

TOLERANCIA Y SOLIDARIDAD

Dionisio Llamazares Fernández

*Profesor Emérito de la Universidad Complutense de Madrid
Director de la Cátedra «Laicidad y Libertades Públicas»
de la Universidad Carlos III de Madrid*

RESUMEN

El artículo propone reflexionar sobre los escalofrantes y estremecedores problemas que retan a nuestro tiempo: la creciente deficiencia de tolerancia y de solidaridad, ambas con fundamento en el patrimonio común de la humanidad, la libertad de conciencia y la conciencia de la libertad, en la dignidad de la persona, en definitiva. Esas reflexiones se proyectan tanto a sus manifestaciones más significativas —deshumanización y despersonalización y deterioro de la vida y de la comunidad política— como a sus posibles causas —el dinero, el derecho o, incluso, la cultura, potenciados por los sistemas educativos y de información, en el primer caso; falseamiento de los principios democráticos (falta de tolerancia) o de los principios del estado de bienestar (solidaridad), en el segundo—. A esas manifestaciones habría que añadir el multiculturalismo y el encuentro entre personas de culturas diferentes, y los nacionalismos.

PALABRAS CLAVE

Conciencia, libertad, tolerancia, solidaridad, multiculturalismo, nacionalismo, despersonalización, Derecho, dinero, cultura.

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. MODERNO CONCEPTO DE TOLERANCIA. 3. RELACIÓN ENTRE TOLERANCIA Y SOLIDARIDAD. 4. CRISIS DEL SISTEMA DE CONVIVENCIA POLÍTICA. 4.1. Deshumanización y despersonalización crecientes. 4.1.1. EL dinero. 4.1.2. El Derecho. 4.1.3. La educación. 4.1.4. Los medios de comunicación. 4.2. Deterioro de la vida y de la comunidad política. 4.2.1. Quebranto del Estado democrático y de Derecho. 4.2.2. Resquebrajamiento del Estado de bienestar. 4.3. Multiculturalismo. 4.3.1. Nacionalismos: los dioses útiles. 4.3.2. Encuentro entre culturas diferentes. 5. REFLEXIONES DE FUTURO.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando la Profesora Castro Jover me habló por primera vez de la posibilidad de este encuentro, me lo dibujaba como la puesta en común de reflexiones sobre el momento que vivimos y sus problemas, hechas por personas que transitamos ya, no por las vías centrales académicas sino, en todo caso, por vías de circunvalación. En este marco hay que situar mi intervención. No se trata de la exposición de un proyecto de investigación o de su proceso de ejecución, ni menos de sus resultados. Son simplemente eso, reflexiones.

El título que le he dado muestra la perspectiva concreta desde la que haré estas reflexiones. TOLERANCIA Y SOLIDARIDAD. En mi opinión esos son los puntos que denuncian los más graves fallos de nuestro sistema de convivencia democrática. Esos son los desafíos a los que nos enfrentamos y que tenemos que superar. Lo que me obliga a comenzar haciendo dos aclaraciones: 1ª) qué es lo que creo deba entenderse, o al menos lo que yo entiendo, por moderno concepto de tolerancia y, de paso, por solidaridad; y 2ª) cuál sea la relación entre ellas.

2. MODERNO CONCEPTO DE TOLERANCIA

Cuando Mirabeau clamaba en la Asamblea francesa (1789¹ contra la tolerancia como contrapunto de la libertad religiosa o Kant² en «¿Qué es la ilustración?» aconsejaba al soberano que abandonara el termino tolerancia y «reconociera» el derecho de libertad religiosa de sus súbditos, su indignación no se dirigía contra el concepto que venían elaborando los pensadores; no clamaban contra Locke, Bayle, Espinosa, Leibniz, Voltaire o Rousseau, sino contra los gobiernos de tolerancia; no contra la tolerancia de los filósofos (respeto recíproco cimentado sobre valores compartidos), sino contra la tolerancia de los políticos (*mero modus vivendi*)³.

El pluralismo religioso que aflora en Europa en el siglo XVI dará vida a ambas, a una tolerancia apoyada en razones meramente pragmáticas

¹ «No vengo a predicar la tolerancia; la libertad mas ilimitada de religión es a mis ojos un derecho tan sagrado que *la palabra tolerancia que la expresaría*, me parece en cierto sentido tiránica, pues la autoridad que tolera, podría no tolerar»

² KANT, E., *Filosofía de la Historia*, traducción de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

³ Véase mi artículo sobre este tema, publicado en el número de la Revista *Laicidad y Libertades. Escritos jurídicos* del año 2015.

(la paz del reino o del principado), y la moldeada por mero razonamiento lógico, bien partiendo de la incompetencia del Estado en materia de conciencia (Locke) o bien de la fidelidad a las propias convicciones como valor supremo de la persona (Williams o Bayle)⁴: la tolerancia de los políticos y la tolerancia de los filósofos.

La primera se proyecta sobre las relaciones verticales, desiguales y sin reciprocidad del soberano con sus súbditos, que concibe el derecho de libertad de estos últimos, como «otorgado» y «no debido», aunque, como decía Montesquieu⁵, genere automáticamente la obligación jurídica de la tolerancia recíproca de unos súbditos para con los otros (tolerancia horizontal), ya que «cuando las leyes de un Estado han creído que debían admitir varias religiones, tienen que obligarlas también a que se toleren entre sí» cualesquiera que sean sus creencias y convicciones y por muy diferentes que sean, contrarias incluso, unas frente a otras. La segunda, en cambio, bascula en primer lugar sobre las relaciones horizontales de los súbditos entre sí y sólo en segundo lugar, como consecuencia, sobre las relaciones verticales del soberano con sus súbditos. Obsérvese que la tolerancia horizontal, surgida en el marco de los edictos y acuerdos de tolerancia vertical, no es una norma meramente moral, sino una norma auténticamente jurídica.

La autonomía pública que funda el contrato social de Rousseau, al convertir a los ciudadanos en autolegisladores⁶, consolida definitivamente la primacía de la tolerancia horizontal sobre la vertical transformando ésta en una proyección de aquélla. Las relaciones verticales, del poder hacia los ciudadanos, son instrumentales de las horizontales, son derivadas y están a su servicio. Aquí, en mi opinión, hay que situar el progresivo fortalecimiento de la tolerancia de los filósofos frente a la de los políticos. Es verdad que durante los siglos XVIII y XIX se consolidan en Europa los regímenes políticos de tolerancia, pero no lo es menos que van debili-

⁴ Sobre las diferencias entre Locke y Williams ver NUSSBAUM, *Libertad de conciencia*, págs. 45 y ss.; sobre Bayle ver GROS, J. M., «Bayle: de la tolérance á la liberté de conscience», en ZARCA-LESSAY-ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, tomo I (*Etudes*), págs. 295 y ss.; también PÉCHARMAN, M., «Introduction», en la misma obra, tomo III (*Pierre Bayle*), págs. 7-18.

⁵ *El espíritu de las Leyes*, traducción de Mercedes Vázquez y Pedro de Vega, XXV, 9, tom. II, Tecnos, Madrid, 1972, pág. 362.

⁶ ROUSSEAU, *Del contrato social. Discursos*, Alianza editorial, Madrid, 1985, págs. 22-23

tándose, sobre todo a partir de mediados del XIX, coincidiendo con las revoluciones democráticas, hasta desaparecer como tales (se conservan tan solo restos, a veces meras reminiscencias, durante el XX). Desaparecen los regímenes de confesionalidad doctrinal, incluso los que permiten el culto privado a otras creencias diferentes de la oficial; primero se despenaliza la práctica de estos cultos en privado; luego cambian sus fundamentos doctrinales: se abandona la teoría de que la religión oficial sea la única verdadera, se opta por estribar su fundamento en razones histórico-sociológicas y se declara oficial por razones meramente pragmáticas a la religión que se estima que mejor sirve a los intereses del bien común, por ser la de la mayoría y la que más ha contribuido a forjar el espíritu de cohesión y unidad nacionales; consecuentemente se reconoce el derecho de libertad religiosa como tal, tanto en privado como en público, aunque no la completa igualdad entre creencias. El siglo XX, muestra ya un panorama de desvanecimiento de los caracteres de la confesionalidad histórico-sociológica, de la que sólo quedan vestigios en Europa, y se va acercando cada vez más al ideal de neutralidad ideológico-religiosa de la comunidad política. El sistema pasa a denominarse, no de laicidad, pero sí de separación. En los países de tradición y mayoría católicas, se abandona el sistema regalista de intercambio mutuo de privilegios, aunque queden significativas reminiscencias (España, por ejemplo); en los países de tradición y mayoría protestante o la Iglesia de Estado deja de serlo sustancialmente para conservar tan sólo formalmente ese carácter (Inglaterra), o tan sólo quedan vestigios aislados (exigencia de fe luterana al heredero de la corona en Suecia), con sólo algunas excepciones como Malta en el primer caso, o Grecia en el segundo. Un ejemplo significativo de esa evolución en países de fe protestante nos lo ofrece Alemania; se parte de una situación en la que el Estado, por razones teológicas, tiene atribuidas todas las competencias susceptibles de ordenación jurídica sobre la Iglesia, y renuncia primero al *ius in sacris*, al *ius circa sacris* luego, y finalmente al mero *ius inspeccionis*, conservándose únicamente la configuración de las grandes Iglesias como corporaciones de Derecho Público, lo que lleva consigo que el Estado sea el recaudador del impuesto religioso, por ejemplo.

En cambio, sigue, enriqueciéndose y fortaleciéndose el uso del término tolerancia en el sentido de los filósofos, sobre todo a partir de Kant, Fichte y Hegel, de Stuart Mill, de la teoría de los valores, del existencialismo de Heidegger y Sartre, del multiculturalismo y el protagonismo del

derecho a la diferencia (Taylor y Kimlicka), y de las más modernas aportaciones de Rawls, Habermas y Zarka.

La DUDH supone un importante punto de inflexión para el mundo jurídico, en este sentido. Aunque no sea un texto que vincule jurídicamente a los Estados que lo suscriben, será la base de textos jurídicos, estos sí, vinculantes, y su desarrollo por la propia ONU en otros textos irá acusando el protagonismo del derecho de libertad de conciencia y pensamiento y, consecuentemente de la tolerancia, no tanto en sentido vertical como horizontal: no emitirá documentos sobre la laicidad, cuya alusión se rehuye; se prodigará, en cambio la utilización del termino tolerancia en sentido horizontal, que incluye el de no discriminación y el del derecho a la diferencia.

Algo después, en el art. 13 del PIDESC, ya aparece utilizado el término en sentido horizontal *en un texto jurídico*, como uno de los objetivos fundamentales de la educación; y en el mismo sentido hay que leer el art. 27 del PIDCP. Se inicia así un proceso que va a culminar en una Declaración de UNESCO sobre los Principios de la tolerancia (1995), destinado a servir de base y de principio informador, tanto a pactos o convenios internacionales, como a legislaciones internas de comunidades políticas. Eso explica que el diccionario de la RAE recoja, en sus más modernas ediciones, la acepción del término como tolerancia horizontal, antes que como tolerancia vertical. Es la idea de tolerancia en torno a la que reflexionan, con diferencias claro está, filósofos como Rawls, Taylor, Zarka o Habermas: respeto (y consecuentes conductas jurídicamente obligadas) hacia las creencias y convicciones del otro por más distintas, contrarias incluso, que sean a las propias, sin que esa diferencia influya en el respeto debido al disfrute de todos sus otros derechos, ni en el cambio o transformación de las propias.

En base a las reflexiones de estos pensadores creo que puede verse a la comunidad política como resultado de un doble pacto, el *pacto por la convivencia* y el *pacto por la justicia*; el primero *conditio sine qua non* de la viabilidad del segundo; ese doble pacto integraría el contenido del *pacto constitucional*. Para no enturbiar la discusión pública con cuestiones de conciencia sobre las que no cabe la transacción, es necesario un previo compromiso, el de la *neutralidad ideológico-religiosa-cultural* de la vida

de la comunidad política⁷. Esa es una de las diferencias entre creencias o convicciones, e ideas o meras opiniones. El pacto del que hablo excluye a las primeras de la vida de la comunidad política y de la discusión pública; las segundas, en cambio, son su contenido. Ello implica además otras dos cosas: consenso sobre unos valores comunes, por un lado, y compromiso de respetar el derecho a la diferencia de los otros y sus valores diferenciales siempre que sean compatibles con los comunes, por otro. Los valores comunes son la fuente de la solidaridad; el derecho a la propia identidad y el derecho a la diferencia, cara y envés de un mismo derecho, son la base de la neutralidad de la comunidad política. Esa neutralidad, por su parte, se traduce así en dos principios, arbotantes de la vida en común: *tolerancia*, es decir, neutralidad en las relaciones horizontales entre unos ciudadanos y otros, y *laicidad*, o lo que es lo mismo, neutralidad en las relaciones de los Estados e instituciones públicas con sus ciudadanos.

3. RELACIÓN ENTRE TOLERANCIA Y SOLIDARIDAD

Así entendida la tolerancia, es inseparable de la solidaridad; son como dos hermanas siamesas. Tienen además un fundamento común. Ambas son a un tiempo virtudes y normas, morales y jurídicas. Sin tolerancia es impensable la comunidad política y no menos inimaginable es esa misma comunidad sin solidaridad. Como virtudes o normas cívicas garantizan el escrupuloso respeto, y las conductas congruentes con él, de las diferencias del otro, también de sus creencias y convicciones, integrante de su identidad, y, como prolongación de ellas, de sus ideas y meras opiniones. De otro lado, implican la vivencia por todos los miembros de la corresponsabilidad respecto a los valores comunes, entre los que se incluyen el respeto recíproco por parte de todos del derecho a la diferencia, y los valores supremos entre los comunes: la libertad de conciencia y la conciencia de esa libertad, expresión de la persona, como sujeto moral responsable, que no puede ser utilizado por nada ni por nadie. Esta corresponsabilidad que entraña la solidaridad no se refiere únicamente a la responsabilidad que cada uno tiene respecto de sus propias decisiones y de sus propios actos, sino también a que la respuesta a ella de los demás sea la adecuada; de ahí la necesidad y la legitimidad, en cuanto coautores

⁷ RAWLS, J., *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, págs. 34-35.

de la ley, para dictar normas que garanticen el cumplimiento por todos de las exigencias de la solidaridad.

La persona no es un Robinson Crusoe. Es libre y se sabe libre, pero no en solitario. Esa libertad, y esa conciencia de la libertad, es compartida por todos; no es un valor individual y egoísta, sino un valor común y compartido. Cada persona es responsable, no de su libertad y de la conciencia de su libertad únicamente, sino también de la de los demás, porque también es suya.

No sin razón se ha reprochado a Heidegger su excesivo afán por retorcer las palabras hasta la extenuación, pero hay que reconocer que a veces lanza ideas como puñales. Tal es lo que ocurre con la expresión «ser-con⁸» referida a la persona. Porque «ser-con» es algo más que «estar con» o que «vivir con». Estas últimas expresiones evocan consecuencias inexorables del «ser-con». «Ser-con» alude al poso común de la humanidad, a la «madre» del vino, al milagro compartido de la conciencia de sí mismo, del que emergen la posibilidad de autodeterminación y autorrealización. Pues bien, de su mantenimiento y conservación, así como de su permanente acrecentamiento, son *solidariamente* responsables todos. Ese, creo yo, es el fundamento último de la solidaridad humana. Ahí encuentra su sustento la dignidad humana. Esa solidaridad es lo que constituye la humanidad.

También la tolerancia tiene ahí sus raíces. Porque el «ser-con» muestra meridianamente que la persona es esencialmente dialogal, que no es pensable de otra manera, que percibe su mismidad sólo en la medida en que tiene conciencia de la alteridad, de la existencia del otro, así como de sus diferencias y de la posibilidad, a la par que necesidad, de comunicación con ese otro. Es esa necesidad de comunicación dialogal, que forma parte del «sí mismo» como condición de autorrealización personal, lo que exige, con carácter recíproco, el respeto del otro, de su derecho a la diferencia y, por tanto, de sus creencias, convicciones, ideas y opiniones por más diferentes, contrarias incluso, que sean de las propias.

Ese diálogo sería imposible sin unos valores comunes responsablemente compartidos; la fidelidad a ellos es también una obligación solidaria.

⁸ *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003, págs. 119-130.

Tolerancia y solidaridad hunden sus raíces en la misma base de valores comunes. Sin ese suelo común sería imposible el «ser dialogal», como lo sería la respuesta solidaria a la responsabilidad compartida que entraña la titularidad común de libertad de conciencia y conciencia de la libertad que Sartre llega a tildar de «condena» para resaltar la abrumadora e *ineludible* responsabilidad que comporta para la persona.

4. CRISIS DEL SISTEMA DE CONVIVENCIA POLÍTICA

Ante todo, mostraré las coordenadas de mi perspectiva. De espacio y ubicación primero; de tiempo después.

Hablo desde Europa, pero desde un rincón de ella, España. Esa es mi óptica. Muy reduccionista y de menguado horizonte seguramente. Pero es la que tengo.

El panorama temporal al que mi mirada se proyecta son mis recuerdos, porque, como dice García Márquez, esa es la historia verdadera: la que se recuerda como vivida. Pues bien, la palabra crisis es como el corazón que dinamiza la historia. Para mí la crisis de nuestro sistema convivencial no es de ahora, es de siempre. Como un Guadiana reaparece constantemente; aunque sea subterránea, yo he percibido esa corriente como continua; el sistema siempre me ha parecido inestable, cambiante y movedizo; el cemento que une los distintos elementos no termina de fraguar y se ve amenazado constantemente por la erosión. Cada nueva generación ensaya una nueva argamasa. Esa es mi experiencia vivida.

Ahora bien, justamente por eso, la crisis es reto y desafío. La crisis es levadura de transformación y de posible progreso. Mi percepción no es, ni quiere ser, pesimista. Depende de que sepamos responder al reto con un acertado diagnóstico y una terapia eficaz. El pesimismo se nutre de otro hontanar: la capacidad alarmante del sistema, tan laboriosamente conformado, para engullir, con la voracidad estremecedora de un agujero negro, cualquier atisbo de respuesta decidida a los desafíos y retos de la crisis. Volver a empezar una y otra vez es nuestra permanente condena.

La pregunta es doble: ¿cuáles son las manifestaciones de la crisis? Y, ¿cuáles pueden ser las causas? Me referiré al mismo tiempo a ambas cuestiones. Aludiré sólo a las llagas abiertas del sistema que escuecen como sal en carne viva.

4.1. *Deshumanización y despersonalización crecientes*

El duende que trastea tras el aparente desbarajuste de los hechos históricos no es otro que la persona y su quehacer cotidiano, afanándose por su desarrollo pleno como persona, como «yo» en el mundo y con los otros, como sustento de la libertad de conciencia y de la conciencia de esa libertad, empeñado tozudamente en su interminable desarrollo y crecimiento.

Pues bien, la historia de la humanidad describe dos corrientes simultáneas y paralelas, de dirección inversa: «los menos» ahondan y profundizan cada vez más en el descubrimiento de la personalidad, de los elementos constitutivos de la identidad, de la alteridad como inseparable de la identidad, del yo y del ser con los otros (cada «yo» es un «otro» para los demás), de la libertad de conciencia, de la conciencia de la libertad, de la tolerancia y de la solidaridad. De Descartes a Habermas o a los filósofos de la postmodernidad, es increíble el camino recorrido. Paralelamente una corriente de signo contrario amenaza como un vendaval con la deshumanización y la despersonalización de «los más». El «se» impersonal de Heidegger⁹ y el «hombre masa» de Ortega¹⁰, apenas si dejan grietas para el yo y las decisiones personales, con el agravante de que el yo, paradójicamente, se siente libre (maravillas de la eutanasia de la conciencia); eso es algo que ya está ahí y no sólo en el imaginario de las novelas de Huxley u Orwell. Las personas siguen creyéndose libres cuando ya se han despojado de los pronombres personales para desvanecerse en el «se». El yo decide, dice, hace, lo que «se decide», «se dice» o «se hace». Sujeto activo de las decisiones, no es la persona, sino la gente, el «uno» heideggeriano del que nos salva la conciencia¹¹, leyendo las posibilidades de cada uno y elaborando su proyecto de persona, o lo que es lo mismo su vocación. Lo suyo no es tanto revisar y censurar el pasado como avizorar el futuro construyendo el proyecto vital personal a la vista del haz de posibilidades que cada uno es. Es ella, la conciencia, la protagonista de la búsqueda y de la realización del «sí mismo¹²».

⁹ *Ser y Tiempo*, cit., págs. 130-134.

¹⁰ *La rebelión de las masas*, Col. Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1958., especialmente, págs. 62 y ss.

¹¹ *Ibidem*, págs. 263-265.

¹² *Ibidem*, págs. 265-294; en contra del sentido vulgar, la conciencia no es tanto censura y control de las acciones del pasado como proyecto hacia el futuro, el pasado

La persona singular experimenta la más desoladora soledad, paradójicamente en medio de una ruidosa multitud; sencillamente se han yugulado los canales de comunicación y se han secado los manantiales de lo comunicable, porque «los más» han perdido su hábito de pensar críticamente.

Me referiré a algunos factores que me parecen claves y que reman en ese sentido; dos básicos y otros dos coadyuvantes; el dinero y el Derecho, de un lado; la educación y los medios de comunicación, de otro. Pero es inimaginable la comunidad política sin ellos; no parecen prescindibles ni sorteables.

4.1.1. EL dinero

El dinero ha trastocado la jerarquía de valores e invertido la relación entre fines y medios. Y no precisamente en la buena dirección.

Uno de los rasgos que definen a la sociedad humana es el intercambio de valores, materiales o espirituales; es una consecuencia ineludible del carácter esencialmente dialogal del ser humano, de su «ser-con»; la persona solamente estará en condiciones de ensayar su autorrealización plena como persona libre, con unas ciertas garantía de acierto, en convivencia con los demás; sólo en el seno de esa convivencia encontrará la posibilidad de, a través del intercambio dialogal, enriquecer tanto los frutos de la búsqueda de su vocación, como el diseño de su proyecto vital e incluso su misma ejecución. Pues bien, ese es el contexto en el que hay que situar la invención del dinero como sustituto del trueque. Un salto que facilita el intercambio.

Pero con el dinero ha ocurrido como con cada invento humano: en principio entraña una ampliación de la libertad y de la conciencia de esa libertad, pero a medio plazo se convierte en freno y ancla de ella.

El dinero incrementa la seguridad del yo en sí mismo, acrecienta sus posibilidades de intercambio de cosas con los demás y le hace sentirse más libre. Pero el dinero muy pronto se convierte en un formidable factor

es objeto de su análisis fundamentalmente para detectar las posibilidades de ser de cada persona y, a golpe de análisis y decisión, elaborar y actualizar, remodelándolo cotidianamente, el proyecto vital de cada persona.

de despersonalización, como mostrara ya en su día Simmel¹³. El dinero lo cosifica todo y todo pierde cualquier atisbo de referencia a las personas¹⁴. El valor del dinero no cambia en función de quien sea su poseedor; el intercambio a través del dinero no tiene para nada en cuenta a las personas que intercambian, ni a las relaciones entre ellas, y esta despersonalización alcanza su punto máximo cuando lo que se intercambia no son cosas ni servicios por dinero, sino dinero por dinero (préstamo, banca o bolsa e ingeniería financiera), especialmente si se desregula el sector.

El dinero despersonaliza cuanto toca. Despersonaliza el trabajo y despersonaliza el producto del trabajo¹⁵. La relación del esclavo o luego del siervo a su señor era de sumisión sí, pero interpersonal. En el primer caso el señor era el dueño incluso de la voluntad del esclavo y a cambio se encargaba de su manutención; el siervo prestaba su trabajo a cambio de especie, de participación, mínima si se quiere, en el producto de su trabajo; enajenaba su trabajo a cambio de participar en el producto de su trabajo. Esta relación interpersonal desaparece a partir del momento en que la remuneración del trabajo se hace por dinero; pero es que además se despersonaliza la referencia del trabajo a la persona del trabajador. El distanciamiento se intensifica cuando se introducen la máquina, la producción en cadena y la producción masiva: el producto se convierte en producto-masa, pierde su singularidad y el trabajador ya no puede hablar de su producto¹⁶. Lo que importa no es la calidad, sino la cantidad.

Pero es más, el dinero fomenta el individualismo como antídoto de la solidaridad, incapacita para la percepción de la alteridad y no sabe de sentimientos ni de reglas morales¹⁷. Desaparece de la escena la persona como sujeto moral responsable de sus actos. Y eso se incrementa cuando las personas singulares se esconden tras el anonimato en grandes sociedades económicas o cuando acuden a la bolsa; el tornado de la codicia insaciable ya está en marcha.

Ese es el cuadro aproximado del cóctel explosivo despersonalizador resultante.

¹³ *Filosofía del dinero*, Introducción de David Frisby, Capitán Schwing, Madrid, 2013 (ed. original de 1900).

¹⁴ *Ibidem*, págs. 346-356.

¹⁵ *Ibidem*, págs. 330 y ss.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 545.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 524.

Añádanse a todo ello dos datos estremecedores:

1. El dinero no es el *valor* objetivo de las cosas; equivale si acaso al *precio* de las cosas; y el precio es manipulable con hábil retorcimiento de la ley de la oferta y la demanda, fomentando ficticiamente incluso el consumismo hasta extremos tales como ofertar un producto antes de fabricarlo para crear la necesidad psicológica del mismo en el «consumidor»; el ansia de ganar más crea necesidades artificiales, desvirtuando cualquier atisbo de autenticidad.
2. También son intercambiables por dinero los valores inmateriales, intelectuales, espirituales o morales, personales en definitiva. Y con eso ya tenemos asomando sus garras la corrupción y la depravación moral de la vida política. Ni la tolerancia ni la solidaridad tienen aquí cabida.

El otro no es una persona sino una cosa; no persona sino comprador o vendedor, fabricante o consumidor: ni merece respeto la persona en cuanto tal, ni sus creencias, convicciones, ideas, opiniones o sentimientos. Ni tampoco merece la más mínima brizna de solidaridad. La solidaridad es una contradicción con la regla básica del dinero, esto es, su incremento constante, que obedece a su vez únicamente a dos reglas: la codicia insaciable y la competitividad. El dinero es intolerante e insolidario. El *homo homini lupus* de Hobbes es el compañero inseparable del dinero. Se da así al traste con la *máxima kantiana* de que el hombre es un fin en sí mismo que no puede ser instrumentalizado ni por nada ni por nadie.

Tengo la convicción de que el dinero ha sido el factor que, como un hurón, ha convertido la economía en el valor clave de la vida en la comunidad política. Algo completamente esperable si tenemos en cuenta que la economía moderna se amamanta de dos pechos, el intercambio y el dinero que lo hace posible y lo facilita.

Vales el dinero que tienes y el poder que eso te atribuye, y todo se puede comprar con dinero. La integridad moral y la integridad política, también. El dinero pondrá de rodillas a la política y a los políticos. Sus tentáculos lo invaden todo. El intento, bajo secreto, de sustraer los conflictos entre multinacionales a la legislación y a la justicia de los Estados sustituyendo ese control por el arbitraje, es la última muestra de esta escalada de ninguneo de la política y de la pomposamente proclamada soberanía popular.

De mero instrumento inicial, el dinero se ha transformado en fin último al que todo debe estar ordenado, la comunidad política y la persona misma que ha devenido sin darse cuenta en *homo oeconomicus*. Naturalmente se disimulará artera y ladinamente, pero esa es la cruda realidad.

4.1.2. El Derecho

Ubi societas ibi ius. No puede existir sociedad ni comunidad política sin Derecho y, como como quedó dicho, sin comunidad política no es posible la realización de la persona como «ser con los otros», tolerante y solidaria, ni es posible que alcance su pleno desarrollo como conscientemente libre y sujeto moral responsable. Ahora bien, el Derecho opera con leyes que son mandatos, de hacer o no hacer, *generales* y que tienen por destinatarios a personas *singulares*. La tensión entre singularidad y generalidad es evidente. La persona singular tiene que ser fiel a sí misma y, sin dejar de serlo, obedecer a la ley general, comportarse de acuerdo con lo dispuesto para todos por mor de la igualdad y sin tener en cuenta las diferencias entre unos y otros. El acomodo de las conductas singulares a la generalidad de la norma puede convertirse en palanca de despersonalización, de pérdida del sujeto singular en la niebla del «se». Los juristas romanos ya fueron conscientes de esta tensión y aparente paradoja contraponiendo estos dos aforismos: *dura lex, sed lex* y *maxima lex, maxima iniuria*.

Un intento de suavizar esa tensión nos lo ofrece Rousseau al considerar que la ley general como expresión de la voluntad general, aporta al ciudadano autonomía política por cuanto obedece a la ley que él mismo se da. Lo que ocurre es que el intento se queda en eso, ya que se sacraliza la ley general, como nacida de la voluntad general, sin transformar la democracia *representativa* en realmente *participativa*, que es lo que exigiría la autolegislación, siendo el ciudadano autor de las leyes de las que es destinatario y despreciando el hecho de que cada uno de los destinatarios de la ley es diferente (sentimientos diferentes, deseos diferentes, capacidades y competencias diferentes, necesidades diferentes). Se considera así la generalidad de la ley como la única garantía de la igualdad, no dejando hueco a la equidad, sin percatarse de que la justicia no es sólo igualdad en la libertad sino también equidad en la libertad. Solo entonces se garantiza el respeto de las diferencias y de la singularidad, del individuo o del grupo.

La teoría roussoniana exige dos cosas: la descentralización legislativa y administrativa a la par que la dotación a la ley de suficiente flexibilidad para «la acomodación razonable». De lo contrario se quedara en mera teoría.

En el límite la pretensión de Rousseau es imposible, porque la voluntad general de la que emerge la ley general debería ser el resultado de la misma voluntad de todos, del consenso, de la unanimidad; algo imposible, salvo en el caso del pacto constitucional o pacto fundacional. Siempre será posible, por tanto, que la ley general se imponga tiránicamente a las minorías, con violación flagrante de la libertad de conciencia, del derecho a la identidad y a la diferencia. La ley general, bajo el señuelo de la igualdad, cobija la intolerancia de las minorías y del diferente.

Entiendo que tiene toda la razón Hannah Arendt¹⁸ cuando estima que la diferencia fundamental entre la revolución americana y la francesa está justamente aquí: la primera opta por entender que la *f fuente de legitimidad* de la ley está en el *acto fundacional* de la Constitución, en tanto que la fuente ley misma es la voluntad general, sin sacralizarla ni convertirla en dogma inamovible; la *auctoritas* tiene su fundamento en la Constitución, la *potestas*, en cambio, en el pueblo; de ahí la sacralización de la soberanía popular en Francia, el culto reverencial a la constitución en EEUU. La francesa confunde *f fuente de legitimidad* y *f fuente de la ley*, situando ambas en la voluntad general, sacralizando a la Nación y a la Soberanía popular. La base habría que buscarla en el origen de una y otra, en el pacto como consentimiento en la francesa, el pacto como promesa mutua y recíproca, en la americana¹⁹.

«El contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de fundar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad²⁰». En cambio, en el caso del «contrato social suscrito entre una determinada sociedad y su gobernante estamos ante un acto ficticio y originario de cada miembro en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislados para constituir un gobierno²¹»; en el primer caso se constituye un nuevo poder, en el segundo el poder ya existía.

¹⁸ *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1998 (reed. 2004), págs. 188-89 y 205.

¹⁹ *Ibidem*, págs. 174 y ss.

²⁰ *Ibidem*, pág. 174.

²¹ *Ibidem*, págs. 174-175.

Probablemente ahí resida la razón por la que la equidad «como acomodación de la ley a las situaciones concretas», haya tenido fácil cobijo en la Constitución americana, y no haya encontrado ese mismo hueco en la francesa. Ahí tienen su nido también el abuso de las normas *imperativas* y la mengua de las *permissivas*, el lamento-protesta del *obruimur legibus*, la escasa flexibilidad de la ley, echando mano con más generosidad de las *generales* que de las *particulares* y de las *territoriales* que de las *personales*, relegando al olvido la singularidad personal y las conciencias de la propia identidad.

Creo que de aquí fluyen tanto el peligroso deslizamiento de la máxima regla democrática hacia la «tiranía de las mayorías» denunciada ya en su día por Stuart Mill, como la *plena suplantación de la democracia participativa por la representativa*, subsidiaria de la primera y que debería estar al servicio de ella.

Ya sé que la democracia participativa no siempre es posible y para eso está la representativa, pero no me parece argumento respetable el de banalizar la primera con el dato de la escasa participación cuando se pone en marcha. Nos topamos aquí con la pescadilla que se muerde la cola. Mucho me temo que la causa esté en la falta de información o en la información sesgada y en una educación que se olvidó de formar a los alumnos en los principios fundamentales, para la libertad y en libertad, en la tolerancia y en la solidaridad cívica.

Algo similar acontece con la *moda*, la *costumbre*, la *tradición*, o la *cultura* en general. Pueden ser espoleadores del desarrollo de la persona cuando son asumidos libre, consciente, reflexiva y críticamente, pasando a integrar la propia identidad, o tercos y eficaces factores de despersonalización en caso contrario: expansión de la nebulosa del «se» en el que se pierda el «yo». En ellos encuentra su sostén la identidad individual, pero al mismo tiempo pueden convertirse en formidables factores de despersonalización. No sólo son la peana imprescindible de la personalidad y de su progresiva realización en plenitud, sino también traba al empeño de la conciencia por descubrir sus posibilidades de ser y formular el correspondiente proyecto vital; son también la fuente de la acomodación al «se» y al «uno», tan atrayentes, fascinantes incluso por lo que tienen de sosiego y de tranquilidad, que tan bien se componen con la pereza a la condena de decidir.

Debo referirme expresamente a esos otros dos factores que multiplican exponencialmente la capacidad de despersonalización: la educación y los medios de comunicación.

4.1.3. La educación

Es transmisión a las nuevas generaciones de los conocimientos y de las experiencias adquiridas por las generaciones anteriores. Transmisión de cultura, en definitiva. Se trata de conocimientos que le servirán a la persona como muletas para desvelar su vocación y desarrollar su proyecto de vida y su autorrealización como persona. Pero esa vocación y ese proyecto pueden ser sugeridas e incluso propuestas o inoculadas, aunque sea sin violencia aparente, desde fuera, o ser libremente descubiertas por la persona misma que ya está siendo. La educación es, tiene que ser, una ayuda para ese descubrimiento, pero sólo eso. Tiene que despertar el sentido de la propia responsabilidad por las elecciones hechas ante las distintas alternativas posibles, ofertando criterios para fomentar el espíritu crítico que ayude a la facultad estimativa para escoger y jerarquizar entre los distintos valores en presencia, de cara a la realización y desarrollo libre y pleno de la personalidad. Ese ha de ser su objetivo fundamental: ofertar los medios necesarios para hacer posible la autodeterminación y la autorrealización. Al lado de esto y como complemento inseparable la educación debe tener como contenido básico el fomento de las dos virtudes cívicas fundamentales: la tolerancia y la solidaridad, sin las que es imposible el despliegue del «ser-con» en el seno de la comunidad política y el despliegue pleno de cada personalidad.

Pero puede ser justamente lo contrario: no educación en la libertad y para la libertad, sino educación para la obediencia y la sumisión acrítica, algo que cabe consumarse sin que los destinatarios tengan advertencia alguna de ello. La tela de araña del sistema lo propicia.

En España, rincón desde el que hablo, nos topamos, por ejemplo con un modelo educativo en el que, al menos en el actualmente vigente, se proclama como uno de los principios de la educación el de la competitividad. Es decir justamente el polo opuesto a la tolerancia y a la solidaridad. Un modelo en el que, al mismo tiempo, se rechaza, como sospechosa, la educación cívica en esos dos valores básicos para cualquier comunidad

política²². El principio de eficiencia económica lo impregna todo como un dogma indiscutible. Todo, también el sistema educativo, ha de estar al servicio de la producción y de la economía. El alumno es un consumidor, un cliente, y como tal se le trata. Hay que formar a los alumnos para que sean buenos empresarios, buenos gestores, trabajadores especializados, imbuidos por dos principios, la eficiencia y la competitividad, bases de la producción. Lo de menos es su formación como personas. Todavía más, esto no es un descuido; es algo cuidadosamente preparado por el sistema, lo que a éste le interesa no es formar personas autónomas, espíritus libres, conscientes y celosos de su independencia y de su libertad personal, sino a personas doblegadas por la codicia del dinero y fácilmente manipulables, que no consideren como algo suyo lo que producen, sino el dinero que reciben por ello. De ahí la expulsión, más o menos disimulada, de las humanidades de los planes de estudios.

No basta la transmisión de conocimientos sobre esos valores: autorrealización y autodeterminación, tolerancia y solidaridad. Contenido de la educación es también la práctica de esos valores en el día a día para la adquisición de los hábitos correspondientes. Me temo que se descuidan con harta frecuencia lo uno y lo otro. O lo que es peor, se fomentan justamente los valores contrarios: la intolerancia y la insolidaridad.

4.1.4. Los medios de comunicación

Son los creadores de la opinión pública: uno de los espacios privilegiados para la discusión pública, no institucional ni intrainstitucional, pero que la condicionan. Ellos son el vehículo de las noticias, de la información y de la libertad de expresión, ambos factores de los cambios y transformaciones de la opinión pública. De ahí su importancia para la vida política comunitaria.

Pero no sólo eso; ni siquiera eso es lo más importante. Porque su objetivo fundamental es la continuación de la educación del ciudadano. De ellos depende su «formación continua» como tal. De manera que su objetivo fundamental son la ayuda y promoción del desarrollo de la personalidad y del ciudadano. Esa es la perspectiva desde la que creo deben

²² Ver LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Educación para la ciudadanía y objeción de conciencia*, Dykinson, Madrid, 2009.

enfocarse todos los derechos informativos. Esa perspectiva no puede ser otra que el derecho de la persona a ser debidamente informado, no sólo de lo que ocurre, sino también de las ocurrencias, ideas y opiniones. La libertad de expresión y de información han de estar al servicio de la información y de la formación del ciudadano²³.

No me parece necesario insistir en la aterradora capacidad de manipulación que tienen los medios. Sobre todo cuando están dirigidos por las oscuras fuerzas económicas. Otra vez la economía y el dinero amenazan con derruir y erosionar la democracia hasta su destrucción. Y no estoy descubriendo nada nuevo. No desvelo nada si afirmo que vivimos en regímenes de oligopolio aparente y de monopolio real de la titularidad de esos medios, y de la tiránica dependencia económica de sus protagonistas. Un mismo grupo de comunicación favorece, bien que con intensidades distintas, al mismo tiempo a grupos políticos rivales a través de dos cadenas de televisión propias, para captar audiencias diferentes. Las empresas están preocupadas no por la fidelidad y objetividad de la noticia, ni por el respeto de la libertad de expresión en un marco de tolerancia real, sino por el número de lectores o nivel de audiencia, porque eso va a condicionar sus ingresos, obtenidos en función de los anuncios. El sistema no necesita dar consignas expresas, porque todo está ordenado de tal manera que, hagan lo que hagan, los medios inevitablemente servirán a los intereses del dinero y del capital.

Por si fuera poco, la maquinaria esta siempre pronta para funcionar en cualquier momento, si fuera necesario, a favor de la ideología que más interese al sistema. Y el sistema lo hace sin rubor alguno: manipula la opinión pública y los resultados electorales; es fácil condicionar el voto del hombre masa, sin criterio crítico y, para colmo, con una información hábilmente sesgada.

Para terminar de cerrar el círculo, los periodistas, los profesionales de la información, se sienten urgidos, por más que intenten sortear las correspondientes presiones, por la conservación de su puesto de trabajo. Otra cosa exige actitudes heroicas, tanto más impensables en un mundo dominado por el dinero en el que también el trabajo es dinero.

²³ Esa es la perspectiva a la que responde el libro de LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Las libertades de expresión e información como garantía del pluralismo democrático*, Civitas, Madrid, 1999.

Pues bien, los medios son los factores decisivos de la llamada opinión pública, que también, como el dinero o el Derecho, tienen un valor ambivalente de cara al desarrollo de la personalidad: positivo si es asumida con espíritu crítico, o negativo en caso contrario: formidable máquina de despersonalización.

4.2. Deterioro de la vida y de la comunidad política

Estos cuatro factores encadenados son los que deterioran y erosionan, aparentemente sin vuelta atrás, la convivencia política.

El *pacto por la convivencia* incluye dos compromisos por parte de todos los firmantes: el de respetar los valores aceptados por todos como comunes (mera aceptación formal externa que es perfectamente compatible con el respeto de la libertad de conciencia) y el de respetar los valores diferenciales, tanto de las minorías por la mayoría, como los de ésta por las minorías, siempre que sean compatibles con los comunes. Dentro del bloque de valores comunes se han de integrar necesariamente la dignidad de la persona humana y los derechos fundamentales congruentes con ella. Ambos compromisos son la consecuencia obligada de uno anterior: mantener fuera de la vida de la comunidad política y de la discusión pública las creencias y convicciones sobre las que no es posible la transacción y cuya sola presencia enturbiaría y entorpecería el diálogo y la negociación sobre los temas del *pacto por la justicia*.

Contenido de este último van a ser tanto los objetivos a alcanzar por la comunidad política (Estado social o Estado de bienestar), como las normas procedimentales, de creación de las instituciones adecuadas y de la regulación de su actuación (Estado democrático); en definitiva, de lo que se trata es de organizar y regular el poder político entendido como poder comunicativo en expresión de Hannah Arendt y Habermas. Sin ese poder no es viable la sociedad democrática, ni la estabilidad y cohesión sociales; el poder comunicativo implica un refrendo cotidiano y no es un poder de dominación ni una invitación a la sumisión alienante.

4.2.1. Quebranto del Estado democrático y de Derecho

Así las cosas, no es de extrañar, antes al contrario es lo que hay que esperar, el estado maltrecho en el que sin recato alguno y con un punto de vanidad se exhiben la Democracia y el Estado de Derecho, mantea-

dos como Sancho o apaleados por los arrieros como don Quijote, sin que haya bálsamo de fierabrás que los repare de tanto quebranto. Y todo por las cabriolas imprudentes de Rocinante ante la regocijante presencia de las yeguas de los arrieros.

Creíamos ingenuamente que Estado de Derecho equivalía a sometimiento de todos a la ley. Sin embargo, como en la *Rebelión en la granja*, ha resultado que todos son iguales, pero unos son más iguales que otros. No menos ingenuamente creíamos que el Estado de Derecho implicaba la separación de poderes. Pero todo quedó en oasis soñado: el ejecutivo termina condicionándolo todo, disimuladamente al poder judicial, a las claras, presumiendo incluso de ello, al poder legislativo. La democracia representativa margina totalmente a la participativa de la que debería ser subsidiaria, y las mayorías imponen sin miramientos, sin tener en cuenta al otro, su tiranía. Algo que no ocurre por casualidad. Así es más fácil manipular al Estado convirtiéndolo, obscenamente, en mero instrumento para otros menesteres. Porque el Estado y las instituciones públicas cada vez pintan menos. El dinero lo ha infestado todo y los tentáculos de la economía financiera, soterradamente, mirando al tendido, son los verdaderos dictadores de la política. Los políticos se limitan a ser títeres de Maese Pedro y representan la obra teatral lo más convincentemente que pueden.

No debe sorprender que los ciudadanos deserten de la vida pública, renunciando a la autonomía pública por utópica, cuando no tramposa, y se refugien en la autonomía privada. Se les han hurtado sus únicas armas de defensa: la formación en la libertad y para la libertad, la conciencia de ser sujetos morales con plena responsabilidad por sus decisiones y actos, o el espíritu crítico, de un lado; y, de otro, la formación, y hábitos correspondientes a las dos virtudes cívicas fundamentales: la tolerancia y la solidaridad.

De aquí brota, medrosa y recatada en mi opinión, la diferencia entre la democracia del liberalismo y la democracia republicana. Y de aquí emerge la incapacidad de una y otra para dar cumplida respuesta a las necesidades de remozamiento de la democracia. La democracia liberal, empeñada en resaltar el protagonismo de los derechos fundamentales individuales, reduce al mínimo los de la comunidad política; la republicana en cambio exagera el papel de estos como limitadores de los derechos individuales. Entiendo que ambas teorías adolecen de la misma

debilidad; no distinguen suficientemente entre autonomía privada y autonomía pública. La concepción liberal de la democracia se ajusta como anillo al dedo a la autonomía privada, igual que acontece con la democracia republicana respecto de la autonomía pública. Sede del principio de igualdad es la esfera de la autonomía pública; la esfera de la autonomía privada, en cambio, es domicilio natural de la equidad. Es necesario enlazar armónicamente ambas esferas, pública y privada, ya que no tiene sentido ni son posibles la una sin la otra, ya que titular de ambas es la misma persona. Esa persona y su desarrollo libre y pleno como tal son el objetivo de la comunidad política. Esa es la perspectiva desde la que hay que revisar los principios informadores del sistema democrático, separación de poderes, independencia del poder judicial, control constitucional, de representación y participación, y regla de las mayorías, todos ellos lubricados por los de tolerancia y laicidad, integrantes, estos últimos, del pacto por la convivencia.

Desde esta perspectiva, por ejemplo, no se entiende la desprotección constitucional de los derechos fundamentales. No se comprende que sólo merezcan protección esos derechos si la violación procede de un poder público; el principio de tolerancia exige otra cosa bien diferente. O que la independencia del poder judicial se pueda desviar tan fácilmente hacia la arbitrariedad y la injusticia; no basta el control en otras instancias, porque eso se traduce en ocasiones la inmunidad e irresponsabilidad del juez o tribunal. Y qué decir del control del poder ejecutivo por el legislativo: parece una broma. ¿Cómo puede pretenderse que esto no desmoralice a los ciudadanos?

4.2.2. Resquebrajamiento del Estado de bienestar

Al final de la Segunda Guerra Mundial se inicia en Europa un periodo de esperanza que, visto desde hoy, fue un puro espejismo. Se alumbra lo que se ha llamado el «Estado de bienestar» que, como estela de cometa, arrastraba una buena dosis de insolidaridad por culpa de las ensoñaciones nacionalistas. El Estado de bienestar se ensaya en la Europa occidental, olvidándose de las poblaciones del entorno, incluso del más cercano. Quizá ese fue uno de los factores que coadyuvaron a su posterior desvalijamiento. Ese y la autocomplacencia; el olvido de que la de la libertad, su mantenimiento y crecimiento, es una historia interminable. Pero, a mi juicio, no fue ninguno de esos factores el fundamental.

El estado de bienestar surge de lo que Rawls llama «pacto por la justicia», que tiene como objetivo último la consecución de una comunidad política en la que los derechos fundamentales de las personas sean reales y efectivos y no meras declaraciones hueras de contenido. Se trata, por tanto, de hacer reales y efectivos los compromisos, valores comunes y respeto de las diferencias compatibles con ellos, del pacto por la convivencia. De ahí la insistencia del Estado de bienestar en los derechos humanos, económicos, culturales y sociales. Sin ellos los derechos fundamentales personales y las libertades públicas serían meras señales humo para desconcertar.

El objetivo último no sería otro que la *igualdad en la libertad*, fórmula que responde a la esencialidad del «ser-con» y de la alteridad como integrante de la identidad, pero teniendo en cuenta que la igualdad no significa uniformidad ni ignorar las diferencias de capacidad, de deseos y aspiraciones, de gustos, de sentimientos, etc. La pluralidad no es sólo un conjunto de varios numéricamente distintos, sino de un conjunto de varios cualitativamente diferentes. De ahí la necesidad de la *equidad*, si queremos taponar toda posible deriva hacia la despersonalización. Lo exige el reconocimiento del derecho a la diferencia como la otra cara del derecho a la identidad. La justicia no es solo igualdad en la titularidad, sino también equidad en el ejercicio de los derechos fundamentales, con la que se ajusta como anillo al dedo el principio de igualdad de oportunidades, única legitimación de cualquier sistema económico y social de convivencia.

Esa pretensión pudo ser mantenida con tesón por no pocas comunidades políticas en el contexto europeo, pero por un período, visto desde hoy, efímero. La inviabilidad del proyecto socialdemócrata es la prueba del algodón de la tiranía del dinero y de la voracidad del sistema capitalista sobre la vida de las comunidades políticas. Ha bastado la caída del muro de Berlín, como preanuncio del desmantelamiento del sistema comunista, la desaparición de la amenaza del dragón, para que se cerrara el paso a ese proyecto, descaradamente y sin demasiados disimulos. Eso sí proclamando cínicamente lo contrario a los cuatro vientos: estado de bienestar para arriba y para abajo como proyecto y realidad irrenunciables. El sistema habla por boca de sus portavoces los políticos, no siempre conscientes de su papel subalterno. Se pone en marcha el proceso de continuas transformaciones camaleónicas. El proceso de descrédito del Estado de bienestar se ha puesto en marcha. Ninguna termita más eficaz

que el vaciamiento de sentido del lenguaje: utilizado en vano por unos y por otros, la expresión «Estado de bienestar» significa, al mismo tiempo, una cosa y la contraria. Y no hay erosión más eficaz del lenguaje que su equivocidad; la equivocidad hace imposible el diálogo y la comunicación, que es la única función del lenguaje. Si es equívoco, deja de tener sentido.

De ahí a pasar al estadio siguiente, levantar acta de defunción del Estado de bienestar y poner en cuestión del art. 9.2 de la CE, en el caso español, no hay más que un paso. Pretender hacer reales y eficaces los derechos fundamentales y las libertades públicas, en el contexto socioeconómico al que estamos avocados, es un imposible.

El Estado social esta siendo suplantado por el Estado económico y el Estado de bienestar está siendo arrinconado por el Estado financiarizado²⁴. Financiación y deuda son los grandes protagonistas del universo económico. De ellos son rehenes los particulares y los Estados, permanentemente expuestos al chantaje de poderes sin rostro y deshumanizados, los prestamistas, sin sensibilidad ética alguna y para los que únicamente valen las leyes del mercado en cuyas mallas queda atrapada la política. No desaparece la intervención del Estado, sólo que ahora sirve a otros intereses y se sirve de técnicas diferentes, en todo caso al margen del control democrático; de ahí que desemboce en la creación de poderes salvajes²⁵, que subordinan a los intereses del mercado y, en general de la economía, sin rubor alguno incluso los derechos fundamentales de los ciudadanos, volviendo de revés la situación anterior. «El avance que supuso el intento de conciliar acumulación capitalistas y bienestar social ha sido sustituido por el atesoramiento solo factible si al mismo tiempo se produce el empobrecimiento de amplias capas de la sociedad²⁶».

²⁴ GARCÍA HERRERA, M. A., «Estado económico y capitalismo financiarizado: propuestas para un constitucionalismo crítico» en GARCÍA HERRERA, M. A., ASENSI SABATER, J. y BALAGUER CALLEJÓN, F. (coords.), *Constitucionalismo crítico. Liber amicorum Carlos de Cabo Martín*, Tirant Lo Blanch, col. Homenajes y Congresos, Valencia, 2015, págs. 222 y ss; sobre el capitalismo financiarizado, págs. 156 y ss.

²⁵ *Ibidem*, pág. 145.

²⁶ *Ibidem*, pág. 140.

4.3. *Multiculturalismo*

El cuadro no estaría completo sino mentara, siquiera sea de soslayo, otros problemas añadidos de la convivencia en las comunidades políticas y entre las comunidades políticas y/o culturales. Me referiré a los que me parecen más importantes: los *nacionalismos* y el *multiculturalismo*. Hasta ahora he aludido únicamente al pluralismo ideológico-religioso existente en las comunidades políticas. Pero las comunidades políticas modernas se enfrentan también con otro pluralismo, anclado igualmente en el núcleo o al menos en los aledaños de la conciencia; me refiero al que se expresa en las diferencias etnoculturales. Ahí encajan los nacionalismos y el encuentro en el seno de la comunidad política de personas de culturas diferentes. Tanto en uno como en otro caso estamos ante el campo propicio, tanto para la práctica de la tolerancia de las mayorías hacia las minorías, como para la solidaridad con ellas, o para todo lo contrario, la intolerancia del diferente y la insolidaridad, despiadada incluso, con él.

4.3.1. *Nacionalismos: los dioses útiles*

No sin intención, Álvarez Junco titula su libro sobre los nacionalismos «*Dioses útiles*²⁷». Los nacionalismos no son una ideología, pero acaban poniéndose al servicio de una ideología. Hay dos tipos de nacionalismo, unionista o secesionista, pero ambos son empujados a esa deriva. Tanto en el proceso y discusión pública de la aspiración a constituirse una parte de la población en Estado, como en el momento posterior en que esa mayoría, que vive y siente una ideología como parte de su identidad, domina sobre el territorio y sobre toda la población, también las minorías, es evidente el riesgo para la tolerancia, para la solidaridad y para los cimientos mismos de la paz y de la cohesión social. Me atrevería a ir más lejos. Tengo la convicción de que todo nacionalismo encierra una carga explosiva de negación del pluralismo, de no reconocimiento de la alteridad y del derecho de los otros a la diferencia; de no aceptar otro modelo de integración del diferente que la asimilación, con pérdida de los caracteres identitarios de origen; y lo que es peor, en el límite, conduce a la intolerancia, a la discriminación, y a una gélida insolidaridad.

²⁷ Segunda edición, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016. Especialmente interesantes las primeras 52 págs.

Tanto si se acepta la teoría de entender la cohesión cultural como anterior al Estado y necesitada de la independencia política para su pleno y libre desarrollo, como si se parte de lo contrario, entendiendo la cohesión cultural como un fruto creado, fomentado y cultivado por el Estado, lo que parece innegable es que todos los nacionalismos albergan una buena dosis de sentimiento, cuando menos, irracional, concibiendo a la nación como algo cuasi-sagrado con tendencia a ver en ella algo superior a los individuos que la integran. Quienes se sienten miembros de la nación consideran esta pertenencia como parte integrante de su identidad personal, la identidad colectiva se vive y se siente como un elemento más de la identidad personal; estamos, por tanto, ante vivencias de conciencia. Y, como escribía André Maurois en su *Historia de Inglaterra*, «los intereses», y, añadiría yo, las ideas y opiniones que los arropan, «transigen, las conciencias no²⁸». Esas vivencias no admiten discusión; ante ellas sólo son posibles dos posturas: eliminarlas de la discusión pública, lo que ante un movimiento nacionalista secesionista se traduce en aceptar esa pretensión o en rechazarla sin discusión; o la intolerancia entre independentistas y no independentistas, cegando cualquier posibilidad de diálogo, con inquietantes consecuencias para la tolerancia y para la solidaridad y, en definitiva, para la cohesión social. Caso de prosperar las pretensiones independentistas, las minorías no independentistas, cuyas vivencias de identidad cultural son o pueden ser no menos de conciencia, quedarían sometidas a la mayoría, con el riesgo de intolerancia. En el caso contrario, ocurriría algo similar: la minoría independentista quedaría sometida a una mayoría no independentista y similar riesgo de intolerancia.

Añádase a todo ello que uno de los motivos esgrimidos por los independentistas secesionistas suele ser el de la insolidaridad con el resto del país del que se pretende la separación. Sólo se me ocurre un motivo legitimador de la secesión: que en la comunidad política de que se trate la Constitución impida el mantenimiento y cuidado de los valores diferenciales de la minoría secesionista; es decir, la intolerancia e insolidaridad para con ellos de la mayoría. No me parece que el derecho de autodeterminación de los pueblos, tal como aparece configurado en la Carta de Naciones Unidas, tenga mucho que ver con los nacionalismos. En todo caso, la nación ni ha existido siempre, ni durará eternamente; tiene la caduci-

²⁸ *Obras completas. Historia*, Plaza y Janés, 1968, pág. 934.

dad de cualquier producto histórico. El dogmatismo no tiene aquí cabida. Negarse tercamente al diálogo y a las cesiones mutuas no tiene sentido.

En el caso de los nacionalismos secesionistas parece que la solución hay que buscarla justamente ahí. Ambas partes, no independentistas y secesionistas, están unidos en virtud de un pacto, el pacto constitucional. Parece razonable pensar que la separación tiene que ser consecuencia de un nuevo pacto, de una nueva Constitución en la que se consensúen el procedimiento y las condiciones de una posible secesión. Por ejemplo, se puede y debe consensuar cuáles han de ser las condiciones de un hipotético referéndum en el que participen únicamente los residentes en el territorio que pretende separarse del conjunto; es importante ponerse de acuerdo, por ejemplo, sobre los porcentajes, tanto de participación, como de votos favorables a la separación. Me parece tan irracional pretender que en ese referéndum participen todos los ciudadanos de la Unión, como que cualquier mayoría, simplemente el cincuenta por ciento más uno, basten para dejar vía expedita a la independencia; o que sus resultados se consideren válidos cualquiera que sea el porcentaje de participación. Lo primero es, por tanto, la modificación del pacto constitucional, algo sólo posible mediante un nuevo pacto, y la previsión en él de las condiciones de la separación.

Otra cosa es el problema moral. El nacionalismo es profundamente insolidario, salvo en el caso al que me he referido más arriba de que el nacionalismo unionista, (son dos nacionalismos los que entran en colisión, de ahí la irracionalidad del diálogo y su práctica imposibilidad), imposibilite la realización de los valores diferenciales identitarios, que viven y sienten como parte de su propia identidad, de los secesionistas.

4.3.2. Encuentro entre culturas diferentes

El aislamiento y la incomunicación entre grupos humanos diferentes es la fuente de identidades culturales distintas, aceptando un concepto amplio de cultura que engloba todos o alguno de los elementos siguientes: raza, lengua, costumbres, tradiciones o, en general, una historia común. El aislamiento y la incomunicación, o una comunicación precaria, dificultan el mutuo conocimiento y favorecen que se vea al otro con recelo, más como potencial enemigo que como amigo, lo que llevará a los grupos a una afirmación cada vez más acusada de las diferencias como señales de la propia identidad, haciendo prácticamente imposible la

capacidad para ponerse en el lugar del otro como premisa para la comunicación y el mutuo entendimiento. Algo que se recrudecerá si el otro es visto como un peligro del que hay que defenderse. Cuanto más tiempo se prolongue la lejanía, o en su caso los enfrentamientos, más se consolidaran las diferencias. Esa conciencia de identidad colectiva terminará, además, por ser incorporada al proceso de conformación de la conciencia de identidad personal.

4.3.2.1. Integración de inmigrantes y refugiados

El problema aflora cuando tienen que convivir en el seno de la misma comunidad política personas procedentes de culturas diferentes que han incorporado esas diferencias como elementos integrantes de su personalidad individual, y que, como tales, las viven y las sienten en conciencia²⁹. Tal es lo que acontece en la integración de inmigrantes y en la acogida de refugiados. ¿Tiene sentido la expresión inmigrantes ilegales?, ¿no estaremos ante un derecho fundamental?: huidos, los primeros, de unas condiciones de vida cuasi inhumanas y atraídos por el canto de sirenas del Estado de bienestar; escapados, los segundos, de los horrores de la guerra. Ambos casos son una buena ocasión de puesta a prueba tanto de la tolerancia como de la solidaridad. Lo que está ocurriendo con la aplicación del Tratado de Schengen en relación con la entrada en la Unión de unos y otros es una buena muestra de lo que quiero decir.

El espectáculo que, sobre todo en relación con los refugiados, está dando Europa, es más que lamentable. Es obscuro y despiadado, renegando cínicamente de los principios que proclama ufana como signos de su identidad, entre los que figuran expresamente la tolerancia y la solidaridad tanto en el proyecto de Constitución para Europa (art. 2), nonata por no haber alcanzado su aprobación ni en Francia ni en los Países Bajos, como en la posterior Declaración de Berlín (2007). La quiebra del proyecto europeo a la primera prueba pone de relieve su debilidad, y eso es algo que debería alarmarnos. Ciertamente que como principios que responden a valores no son una lectura de la realidad que ya es, sino de lo que debe

²⁹ Sobre la relación entre identidad individual y colectiva LEMA TOMÉ, M., *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Madrid 2007, págs. 141 ss.

ser, pero no son mera utopía, sino principios informadores de la actividad política de la Unión que ésta se compromete a intentar alcanzar.

Claro que no cualquier solución es válida. Siempre tienen que quedar a salvo la persona y su dignidad, sus derechos fundamentales. No son de recibo las soluciones ideadas por los comunitaristas. Ni lo es la propuesta por Taylor³⁰, ni la propuesta por Kymlicka³¹.

La pretensión de atribuir, con unas determinaciones u otras, derechos colectivos (Taylor) o incluso ciudadanía cultural (Kimlicka) a esos grupos en cuanto tales, como vía para la integración de las personas singulares en el seno de las comunidades de acogida, choca con la defensa y respeto de los derechos humanos: los «derechos colectivos» no pueden nunca ser recorte de la igualdad ni límite de los derechos individuales, ni estar por encima de ellos, salvo en el caso de que formen parte del orden público y sean el último valladar contra la violación de los derechos fundamentales de los demás; en todo caso, siempre tiene que quedar a salvo el carácter voluntario de entrada y salida en esos colectivos como reitera el mismo Walzer, considerado como destacado comunitarista. En mi opinión es necesario distinguir entre elementos etnoculturales de conciencia y el resto; porque estos últimos no tienen una protección jurídica reforzada como el derecho de libertad de conciencia; las creencias y convicciones, también las etnoculturales, vividas y sentidas como integrantes de la propia identidad, hay que asimilarlas a los demás contenidos de conciencia, religiosos o filosóficos; también a ellos les es aplicable, contra la opinión de Kimlicka, el principio de separación entre ellos y el Estado; otra cosa dejaría la puerta abierta a la desigualdad, tras la coartada del principio de imparcialidad.

La insolidaridad es especialmente cruel e indignante en el caso de los *refugiados*. Es como si Europa mirara para otro lado en la esperanza de que no sea real lo que no se ve. Pero a lo que realmente equivale su actitud es al consentimiento de una tortura que se prolonga en una interminable agonía. Ni siquiera los sufrimientos y las muertes de niños parecen impactarnos. Una expresión más de deshumanización. Los refugiados no son parte de la humanidad ni comparten con nosotros el milagro de la

³⁰ «La política del reconocimiento», en *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, FCE, México, 2009, págs. 53 y ss.

³¹ *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 2010.

libertad de conciencia y de la conciencia de la libertad. No nos sentimos solidarios con ellos. Esa es, al menos, la realidad objetiva.

Si no la solidaridad, con inmigrantes y refugiados si se ha cuidado algo la tolerancia, al menos en la legislación. Se persiguen, penalmente incluso, las muestras de intolerancia, aunque el sistema jurídico continental se muestre extremadamente cicatero a la hora de reconocer la objeción de conciencia, al no existir en este sistema jurídico grietas por las que colar «la acomodación razonable» de la ley general a los casos particulares (distinguiendo entre igualdad y equidad).

Insisto, no puede decirse lo mismo de la solidaridad, ni con unos ni con otros; ¿en que rincón de los presupuestos, estatales o de la Unión, aparece?; ¿con qué relevancia?; ¿qué traducciones tiene el «auxilio legalmente debido»?

Los colectivos más numerosos en el seno de los países europeos son los musulmanes. Me limitaré a reiterar solo dos cosas sobre las que ya me he pronunciado con anterioridad³²:

1. Desde el punto de vista individual nada imposibilita el cumplimiento de las obligaciones fundamentales del fiel musulmán.
2. La doble vía abierta por los acuerdos españoles de 1992 (una para la vida colectiva religiosa y otra para la integración secular en el Estado), sugiere una esperanzadora posibilidad para la integración colectiva, sorteando, sin violencias, el muro de la unión de poder político y poder religioso, de comunidad política y comunidad religiosa, en el Islam. Puede tener consecuencias importantes de futuro, dada su virtualidad pedagógica.

La integración del culturalmente diferente nunca será fácil, pero no es imposible. Sólo se necesita generosidad en la tolerancia y en la solidaridad como trampolines para abrir brecha al pleno y libre desarrollo de la personalidad. Y eso teniendo siempre presente un principio fundamental: el escrupuloso respeto de las diferencias que no sean incompatibles con los valores comunes de la comunidad política de acogida y la comprensión no dogmática e inflexible de los valores comunes, admitiendo

³² *Derecho de la libertad de Conciencia*, tom II, Civitas-Thomson Reuters, Madrid, págs. 738 y ss.

siempre la posibilidad de su reinterpretación como consecuencia del diálogo intercultural.

4.3.2.2. *Encuentro entre grupos culturales diferentes*

El problema no es menor cuando entran en contacto las culturas mismas o, por mejor decir, grupos etno-culturales diferentes. La intolerancia e insolidaridad pueden encontrar ahí su mejor caldo de cultivo. Ese exactamente es el espectáculo que están ofreciendo en sus relaciones la cultura islámica y la cultura occidental. No se trata de un choque entre dos religiones diferentes, aunque la religión, especialmente en el caso del islamismo, pueda ser un ingrediente relevante e incluso decisivo. Es verdad que el choque de Occidente no es con el Islam como religión sino con el islamismo como ideología, como la versión cultural y política del islamismo. Esta relación está fraguando las relaciones internacionales al margen del espíritu secularizador de Westfalia (1648) y volviendo en el mejor de los casos al del Tratado de Ausburgo (1555) cuando no a la Edad Media. Nos estamos sumergiendo en la atmósfera de la guerra de los 30 años o en el de las guerras santas. No debe sorprender que se hable de «choque de civilizaciones», expresión mucho más realista que la piadosa de «alianza de civilizaciones». Pero dicho esto, es preciso advertir contra una ingenuidad que puede tener efectos trágicos: En el afán por disculpar al Islam como religión de los actos espeluznantes de terrorismo a los que arrastra el odio nacido de la intolerancia extrema, estamos cegando, me temo que irremediablemente, uno de los elementos imprescindibles para atisbar una explicación posible de la sinrazón de la intolerancia más radical. Una cosa es que deba distinguirse entre Islam e islamismo y otra muy diferente que el Islam no sea una de las fuentes del islamismo y que las creencias religiosas islámicas, o determinadas interpretaciones de ellas, acaso incorrectas según algunas teologías musulmanas, sean levadura que fermenta en la mente de los terroristas. Hablar en estos casos de la posibilidad de la más mínima brizna de solidaridad es una desnuda aberración intelectual. Intolerancia e insolidaridad están encadenadas.

Probablemente la única manera de revertir esa orientación sea la propuesta de UNESCO de convertir el multiculturalismo en interculturalismo a través del fomento del diálogo intercultural y de la educación en él de las nuevas generaciones, siendo capaces de «ponernos en el lugar del otro», en expresión que ya utilizara Leibniz.

5. REFLEXIONES DE FUTURO

Probablemente parezcan superficiales y simplistas, pero soy consciente de mis limitaciones y ante ellas toda cautela y toda prudencia son pocas. No era ese, además, el objetivo de mi intervención. No pasan de ser meras sugerencias.

1ª) No me parecen procedentes frente la crisis, ni la revolución ni la mera reforma. Ni la vuelta del revés, ni el remiendo. Lo que procede es repensar todo el sistema, lo que implica desmontarlo pieza a pieza, como si de una construcción de lego se tratara, y reconstruirlo luego pacientemente, desempolvando sus entresijos y cambiando las piezas innecesarias, dañinas o defectuosas. Y, sobre todo, reordenando los valores y su jerarquía, instrumentales y supremos, así como las relaciones entre unos medios y otros medios, entre medios y fines, entre fines próximos y fines últimos. En la dialéctica entre el «nosotros» y el «yo» no se puede olvidar que la primacía le corresponde a la persona singular que no puede ser instrumentalizada por nada ni por nadie. Ese es uno de los grandes errores de los comunitaristas: atribuir derechos a las minorías etno-culturales que son, en cuanto tales, derechos especiales (como si «derecho a la diferencia» equivaliera a «derechos diferentes») y, caso de colisión, atribuir la primacía a los derechos colectivos sobre los derechos de la persona singular, miembro del grupo. El objetivo último de la propia comunidad política no es otro que la persona, su dignidad y sus derechos fundamentales.

2ª) Hay que embridar la economía y su núcleo, el intercambio y el dinero, tarea que le corresponde al Derecho. Hay que revertir la tendencia desregularizadora de los intercambios financieros so pretexto de no ponerle trabas al crecimiento económico, sembrando de semáforos rojos esas autopistas: stop a la codicia, stop las burbujas financieras, stop a la creación de necesidades inútiles, stop al fomento de la ingeniería financiera, stop a la dictadura del prestamista sobre el deudor y, en general, a la economía no productiva. Stop al soborno y a cualquier tipo de corrupción política.

3ª) Es imperioso globalizar la política. Si, como parece evidente, uno de los factores del tambaleo del sistema es la subordinación de la política al dinero, y por él a la economía, solo será posible intentar la desvinculación con alguna esperanza de éxito mediante la globalización de la política. Solo entonces la pugna será de igual a igual. Globalización,

por tanto, de los gobiernos, de sus políticas y de sus palancas y muletas: partidos políticos, sindicatos, ONGs, asociaciones cívicas, etc. ¿Hacia el estreno de una «internacional» de nuevo cuño? Lo importante no es la soberanía del estado sino la soberanía de la política y la subordinación a ella de la economía. Lo preocupante no es que el estado se subordine a organizaciones políticas superiores con pérdida de parte de su soberanía, lo preocupante es que la política se convierta en *ancilla economiae*, porque en tal caso la globalización de la gobernanza política, cuchillo de doble filo, lo que hace es allanar el camino para el imperio y la dictadura de la economía, de los mercados y de los prestamistas.

4ª) Revisión del Derecho. Es necesario complementar el principio de igualdad con el de equidad, la ley general con la particular, impulsar la prevalencia de la ley personal sobre la territorial. La ley debe prever las excepciones a su propia obligatoriedad en atención al derecho de libertad de conciencia y, en lo posible, a las circunstancias particulares de cada caso singular. En los sistemas jurídicos continentales es preciso que la ley acoja, fijando sus condiciones a priori, la «acomodación razonable» si no quiere quebrantar la equidad. De lo contrario se estará poniendo en riesgo constantemente el principio kantiano de la autonomía pública y privada de la persona y el protagonismo del que es merecedora en la relación dialéctica entre el «yo» y el «nosotros».

5ª) Revisión a fondo de la función de los sistemas educativos y de los instrumentos de formación de la opinión pública, los medios de comunicación. También aquí la persona singular, su dignidad como persona, y sus derechos fundamentales son el objetivo fundamental. A la tolerancia y al diálogo interpersonal (intercultural) les corresponde todo el protagonismo, en función de la plena realización libre de la personalidad. Estima de sí mismo como sujeto moral responsable, tolerancia y solidaridad han de integrar el contenido nuclear de la educación y a ellos han de servir, o al menos no contradecir, los medios de comunicación, como instrumentos de formación permanente y generadores de la opinión pública.

6ª) Tolerancia y solidaridad han de ser los pilares que sostengan el puente que

7ª) Tolerancia y solidaridad han de ser las columnas que sostengan el puente que haga posible la transformación del multiculturalismo en interculturalismo e interculturalidad, a través del diálogo intercultural como fuente de enriquecimiento personal, mutuo y recíproco, de los dife-

rentes. La comunidad política se convierte así en el marco más adecuado para la progresiva realización de los proyectos de vida de todos, superando tanto los enfrentamientos como las dificultades de cooperación de los diferentes de manera que, finalmente, las diferencias se transformen de dificultades en ventajas para la libre y más plena formación de la personalidad de todos los ciudadanos.

