no implica oposición alguna a la monarquía). Como ha señalado Fernando Inciarte, uno de los aspectos de la oposición del republicanismo al liberalismo es su resistencia a profesionalizar o especializar las prácticas de la política. Profesionalización o funcionarización de la política que es más fácil de provocar con el sistema electoral proporcional que con el sistema mayoritario. Con el sistema proporcional, en efecto, se facilita hacer de la política propiedad privada en contra del ideal comunitarista propio del republicanismo. Para ello basta en principio con ganarse un lugar suficientemente seguro en la lista de candidatos del propio partido. Es, es una palabra, el político como funcionario. En cambio, el sistema electoral de mayoría, con sus mayores riesgos para cada candidato, como en Inglaterra, requiere por lo menos el respaldo, digamos, de un buen bufete que llevarse a la boca. Aquí, el paradigma republicano –antípoda del funcionario político –es el héroe romano Cincinnatus, a quien la llamada a la dictadura de emergencia le encontró dos veces arando, y que volvió también dos veces al campo tan pronto como el servicio a la patria ya no le requería. No en vano ha dado nombre a una ciudad en los Estados Unidos de América de tantas reminiscencias, en parte también añoranzas republicanas.

Todo auténtico republicano confía en la fuerza de la austeridad frente al lujo y el dispendio burgués. En la austeridad confiaba tanto Catón contra César como Savonarola frente a la *corruzione* de los Medici. Y si el máximo representante del republicanismo moderno, el Maquiavelo de los *Comentarios* a Tito Livio, algo tenía que reprochar a Savonarola, era sólo el no haber tenido en cuenta el poder decisivo de las armas en la defensa de los ideales republicanos y de la comunidad política en general. Lección que bien aprendieron, no en último término del propio Maquiavelo, todos los republicanos en su enfrentamiento con los liberales; enfrentamiento cuyo modelo es la oposición de Jefferson a Hamilton.

El liberalismo, por el contrario, propugna el triunfo de lo artificial sobre lo natural, de las múltiples posibilidades sobre las modestas realidades, de la ilusión sobre la verdad; el triunfo, en una palabra, del fetichismo.



Como también ha señalado Inciarte, fetichismo es fundamentalmente sustitución: del todo por la parte, de lo real por lo imaginario, del trueque natural por el dinero, del oro por el papel moneda, del pago al contado por el crédito, del valor de goce (o de uso) por el valor de cambio, del significado por el signo, de lo representado por el representante, en el sentido no sólo lingüístico sino también político del pueblo representado simplemente por sus representantes. No por casualidad el fetichismo constituye una de las piezas fundamentales de la crítica republicana de Marx al capitalismo liberal.

Toda genuina revolución es, por cierto, republicana. Y no sólo propugna la austeridad, como Robespierre o Saint Just lo hicieron, sino una vuelta a los orígenes. Que toda revolución sea republicana quiere decir que más que una vuelta, un giro hacia delante, toda revolución es un giro hacia atrás; como decía Maquiavelo, un *ridurre ai principii*. En las revoluciones, como más de una vez se ha dicho, el curso de la historia no tanto se acelera como se frena. Es lo que pasó –por poner ejemplos más cercanos– en la revolución estudiantil del 68, que tan radicalmente ha cambiado el clima vital en occidente; en la revolución antisoviética centroeuropea del 89 y en la nueva protesta universitaria de la Plaza de Tiennamen. También en este sentido la huelga general del 14 de diciembre del 87 en España que, en su intento de frenar un auge económico que a muchos parecía desenfrenado e injusto, un conato de revolución, una minirrevolución manifiestamente republicana.

Tras este obligado recuerdo de sus raíces históricas, se puede ya apreciar la ambivalencia del comunitarismo, actual versión teórica del republicanismo en su lucha contra el liberalismo burgués y consumista. La fuerza de indignación ética frente al monopolio del poder y la riqueza por los técnicos en la materia, no deja de presentar una cierta cadencia reaccionaria y una tendencia virtualmente totalitaria. Lo interesante, a mi juicio, es justo el ejercicio teórico y práctico de esa dialéctica entre comunitarismo y liberalismo, entre el perfeccionismo que late en la tradición platónico-aristotélica y el permisivismo relativista del individualismo liberal, que está en la base del proceso económico y de buena parte de las libertades democráticas.

Vista desde mis iniciales consideraciones sociológicas, es decir, desde la tensión entre el avasallamiento de la tecnoestructura y la patente “rebelión de los mundos vitales”, esta polémica entre liberalismo y comunitarismo debería acercarnos a una especie de solución de compromiso, a una suerte de reedición del ideal clásico del *regimen mixtum*.

Por una parte, me parece obvio que es utópico y peligroso aspirar a una comunitarización del Estado. Utópico, porque la actual complejidad y universalización de los aparatos político-económicos no permite enraizarlos en las solidaridades primarias. Peligroso, porque esa pretensión nos devolvería a fórmulas de democracia orgánica, en el mejor de los casos, y –en el peor– al Estado ético o corporativo de los fascismos; por no recordar la contraposición de Stalin con Luis XIV que hacía Trosky: no ya sólo el Estado soy yo; no, la sociedad soy yo, Stalin.

La era de las revoluciones, está ya felizmente pasada; pero –esperamos– no lo está la época del humanismo cívico, la de la presencia inspiradora de la ética en la mecánica política. La primera y obvia receta para dar espacio al humanismo ético es la disminución del tamaño del Estado. Las

razones que aconsejan tal reducción son bien conocidas: las experimentamos todos, todos los días. Pero tal receta se queda en un *slogan* superficial y teóricamente superado si se entiende en los términos del neoliberalismo conservador. No se trata, desde luego, de disminuir el tamaño del sector político por el procedimiento de aumentar el sector económico. Porque eso podría llevar, por ejemplo, a la idea convencional de hacer económicamente competitivas a las empresas públicas, algo así como ganar batallas disparando con pólvora del rey. Ni siquiera se agota la cuestión en la resolución de la dialéctica público-privado a favor de lo privado. Porque la interpretación actual del Estado con el mercado priva de significación sociológica real a tal dialéctica. No, la clave está precisamente en el redescubrimiento de esa fuente de sentido olvidada y sumergida que es el mundo vital, el mundo de las relaciones cooperativas, el mundo del *ethos* o cultura como fundamento y fuente energética de todos los constructos económico-políticos. Dicho de manera más simple y tajante: es preciso buscar la vía de solución en los ámbitos pre-políticos y pre-económicos.

Pero ¿es que acaso los hay? ¿Queda todavía algo que no esté teñido por el afán de poder, por el interés económico, por la manipulación persuasiva de los medios de comunicación? Si, como dice Spaemann, la filosofía no es más que la ingenuidad institucionalizada, no me cabe más remedio que dar una respuesta afirmativa a tales interrogantes. Y, a lo mejor, la contestación positiva no es tan ingenua como parece. Porque, como decía Durkheim, los presupuestos del pacto no pueden ser pactados. Por sofisticada y quizá corrompida que se presente la densa capa tecnoestructural, con sus intercambios de intereses incompatibles, siempre es necesario recurrir a las relaciones de solidaridad, a las configuraciones informales, a las tendencias benevolentes, a la confianza mutua, a todos esos hábitos del corazón sin cuya presuposición la entera maquinaria macrosocial entraría en una situación de colapso. Sólo el buen sentido, la virtud moral, de la gente de la calle permite que esa maquinaria siga funcionando. Lo que está sucediendo –y a eso ha llamado “rebeldía de los mundos vitales”– es que la gente de la calle se empieza a dar cuenta que el propio sentido de la democracia política y de la economía de mercado remite a un protagonismo mucho mayor de sus iniciativas solidarias. Prueba de ello es la imparable extensión de voluntariado, la demostrada eficacia de las Organizaciones no Gubernamentales (ONGS), la alta valoración de la familia entre las generaciones jóvenes, el renacimiento de movimientos de espiritualidad religiosa, y la imprevista sensatez política de los buenos vasallos frente al aparente delirio de algunos de sus señores.

Contra la presión capilar de la colonización de los mundos vitales, se alza la emergencia de la libre iniciativa social. Por desfavorable que les sean las ordenaciones jurídicas, asistimos a un florecimiento de las fundaciones y de las sociedades sin ánimo de lucro. En países como Estados Unidos o Alemania, este *tercer sector*, que no es ni político ni económico, presenta ya una fuerza extraordinaria, que repercute de manera muy significativa en la configuración de los propios sectores políticos y económicos. El mejor antídoto frente a las tendencias descendentes y colonizadoras del economicismo y la politización, viene dado por las tendencias emergentes hacia la institucionalización. La retórica convencional nos habla de la democratización de

las instituciones y de su necesaria competitividad. La dinámica real anuncia, más bien, la institucionalización intersubjetiva de la vida política y económica. Se está superando la interpretación sistemática de la sociedad, que produce complejidad ingobernable y anomia, para avanzar hacia un modelo basado en las instituciones, cuya cultura corporativa genera integración social, liderazgo y promoción de los valores que posibilitan la convivencia cívica.

Ni yo –ni posiblemente nadie– está en condiciones de aquilatar la importancia o trascendencia de ese cambio histórico que en alguna ocasión he interpretado como el surgimiento de una *nueva sensibilidad*. Si algún sentido tienen las expresiones “sociedad del conocimiento” o “postmodernidad”, me parece que va en esta línea. Pero voy a dar una última razón, más modesta y de nuevo ingenua. Me parece a mí que algunas de las nuevas tecnologías –pongamos como ejemplo la ya famosa *internet* electrónica– no se compadecen fácilmente con la rigidez política del sistema de soberanía propio del Estado-nación. Se ha producido una mutación cognoscitiva en virtud de la cual las comunidades vitales rompen las barreras espaciales y entran en una dinámica donde el tiempo es el parámetro decisivo. Ya no estamos sólo en el territorio del *Krátos*, de la fuerza económica o del poder político, vinculados al dominio del espacio. Emerge nuevamente en la esfera pública el ámbito del *Ethos*, es decir, del sabio dominio del tiempo vital. Vuelve a ser imposible discutir de política sin recurrir a la ética.