

**Valores Jurídicos y Políticos
de la cultura europea**

Gregorio Peces-Barba Martínez

Un estudio como el que se pretende tiene tres momentos principales, el diagnóstico de lo que pasa y de lo que existe, la propuesta, el remedio o la salida, y el método, el punto de vista o el camino por recorrer, tanto para el diagnóstico, como para la propuesta de salida. Los dos primeros son de contenido y el tercero es, al menos en parte metodológico.

El primer momento, al describir la situación actual, necesita de algún modo arrancar del pasado que explica el presente. Será un análisis descriptivo pero que usará valores objetivos y fines y que, por consiguiente, no escapará de dimensiones prescriptivas. El segundo momento será una prescripción para el futuro que intentará mantener el tenor humanista, de desarrollo de la autonomía de todas las personas como proyecto integral de la modernidad, superando las dificultades que hasta el momento ha ido encontrando en su realización práctica. La propuesta de valores del fin de siglo, como moralidad pública capaz de potenciar en ese momento histórico, el tenor máximo de humanidad, ayudará a entender el proyecto político del Estado social posible, como motor social general, en el que insertar la noción de interés general, y su estructura organizativa, el servicio público, y a acoplar en su ámbito el papel de una empresa, que tiene como objetivo prestar ese servicio.

La forma de afrontar esta reflexión estará condicionada por el sentido y la finalidad perseguida, pero a su vez podrá orientarla, según sea la metodología empleada, y el talante con el que se aborde. En todo caso estará también impregnada de sentido y será imposible, como en general en las ciencias sociales, una aproxi-

mación neutral, aunque haya que establecer todas las garantías posibles de objetividad. No se pretende hacer una historia profética, ni soñar con una utopía de futuro, pero tampoco nostálgicamente desear la vuelta a una utopía del pasado, sino simplemente reflexionar desde la esperanza por lo que ha de venir y desde la insatisfacción por lo que tenemos. Si volviéramos la vista atrás, en lo que podríamos llamar la utopía del punto de partida, de la edad de oro como la que describe Cervantes en el Capítulo XI de la primera parte del Quijote, o del estado de naturaleza, del Rousseau del Discurso sobre el Origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, saldríamos de la modernidad y estaríamos fuera de la historia en un tiempo que nunca existió. Despreciaríamos al hombre de nuestro tiempo.

Si nos sintiéramos satisfechos por lo que tenemos, seríamos notarios del orden existente, adoradores de la realidad, integrando la utopía en la sociedad actual, como los fisiócratas que defendían el derecho natural de los que de hecho eran propietarios. Estaríamos sacralizando al hombre del éxito, al que hubiera alcanzado un status de bienestar.

Si pusiéramos la mirada en una luz distinta, como diría Peguy, en la utopía del punto de llegada, estaríamos sacrificando al hombre actual, por una hipotética liberación del hombre del futuro, y sabemos donde ha llevado el poner la esperanza en esa sociedad donde correrían a chorros llenos los manantiales de la riqueza colectiva con la que Marx soñaba en la «Crítica al programa de Gotha». La construcción de una racionalidad política capaz de alcanzar esos objetivos ha llevado a unas estructuras totalitarias, y el despreciar al mundo y

al hombre tal como es, ha llevado a un cínico instrumentalismo, que ha acabado despreciando al hombre genérico, y a cualquier mundo posible. La idea de revolución como secularización de la idea cristiana de redención ha introducido, paradójicamente, el infierno en la tierra.

La primera vía nos lleva a la ensoñación, a la nostalgia por el pasado y a la contrarrevolución, la segunda al conservadurismo y al mantenimiento del status quo, y la tercera al totalitarismo. Podría parecer que estamos ante tres caminos sin salida y que se ha agotado la modernidad. Esa es la propuesta postmoderna, pero no es la única posible. Parece que el ideal del mundo moderno, desde la Ilustración hasta nuestros días no se ha conseguido, pero éso no debe llevar a abandonarlo. Considerar al hombre como un fin en sí mismo, y no como un medio, luchar por condiciones sociales que permitan el desarrollo de la independencia moral de cada uno, que todos puedan elegir libremente sus planes de vida, que es el sueño de la modernidad, puede seguir siendo un proyecto válido para el fin de siglo. A través de un realismo crítico se pueden otear los valores del futuro adecuados para la vida del hombre en sociedad. Partir de la modernidad, descifrar sus frustraciones las que han impedido o dificultado el éxito del proyecto, pero sin abandonarlo, profundizando su tenor liberador y corrigiendo su tenor alienador puede ser el objetivo y la respuesta a la pregunta eterna: ¿qué hacer?, respuesta válida, no para siempre, pero si para este momento histórico.

Probablemente sea acertado decir que vivimos un momento de crisis donde se ponen en entredicho muchas ideas y muchas creencias que hasta hace pocas

décadas se consideraban indiscutibles como guías de comportamiento personal, de moralidad pública y de orientación para los operadores jurídicos y políticos, que actuaban en la organización de la vida social. Hoy ni siquiera se pueden descubrir con facilidad esas ideas fuerza, que no están presentes de manera visible y nítida destacando con claridad, como objetivos o logros de la modernidad. Demasiadas veces aparecen entremezcladas con lastres, con fracasos, con corrupciones, o simplemente perdidas en la complejidad o fragmentadas, en los entresijos de una realidad, cada vez más difícil de ser tratada unitariamente. Autores muy representativos de la modernidad como Locke, los ilustrados, Suart Mill, o Kant, ven cómo otros, otrora marginados, como Schopenhauer o Nietzsche, o descubridores de nuevos mundos como Freud, ocupan primeros lugares para los que proclaman el fin de la modernidad. Marx que representó un último paso en determinadas orientaciones de modernidad, agotado en esta dimensión, es presentado como precursor del postmodernismo por Alain Touraine¹. El Rousseau demócrata, defensor de la Ley, de la razón y de la voluntad general, es en algún sentido sustituido por el Rousseau romántico de «La Nueva Eloisa», de «La profesión de fe de un vicario de Saboya» o de «El Emilio».

La universalidad de los valores occidentales expresión de la modernidad o son discutidos, alterados o disueltos desde dentro, o son sustituidos por otros valores alternativos que vienen de otras culturas, antes silenciosas o desconocidas, que exaltan la nación, la

1. Vid su obra «Crítica de la modernidad». Temas de Hoy. Ensayo, donde afirma que «... Marx es el primer gran intelectual postmoderno porque es antihumanista y porque define el progreso como liberación de la naturaleza, no como realización de una concepción del hombre...», p. 143.

religión, el poder, la privacidad, pero no son integrados en otra propuesta unitaria, sino por una multiplicidad de líneas, que expresan un caos cultural, que apenas se disimula con la respetable noción de pluralismo o pluralidad. Por otra parte la generalización de la comunicación transmite hasta el último rincón del universo, hasta el pueblo más perdido, esa imagen de caos, de desintegración cultural, de un mundo invertebrado. La quiebra de los sistemas comunistas en el Este europeo, y su derrumbamiento espectacular da al traste con un intento, sin duda desviado, pero unitario e integrado de alguno de los ideales de la modernidad, aunque vaciados de su raíz ética humanista, e infectados de un positivismo mecanicista.

Esta rápida descripción del retablo de la crisis de la modernidad y de la aparición de la cultura postmoderna obliga a recapitular sobre sus grandes objetivos, sobre sus logros y sobre sus frustraciones y sobre la quiebra parcial de alguna de sus paredes maestras. Es el único camino para valorar si la modernidad tiene futuro en el próximo milenio y si sus ideales centrales, especialmente sobre la persona como sujeto moralmente autónomo, independiente y libre, sigue siendo el núcleo central de un humanismo laico. Renunciar a eso es rendirse ante la postmodernidad, con el anuncio del fin de la historia, de la desaparición del sujeto humano, y con la fragmentación en mil pedazos de la cultura, con la conversión de los ciudadanos en consumidores y en propiedad de sus propietarios, con la dependencia del ordenador y con la aceptación del capitalismo y del mercado como último referente moral. Es aceptar una complejidad, imposible de ordenar, y una fragmentación imposible de integrar y cuando los hombres

renuncian a comprender siempre tienen la tentación de manipular.

El gran objetivo de la modernidad es el protagonismo del hombre, de la persona, liberándole de los condicionamientos que le disminuían, centrándole en el mundo y convirtiéndole en el centro del mundo. Es una cultura humanista la de la modernidad, orientada al progreso del sujeto como ser autónomo, desde una razón histórica. A finales del siglo veinte, con un panorama de varios siglos se puede deducir ese diagnóstico central de la modernidad, como progresiva lucha por la autonomía y por la independencia moral del hombre, ser social, y consiguientemente necesitado de una determinada organización de la vida colectiva, para alcanzar su realización integral. La idea de dignidad de la persona, tan presente desde el Renacimiento, como expresión de las cuatro grandes dimensiones de nuestra condición es el referente central, que hay que descubrir, potenciar y liberar y el objetivo del enorme esfuerzo de racionalización y de universalismo que es la cultura moderna. A través de sucesivas etapas se reforzarán en el pensamiento y en la acción, los mecanismos que nos permiten elegir, construir conceptos generales y, en general, usar libremente nuestra razón, comunicarnos a través del lenguaje, para transmitir la semilla de la cultura, y decidir sobre nuestra moralidad privada, sobre los planes últimos para nuestra vida. En definitiva la modernidad es el gigantesco impulso de una sociedad para que se complete nuestra condición de seres que eligen, comunicativos, racionales y morales.

Tres grandes liberaciones han sido los instrumentos utilizados para alcanzar esos objetivos, la intelectual, la económica y la política, y cuando se avanzaba en los

objetivos al mismo tiempo se generaban contradicciones y se producían nuevos obstáculos para la liberación. En esta síntesis muy compendiada no se puede describir la complejidad de las aportaciones intelectuales y de las acciones prácticas realizadas, pero sí que se pueden señalar las grandes líneas del proceso hasta hoy. Hablar de liberaciones es sinónimo de racionalización, de organización racional, superando las fes militantes, la autoridad basada en la fuerza o en una ideología o una ética definidas autoritariamente. Racionalidad y humanización, las dos grandes bases de la modernidad se dirigirán a organizar una sociedad política, y un poder político al servicio del hombre. Las desviaciones de esas tres liberaciones en que se concreta la racionalidad, se convierten en patologías, totalitarias, de sociedades cerradas, o de tiranía del mercado, y todas ellas dificultarán la humanización, la existencia de sujetos personales autónomos generalizados. Las desviaciones de la humanización, se convierten igualmente en patologías individualistas, aislacionistas o anarquistas, que favorecen la mentalidad de sociedad privada, la insolidaridad y el egoísmo, y dificultan los procesos de racionalización que necesitan de la cooperación y de la participación. La modernidad avanza o se frustra dependiendo de ese sutil equilibrio entre la racionalidad y la humanización y la clase de los lastres de los que hay que desprenderse, para poder rechazar el diagnóstico de su muerte pasa por reequilibrar las relaciones entre racionalidad y humanización. La afirmación frente a lo anterior era más fácil, se trataba de negar la sociedad estamental, teocéntrica y poliárquica, donde el hombre era un elemento de la comunidad. La afirmación constructiva y equilibrada de los dos ele-

mentos de una razón que ayudase a la dignidad de la persona, y de una idea de persona que favoreciese una organización social racional ha sido más problemática y ha exigido rectificaciones correctoras sobre la marcha. Hoy estamos ante una de ellas.

La primera gran liberación: la intelectual, supone rescatar la autonomía de la razón frente a la moralidad autoritaria y externa que se derivaba de la intervención de la Iglesia Católica, de manera muy enérgica y continua en los asuntos temporales. La teología controlaba y supeditaba las ciencias y todos los conocimientos humanos a su superioridad. La autonomía de las ciencias experimentales, la autonomía del Derecho natural, como moralidad pública descubrible en la naturaleza, la autonomía de la política y la del Derecho positivo, dependiente del poder serán el primer paso para centrar al hombre en el mundo y convertirle en el centro del mundo (antropocentrismo). El gran edificio de la ética católica, con sus dos pivotes centrales, la gracia y la libertad, saltará en mil pedazos como referente exclusivo, con la ruptura de la unidad religiosa, con el individualismo y con el proceso de secularización. Desde el tránsito a la modernidad deberá compartir sus planteamientos con una ética de la gracia, la ética protestante de la predestinación donde las obras valen poco para la salvación, y con una ética de la libertad que es el núcleo de la ética laica de la Ilustración. Curiosamente ambas corrientes de la moralidad moderna fomentaban el interés por el mundo y por la acción temporal. La primera porque no tenía sentido dedicar atención a la acción espiritual y a las obras ya que la salvación es un don de Dios y de su sacrificio en la Cruz, y el hombre tenía todo el tiempo para actuar

en la vida social, económica y política, y la segunda porque sólo se interesaba por esta actuación en la sociedad. La ética protestante mantiene viva la raíz religiosa, aunque con una gran vocación mundana y tiene tras de sí el modelo americano de Estado liberal y de derechos humanos. La ética laica es la ética de la Ilustración francesa, la que marca el modelo político de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789.

Si estas dos concepciones morales favorecían la liberación intelectual han coexistido, en el mundo moderno con el modelo tradicional de la ética católica, donde la administración de la salvación, la dimensión de la gracia no tenía una perspectiva institucional, con gran protagonismo del aparato eclesiástico, con una estructura jerárquica y autoritaria derivada de la indiscutible superioridad del Papa. Este contraste ha supuesto una resistencia frente a la modernidad, una tentación permanente de alternativa a su modelo y una dificultad para una integración de la Iglesia Católica en la modernidad con la aceptación de esa liberación intelectual. Después de la segunda guerra mundial y sobre todo con Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II, se acentuó la aproximación entre la Iglesia Católica y la modernidad, pero el pontificado de Juan Pablo II y especialmente la Encíclica *Splendor Veritatis*, han supuesto en este ámbito de la autonomía de la razón, una vuelta al pensamiento más tradicional, que se expresó con el lenguaje propio de su época en las Encíclicas del siglo XIX y en la desconfianza por la modernidad. La ruptura del eurocentrismo ha llevado a un protagonismo igualmente antimoderno a otros fundamentalismos religiosos, especialmente el Islám.

Por otra parte esta ambigüedad de la Iglesia Católica como institución, no inmersa en la mundanización, sino a caballo entre el cielo y la tierra, ha favorecido una tendencia a juzgar desde fuera a las cosas del mundo desde una inocencia histórica, que le permitía no asumir ni sus propias acciones y pensamientos, como personas situadas en el tiempo. La necesidad de seguridad, resíduo histórico, de la seguridad proporcionada en la Edad Media por la unidad religiosa, es en este campo una permanente tentación que mantiene abiertos la quiebra de la liberación intelectual, y la permanente apelación a una dependencia aseguradora. La creencia muy arraigada en la cultura eclesíástica de la intervención en la configuración de la sociedad política desde los valores católicos, que se identifican con la verdad o con el Derecho Natural, son en nuestro tiempo un serio obstáculo para la modernidad, que aumenta con la aparición de otros fundamentalismos religiosos con idénticas pretensiones.

En todo caso es importante señalar que esa primera liberación, la intelectual es inseparable de la identificación de la modernidad y un componente imprescindible de la liberación política posterior. Es la conquista de la razón autónoma.

La liberación económica es inicialmente también expresión de la separación respecto de la económica moral que conlleva una dependencia de la Teología, aunque hay elementos económicos, políticos y culturales que la impulsaron. Supuso la liberación de las trabas corporativas y comunitarias respecto de los gremios y el protagonismo del individuo, tan bien descrito por Sombart o por Weber y el paso a la economía política, expresión de la «modernidad económica» que

se basaba en la división del trabajo, en el interés propio o egoísmo, y en la propensión a traficar, intercambiar y contratar, como rasgos de la naturaleza humana, la mano invisible que convertía al interés del individuo en forjador del interés general, y la libertad natural. Adam Smith fue el gran teórico de las nuevas doctrinas, con «La Riqueza de las Naciones», aunque sus teorías habían sido expuestas desde principios del XVII por Antoine de Mont-Chretien, y más tarde por William Petty y James Stewart antes que él. Expresión de esa nueva cultura será también el «Laissez faire», siempre formulado en francés, y que procede del siglo de Luis XIV cuando un comerciante le suplicó a Corbert: «Laissez nous faire», y popularizado por los fisiócratas. Es el «vadere sicut vult», versión latina que prefirió Petty, y que en todo caso supone el protagonismo del individuo, frente a las trabas objetivas y al reglamentismo de la economía medieval. La liberación económica tiene un tenor menos universal que la intelectual, y se mueve en el ámbito de la racionalidad instrumental, aunque ha supuesto el protagonismo decisivo de uno de los elementos identificadores de la modernidad que es la empresa.

La propia consolidación de esta liberación económica en esa primera fase genera contradicciones y será fuente de nuevas alienaciones. Así como la liberación cultural aparece claramente al servicio de la persona, esta segunda presenta un panorama más matizado. Supone la creencia en una racionalidad económica espontánea, que es consecuencia de la oferta y de la demanda, donde el elemento humano, y las reglas morales que expresarían una racionalidad diferente están postergadas. Expresa mucho más una racionalidad

dad de las cosas que una racionalidad de las personas. Es la racionalidad del capitalismo. Su consolidación se ha fortalecido por el fracaso del modelo comunista que se presentaba como alternativa radical con una intervención racionalizadora estatal y centralizada con poco espacio para el mercado, y para la acción privada.

Su consolidación y su crédito, están ahora pendientes de su capacidad para reorientar la actividad económica en los países del Este y para generalizar el bienestar en otros países hasta ahora pobres y sin desarrollar. El prestigio no se puede mantener sólo por el fracaso del contramodelo, sino que debe disipar las dudas que producen dos fallos estructurales que el primer modelo de liberación económica presenta y de los que no ha podido desprenderse: las crisis periódicas y la marginación.

Ahora vivimos en una de esas crisis y no se conocen soluciones que las impidan, sino sólo medidas que la palién y que favorezcan una salida aunque, cada vez que se produce una de esas crisis se quedan marginadas dimensiones centrales de la liberación económica como es, en este caso, la existencia del empleo para todos².

2. El valor del trabajo para la plenitud del sujeto humano ha sido uno de los grandes valores de la modernidad, y un signo de la racionalidad de la organización social y no parece que hoy sea mantenible. En este ejemplo se plantea uno de los temas teóricos de mayor enjundia en esta reflexión sobre los valores de la modernidad y sobre su reconstrucción ante el final de siglo ¿El proceso de racionalización es un proceso abstracto e ahistórico, o estamos ante una razón histórica, y dependiente en parte del tiempo y de la cultura de cada momento?. Me parece que la respuesta razonable está vinculada a la segunda alternativa y que por consiguiente un valor puede perder su racionalidad, o ser imposible por razones técnicas, sociales o económicas, especialmente por escasez radical e insalvable. Pierde su racionalidad la idea de que el trabajo es una exigencia necesaria para el desarrollo moral, si cambia la valoración y se piensa que existen otros caminos para la realización plena de la personalidad, y se convierte en imposible, aunque siga siendo racional, si no existe posibilidad de pleno empleo.

En todo caso si las crisis son consustanciales con este modelo, y se reiteran periódicamente, con graves consecuencias de paro y de pobreza es evidente que no se puede afirmar que la liberación económica se haya alcanzado. Estaríamos ante una dimensión de la racionalidad insuficiente y con seria repercusión en la generalización de la humanización.

Este diagnóstico se refuerza si se tiene en cuenta el segundo problema que plantea este modelo de liberación económica: la marginación.

En efecto, se puede constatar que el éxito del modelo se ha conseguido hasta ahora a costa de prescindir de parte de la población, en el reparto de los beneficios del mismo, tanto en el interior de cada Estado como en las relaciones económicas internacionales. Si esta liberalización económica necesita para conseguir sus objetivos, no sólo de hecho, sino como una exigencia del propio modelo, marginar a un sector de la población de los países desarrollados o a la mayoría de la población de los países subdesarrollados se puede decir que no ha pasado la prueba de universalidad. Habríamos convertido a la parábola del banquete que Malthus incluyó en la segunda edición del Ensayo sobre la Población, y que justifica de manera cruel y cínica esta exclusión de muchos del desarrollo moral, para que «los invitados al banquete lo pueden alcanzar», en parte del contenido esencial del paradigma capitalista y de mercado.

Si una característica de los valores esenciales de la modernidad que aquí pretendemos liberar de lastres para que sirvan de guía a final del milenio, y a principios del siguiente, es su universalidad, es decir la posibilidad de ofrecerles a todas las sociedades, a todas las

culturas, a todos los hombres, es indudable que esta liberación es parcial y no alcanza a todos, si no supera la marginación de muchos y les priva de sus ventajas de humanización. Sería una racionalización limitada y el rasgo de la racionalidad no sería paralelo al de la humanización tal como aquí lo hemos planteado.

Podríamos así detectar en la historia una corrección parcial del modelo para evitar al menos la marginación, que sin prescindir del mercado ni de la Ley de la oferta y la demanda, como lo hace el modelo económico comunista de centralización y planificación, establece mecanismos complementarios para promocionar la satisfacción de las necesidades básicas de los que no pueden acceder, con las reglas del mercado a la educación, a la protección de la salud, a la seguridad social o a la vivienda. Aparece así la justificación del Estado social, de la procura existencial como prefiere señalar el profesor García Pelayo³, de la solidaridad como valor de la ética pública que reacciona ante la existencia de los marginados, de aquellos que no pueden alcanzar por sus propios medios los beneficios de la liberación económica, en su primer planteamiento.

Sería una segunda etapa de la liberación económica, complementaria y correctora de la primera, que pretende alcanzar la universalización de la humanización, como efecto de una racionalidad integral que extendiese y generalizase la liberación económica. Así como el problema de la primera etapa era ofrecer una racionalidad incompleta por defecto que afectaba a la humanización completa, rompiendo el equilibrio entre esos dos rasgos identificadores de la modernidad, la

3. Vid «Las transformaciones del Estado Contemporáneo» Alianza Universidad. Madrid 1977, pp. 26 y siguientes.

segunda etapa lleva al riesgo posible de que la humanización completa produzca un impulso que obligue a una racionalidad incompleta por exceso, es decir a una racionalidad totalizadora, que acabe también impidiendo la humanización completa. Rompería igualmente el equilibrio entre racionalidad y humanidad y no sería una liberación de la modernidad. La racionalidad totalitaria llevaría al estatalismo económico, a la humanización irracional, conduciría al irracionalismo anarquista como meta, si se realiza la utopía de la desaparición del Derecho y del Estado. Son las dos patologías posibles derivadas de una visión parcial de las dos etapas de la liberación económica, la primera promovida en la historia por la ideología liberal y la segunda por la del socialismo democrático.

En definitiva, esta segunda liberación económica si quiere alcanzar el objetivo de la modernidad, de favorecer la autonomía y la independencia moral de todas las personas, a través de una racionalidad en la organización de la actividad económica, debe avanzar complementariamente y sin exclusiones o progresos parciales, sólo en una de ellas. Hoy, la imagen de éxito de la economía de mercado y del sistema capitalista sin correcciones, el desánimo en el impulso ideológico del Estado social, y los excesos en las demandas de protección de los ciudadanos, con el consiguiente peligro de quiebra económica del sistema, puede llevar a abandonar en ese campo el impulso paralelo de la racionalidad y de la humanidad y ser así un punto de quiebra irrecuperable del modelo de la modernidad y de sus valores.

La liberación política supone la lucha por el fin de la autocracia, de lo que Gregorio XVI llamaba en la

Encíclica *Mirari Vos* en 1832, para defenderlos, «los sagrados derechos de los príncipes». Pretende establecer una organización racional del poder político y de la sociedad política, que convierte al hombre en sujeto autónomo de Derecho, que participe en la toma de decisiones políticas, y que aparezca como objetivo o fin último de la actividad política, para hacer posible el pleno desarrollo de su dignidad como persona, es decir, como ser que elige, ser racional, ser comunicativo y ser moral. Integra, como punto de referencia a las otras dos liberaciones, como motor de la organización social, y definidor de las dimensiones necesarias para la racionalidad social. Cuando en los orígenes del mundo moderno aparece el Estado, con ese neologismo que Maquiavelo inventa lingüísticamente en las primeras líneas de «El Príncipe», y se inicia el proceso de integración y de monopolio de la fuerza, frente a los restantes poderes medievales, se residencia en él, el impulso de la racionalidad y por eso, en parte también de los valores de la modernidad. Ese es el sentido y la verdad que encierra el principio «*La politique d'abord*», aunque se pronunciase por Maurras con una intención diferente. Pero esta responsabilidad histórica como actor de la modernidad, que adquiere desde el umbral del Renacimiento el poder político estatal, es también causa de muchos de los lastres de los que habrá que desprenderse y también de las patologías y de las insuficiencias de la racionalidad. Por eso no cualquier Estado, y no sólo el Estado pueden ser protagonistas del impulso de la modernidad.

Una de las causas de la quiebra del equilibrio de la modernidad entre racionalización y humanización, se produce por una comprensión incorrecta, o por una

acción desviada, por exceso o por defecto del papel del Estado. El defecto de la acción del Estado, dificulta la generalización de la humanización, por carencias de racionalización y el exceso en la acción del Estado dificulta la generalización de la humanización por abusos de racionalización. En el primer caso los privilegiados, los que pueden acceder a su desarrollo moral, son los beneficiarios del poder económico, y en el segundo caso la humanización es sólo posible entre los beneficiarios del poder político, es decir, la tecnoburocracia del partido único y el «coetus largiore», de sus amigos y protegidos. Existe sin embargo una diferencia que permite la subsistencia aceptada del primer modelo, y es que la riqueza, irradia más y alcanza a más personas y se compensa en parte la discriminación económica por la libertad política mientras que la quiebra del segundo modelo —las sociedades comunistas de los países del Este— se ha producido porque el poder político no se comparte y existe sobre la falta de libertad política, y porque ha sido incapaz de crear y distribuir riqueza económica. Sin embargo se puede concluir que el modelo de la modernidad exige un tipo de Estado, el Estado social y democrático de Derecho que impulse equilibradamente la racionalidad y la humanidad. La solución de prescindir, o contar mínimamente con el Estado, nos transporta fuera de la modernidad. Es el modelo postmoderno.

La liberación política parte de una situación donde la liberación intelectual y la liberación económica impiden que el Estado sea, Estado-Iglesia, definidor y creador de la moralidad pública, de la racionalidad de las ideas, y Estado-empresario, definidor y creador de la riqueza, es decir, de la racionalidad de la producción económica. Un Estado que uniese al monopolio en el

uso de la fuerza, el monopolio de las ideas y de la moralidad, y el monopolio económico, es un Estado totalitario, con una racionalidad integral y excluyente, que impide la humanidad, y por tanto ajeno a los valores de la modernidad.

Además no cualquier monopolio en el uso de la fuerza legítima expresaría la racionalidad estatal necesaria para el impulso del segundo elemento que identifica a la modernidad, la generalización del sujeto humano, es decir, de persona capaz de autonomía e independencia moral. Sólo lo es si produce seguridad, libertad, igualdad y solidaridad, que son los valores de la ética posible que garantizan una racionalidad humana. La racionalidad de la sociedad política asegura, produce seguridad cuando unifica al poder, cuando lo somete a una fundamentación racional a través de un consenso mayoritario por medio de elecciones periódicas por sufragio universal (legitimidad de origen), cuando somete su funcionamiento a una distribución de sus funciones, y al imperio de la Ley (legitimidad formal de ejercicio: separación de poderes y Estado de Derecho) y cuando hace posible la autonomía moral que lleve a cada uno a elegir libremente sus planes de vida (legitimidad material de ejercicio, que supone la realidad de la libertad de la igualdad, y de la solidaridad).

La racionalidad de la sociedad política libera, produce libertad, cuando crea espacios donde cada uno puede actuar sin interferencias (libertad protectora, raíz de los derechos individuales y civiles), donde cada uno puede participar y decidir sobre los criterios básicos de la voluntad estatal (libertad participación, raíz de los derechos políticos y donde cada uno puede

reclamar las prestaciones necesarias imprescindibles para que su libertad sea real y efectiva (libertad prestación, raíz de derechos económicos, sociales y culturales). En esta segunda dimensión de la liberación política que produce la racionalidad que genera libertad, es donde quizás, se hayan producido las mayores quiebras del modelo de la modernidad, y donde tras el diagnóstico de los lastres a desechar, habrá que realizar correcciones importantes. Especialmente me refiero a la quiebra de los discursos clásicos sobre la libertad de expresión y sobre la representación, con una racionalización patológica que acentúa burocracias sociales y que disminuye la libertad de las personas. Además tiene repercusiones en la visibilidad del poder (que es uno de los rasgos de la democracia), en el funcionamiento del Parlamento, representante de la soberanía popular, y en la independencia de los poderes, especialmente de los funcionarios, de los jueces y de los magistrados. Estamos ante la clave de bóveda de la racionalidad y de la humanidad de la sociedad política y las repercusiones de esta patología y de las desviaciones que apuntamos inciden en la liberación ideológica y económica, y crean nuevos poderes exentos, no sometidos al Derecho, maléficos para la persona y que exige nuevos derechos para defenderla.

La racionalidad de la sociedad política iguala, produce igualdad, haciendo que todas las personas sean sujetos de derechos y que nadie esté excluido de esa capacidad jurídica (igualdad jurídica), que todas las personas sean destinatarias de las normas y estén sometidas a los mismos procedimientos (igualdad ante la Ley), y por fin que todos tengan iguales condiciones para afrontar la consecución de su autonomía moral a

través de la satisfacción de las necesidades básicas radicales, y de mantenimiento (igualdad material). En este último ámbito la racionalidad política igualatoria de la satisfacción de las necesidades, se confronta con la racionalidad económica, en su primera etapa, donde la libertad de mercado y sus reglas, pueden no ajustarse con las reglas éticas de la universalización de los sujetos morales que están en la raíz de la satisfacción de las necesidades básicas radicales y de mantenimiento. La confrontación con la segunda etapa de la liberación económica se puede producir cuando la racionalidad de la satisfacción de las necesidades, excede del ámbito de lo razonable y genera expectativas con contenidos económicos imposibles de satisfacer por los poderes públicos, por razones técnicas o por razones de escasez estructural radical. En estos supuestos la racionalidad de la modernidad, que pretende impulsar la humanización, debe hacer primar a las personas sobre las cosas y los bienes, pero al mismo tiempo debe evitar franquear los límites de lo posible, es decir los de la escasez estructural radical. En ese sentido debe entenderse la provocadora frase de un moderado como Fernando de los Ríos, cuando aconsejaba que para hacer al hombre libre había que hacer a la economía esclava. Quizás se debería añadir que las demandas y pretensiones de igualdad deben ajustarse para que la economía no deje de existir por quiebra del sistema, con lo que sería peor el remedio que la enfermedad. Ante lo difícil de las soluciones y los intereses en juego habría que tomar las decisiones desde la posición de un preferidor racional protegido por un velo de ignorancia, donde no pudiesen aflorar los intereses privados en detrimento del interés general. Parece evidente en este

sentido que sería poco justificada y nada eficaz la solución que se tomase sobre la base exclusiva de los intereses privados.

La racionalidad de la sociedad política produce solidaridad, cuando favorece la cooperación de todos en la obtención de los beneficios sociales, y en que alcancen a todos. Es el arraigo de una de las ideas más fructíferas para combatir la limitación excesiva de nuestro altruismo, el egoísmo y la mentalidad de sociedad privada, puesto que si nos beneficiamos de los efectos y de los remedios de una organización política racional, impulsada y ordenada por el Estado social y sus gestores, tenemos que hacer lo posible por que otros y si es posible todos, se puedan beneficiar igualmente. Esta mentalidad es la que Rawls identifica con lo que llama juego limpio, y que a nuestro juicio supone algo más, puesto que equilibra a la sociedad de derechos en que, sin la solidaridad, se concibe la liberación política, con una sociedad centrada en los deberes. Sólo con la mediación de los deberes y a partir de éstos, el valor de la solidaridad alumbró derechos. Es un equilibrio juicioso, que llama la atención sobre la realidad de racionalidad, de esfuerzo y de colaboración positiva imprescindibles para una racionalidad social que haga posible una universalización de la autonomía moral. El acento exclusivo en los deberes se había propiciado desde instancias totalitarias, o desde apelaciones tradicionalistas y antimodernas, que habían generado desconfianza desde las posiciones liberal democráticas. Pero el acento exclusivo de los derechos, desde la mentalidad que incorporaron a la modernidad las grandes declaraciones liberales, especialmente la francesa de 1789, ha generado una patología muy presente en el Estado

Social, la de los derechos ilimitados, y la de la ampliación de prestaciones, sobre todo en relación con la satisfacción pública de necesidades individuales, tan egoísta como la generada por la mentalidad privada de la sociedad organizada espontáneamente desde la Ley de la oferta y la demanda. En ambos planteamientos se prescinde del deber y de la cooperación. El egoísmo en el Estado social, es tan insolidario como el egoísmo del Estado mínimo y ambos pueden conducir a los mismos resultados, a la quiebra de las posibilidades de la universalización del desarrollo moral de las personas. En el primer supuesto por quiebra del sistema de prestaciones, incapaz de resistir una demanda tan voraz y tan ciega a los límites de la escasez radical y a las necesidades de las generaciones futuras. En el segundo supuesto por inexistencia del sistema de prestaciones y por cifrar la posibilidad de la humanización en el éxito del esfuerzo personal de cada uno, en su fortuna y en su exclusiva iniciativa individual.

La incorporación del valor solidaridad, como valor de la ética pública de la modernidad, y como componente imprescindible de la liberación política y no sólo como virtud privada, identifica a la modernidad. Es la solidaridad de los modernos frente a la solidaridad de los antiguos, virtud privada sinónimo de amor, de amistad, de caridad o de pietas en la terminología de Tomás de Aquino. Su función, al incorporar la mentalidad de los deberes como equilibrio y contrapeso de la mentalidad de los derechos, es decisiva para evitar las reclamaciones excesivas en el Estado social, y para impulsar la participación cooperativa como compensación a los beneficios sociales que cada uno obtenemos. A su vez los derechos impiden los desequilibrios de

una sociedad basada exclusivamente en los deberes, totalitaria, o basada en vínculos premodernos, como la relación feudal, o la pertenencia a un gremio o a una corporación medieval.

La solidaridad cierra esa dimensión nuclear de la racionalidad moderna que es la liberación política, junto a otras dimensiones como los valores de libertad y de igualdad más centrados en los derechos, e igualmente imprescindibles.

Quizá a la altura de este diagnóstico del presente, al que ha llegado en sus grandes etapas de construcción de la modernidad, y al hilo de este sutil equilibrio en la liberación política entre el impulso de los derechos y el equilibrio que incorporan los deberes como anteriores a los derechos desde el punto de vista de la solidaridad, se puede alcanzar alguna conclusión sobre un rasgo identificador de la modernidad, inseparable de la misma, e imprescindible, también en el futuro para que llegue a buen puerto ese equilibrio característico entre racionalización y humanización. No se desprende sólo de este equilibrio, sino que lo aprovechamos para llamar la atención sobre una característica general, que impregna todo el tejido de nuestra cultura. Es el equilibrio, el rechazo del exceso, de las fes militantes, de las explicaciones totales y cerradas. El Estado es un motor de la modernidad, pero no es el motor exclusivo, la liberación política es importante, pero no basta sin la ideológica y la económica y viceversa, el mercado es una buena regla para la organización económica, pero no puede trascender a regular dimensiones políticas que responden a regularidades éticas y jurídicas, los derechos son claves, pero tienen que estar equilibrados por los deberes. El éxito de una doctrina, o de una pro-

puesta de solución, no debe llevarnos a absolutizarla y a convertirla en solución general; perdería su valor real y se convertiría en una fórmula aseguradora y falsa. La cultura moderna ha visto pasar muchas de esas soluciones globales, impulsadas por entusiasmos de razón poco madura, y reducidos hoy a ocupar un sitio en el museo de la historia. Sólo las soluciones abiertas, compatibles con otras, que se pueden superponer y ajustar, con propuestas, que los equilibran, con límites procedentes de otros puntos de vista que las matizan, tienen posibilidades de impulsar a la modernidad. Todo esto significa que el proceso de construcción de la modernidad progresa y alcanza objetivos cuando se edifica desde contrapesos plurales, y desde alternativas equilibradas y compatibles. La teoría constitucional de los «checks and balances» tiene un alcance general, que excede con mucho del ámbito jurídico. Es la forma y el estilo de la modernidad, la única que asegura el progreso compensado entre una organización racional y una posibilidad de autonomía moral generalizada. Nunca en este campo estamos además ante conquistas definitivas. Los viejos demonios de la intransigencia, del fundamentalismo, o de las soluciones excluyentes, renacen de entre las cenizas como fórmulas aseguradoras, para el temor y la inseguridad psicológica de muchos, como si en el campo de la cultura política y de la inteligencia, se pudiera comprar ese producto. A las simplificaciones de la confianza en el orden europeo que surgió del Congreso de Viena, o de las propuestas del leninismo, o del orden nuevo del fascismo, del nazismo o del franquismo, se suceden hoy los nuevos fundamentalismos religiosos, que una vez más ofrecen sus verdades excluyentes y muchas veces fanáticas, o

los nacionalismos excluyentes, o los apuntes de resurrección de un totalitarismo racista o xenóforo. Todos esos puntos de vista son obstáculos para la modernidad y no se puede contribuir desde ellos, aunque se disfracen de modernos, porque no pasan esta prueba de la compatibilidad, de la transigencia, de la tolerancia, que es consustancial a la modernidad, y que es el rasgo formal clave para la posibilidad de universalizar los grandes valores del fin de siglo, como valores modernos.

Para concluir la reflexión sobre esta liberación política, hay que señalar como ya apuntábamos al principio que no sólo el Estado es el protagonista del impulso de la modernidad desde la liberación política. Hasta ahora hemos visto como la liberación política, sólo se entiende conjuntamente con la liberación ideológica y la económica y que no cualquier Estado, sino sólo el Estado Social y Democrático de Derecho es capaz de integrar y de impulsar conjuntamente los valores de seguridad, libertad, igualdad y solidaridad. Se debe recordar el protagonismo de otros actores distintos del Estado para impulsar la racionalidad y la humanidad, junto con el Estado. La historia de la modernidad es, en gran parte, la historia del alumbramiento de esos otros protagonistas que completan, prolongan y evitan excesos de racionalización derivados de un protagonismo exclusivo y excluyente del Estado.

Así debemos señalar al propio individuo, y a muchas de las agrupaciones humanas en que se integran y que constituyen lo que se ha llamado la sociedad civil.

El protagonismo del individuo, el antropocentrismo es una característica de la modernidad y así como el impulso de racionalización es decisivo para la humani-

zación, ésta, es decir, la existencia de personas moralmente autónomas, es a su vez un elemento que contribuye a la racionalización. Son los dos rasgos de la modernidad, impulsados por doble y recíproca acción. La correcta racionalidad aumenta y amplía la humanidad, y la humanidad cumple la misma función con la racionalidad.

El individuo contribuye a la racionalidad desde las construcciones teóricas, desde la ciencia y desde el pensamiento, ayudando a entender el mundo, criticando las patologías, los excesos, las explotaciones y todo lo que positivamente contribuya a fortalecer las dos claves de la modernidad. La semilla de su pensamiento se transmite con la cultura y se recibe por otras mentalidades creadoras. Esta función en la modernidad, se ha facilitado por la liberación intelectual, que ha cerrado las vías al control externo del pensamiento y que ha hecho posible la creación libre.

Puede contribuir también a la racionalidad desde la acción, desde la actividad práctica, que comprende la política o el Derecho, y esta función se ha facilitado por la liberación política que acabamos de describir, que ha superado los monopolios y las exclusiones, y ha fomentado la universalización de la participación.

Se han integrado ambas dimensiones a través de personas que han combinado el ocio de pensar el mundo con la fatiga de construirlo, aunque se ha mantenido la distribución de la racionalidad teórica y de la racionalidad práctica, entre el intelectual, movido por la ética de la convicción y el político movido por la ética de la responsabilidad. La distinción entre esas dos funciones es otro signo de la forma de proceder en la modernidad. Son dos papeles que puede simultánea-

mente desempeñar una sola persona, al menos durante algún tiempo, pero no se puede ser sólo intelectual y pensar que basta la reflexión teórica, moral, política y jurídica para la acción práctica. Es el caso del filósofo rey que no tiene sitio en la modernidad. Tampoco se puede desempeñar sólo el «rol» político y pensar que desde la política se puede inventar e imponer una moralidad para inspirar la organización de la vida social. Es el modelo del positivismo ideológico que piensa que quien detenta el poder y la fuerza, define los valores morales y políticos desde esa única racionalidad. Tampoco es un papel interno de un protagonista de la modernidad. De nuevo aparece el equilibrio, la complejidad y el rechazo del simplismo. Aunque durante algún tiempo un intelectual puede hacer política institucional o partidaria, durante algún tiempo, sin perder esa condición, la prolongación en el desempeño simultáneo de ambos papeles, produce en la práctica la desaparición y el oscurecimiento de uno de ellos. La situación más normal es que se diversifique la racionalidad teórica, y la racionalidad práctica o para la acción. Una de las grandes conquistas de la modernidad ha sido garantizar un status de libertad para el intelectual, para todo el que ha querido, reflexionar, criticar y ofrecer soluciones, y descartar la idea de que el poder, por el hecho de serlo tiene propuestas privilegiadas en ese ámbito. Una pérdida del equilibrio en el primer ámbito, en favor de la forma y de los medios y de las técnicas de la comunicación, sobre los contenidos ha producido una crisis en el modelo clásico de la libertad de expresión, que es, como veremos, uno de los grandes peligros actuales de la modernidad. Precisamente este cambio cualitativo de las formas de

la comunicación ha ofrecido nuevas posibilidades a un poder que quiere definir la racionalidad desde exclusivos criterios de hegemonía y de mantenimiento de su status de superioridad. Naturalmente esta faceta, que no sólo es una tentación del poder político, sino también del económico y de otros nuevos poderes, como podría ser el poder de la ciencia, puede suponer un paso atrás en la primera gran liberación, que fue la ideológica, y puede producir consecuencias negativas para la visibilidad del poder, y para la propia teoría de la representación política, con grave riesgo para la racionalidad del sistema. La crisis del modelo clásico, de la libertad de expresión y del modelo democrático de la representación, con la repercusión en la visibilidad del poder es el principal problema con el que se enfrenta hoy el modelo político de la modernidad, con una gran incidencia en el protagonismo individual.

La aportación del individuo a la racionalidad y su vinculación con el otro gran polo de la modernidad que es la humanidad, pone de relieve la importancia decisiva de la educación en este tema tanto en los niveles básicos y obligatorios, como en los niveles superiores y universitarios, cada uno de ellos cumpliendo una función diferente, de socialización y de transmisión de los valores básicos de la modernidad o de preparación para la contribución de los mejores a la construcción de la racionalidad. En ese sentido la consideración central por los poderes públicos de la Universidad y de su papel y la colaboración de la sociedad y de sus protagonistas, se justifica por esta preparación que realiza de las personas y por esta formación humanista respecto de los valores universales de la modernidad. Esta función central que han subrayado múltiples autores

modernos desde los humanistas del Renacimiento, hasta Rousseau, Condorcet o Kant y en España desde los ilustrados como Jovellanos hasta Ortega, pasando por Giner de los Ríos, aparece hoy muy claramente desde este punto de vista, aunque las urgencias, y también las carencias estratégicas o simplemente la falta de objetivos claros de los poderes públicos responsables, mantienen muchas incógnitas.

La liberación política es impulsada también por el hombre agrupado junto a otros, y esta contribución del hombre asociado, es otro ejemplo del equilibrio y de los contrapesos puesto que es una forma de actuar que limita y complementa la acción del Estado, supone el protagonismo de actores procedentes de la sociedad civil, y corrige un modelo inicial de la modernidad, que, influido por el protagonismo de los gremios y de las corporaciones en la Edad Media, prohibía las asociaciones, y cualquier mediación entre el individuo y el Estado. Esa corrección de la marcha histórica de los actores de la liberación política, es un signo de la pluralidad de los impulsos políticos de la modernidad, de que el protagonismo del Estado, no es exclusivo, ni excluyente, y de que la humanización es obra del hombre y de los grupos en que éste se integra. Por otra parte, la asociación es un buen ámbito para el arraigo de la solidaridad y de su principal efecto que es la cooperación social. Equilibra los excesos del individualismo y de una visión reduccionista de los derechos humanos como derechos individuales que protegen sólo la autonomía de la voluntad del sujeto. En algunos autores como Blanc, asociación es sinónimo de fraternidad o solidaridad y supone una integración del interés individual en el interés general. Desde ese punto de

vista, el protagonismo de las asociaciones favorece el despliegue de la igualdad, de la solidaridad y de la libertad prestación, es decir, los ideales del socialismo ético que es uno de los componentes de la racionalidad de la modernidad. La definición de Blanc es muy significativa en ese sentido cuando define a la asociación como «...el principio en virtud del cual los hombres, en lugar de aislarse y disfrutarse la vida y la fortuna como si fuera una presa, en definitiva, de destrozarse, reúnen sus voluntades y trabajan juntos en una obra común, de la que cada uno se beneficia según sus necesidades, después de haber contribuido según sus facultades...»⁴. La filosofía del Estado Social y Democrático de Derecho, está inspirada en estos planteamientos que además corrigen el estatalismo excesivo de otros modelos.

4. Vid «Catéchisme des socialistes». París. Au Bureau du Nouveau Monde». Ed. 1848, 3ª 1849, de donde está tomada la cita p. 9. Sobre la importante figura de Blanc vid el excelente libro de J. González Amuchastegui «Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático». Centro de Investigaciones sociológicas. Siglo XXI. Madrid, 1989.